

---

**BOLIVARISMO  
Y FILOSOFIA LATINOAMERICANA**

**ARTURO ANDRES ROIG**

---

---

**COLECCION ENSAYOS**

**Volumen 2**

**BOLIVARISMO Y FILOSOFIA LATINOAMERICANA**

*Arturo Andrés Roig*

Primera edición: junio de 1984

Copyright: FLACSO Editores

Portada: Trama-Ces

Levantamiento de textos: Rosa Albuja y Azucena Felicita

Diseño Gráfico: Taller de Diseño y Diagramación

Supervisión editorial: Jorge Ortega

Impreso y hecho en Ecuador

Impreso en FLACSO, Sede Quito, por César Melo Ruiz

Esta edición ha contado con el apoyo económico del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, por intermedio del Centro de Estudios Latinoamericanos, editor de la *Revista de Historia de las Ideas*, Quito.

Derechos Reservados conforme a la ley

El presente libro no puede reproducirse total ni parcialmente sin autorización expresa de FLACSO.

M. Calvache 582 Bellavista

Casilla 6362 CCI

QUITO - ECUADOR

---

COLECCION ENSAYOS 2

---

**Arturo A. Roig**

**BOLIVARISMO  
Y FILOSOFIA LATINOAMERICANA**



**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**

**Sede Quito**

**1984**

**REG. 3565**  
COT. MF N 2340  
BIBLIOTECA - FLACSO

198  
R6376  
y.3

---

## COLECCION ENSAYOS

---

La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) es un organismo internacional de carácter regional y autónomo, constituido por los países latinoamericanos y del Caribe, para promover la enseñanza e investigación en el campo de las Ciencias Sociales. La FLACSO fue creada por los Estados de América Latina y el Caribe en 1957, en la Conferencia Latinoamericana de Ciencias Sociales realizada en Río de Janeiro. Actualmente FLACSO cuenta con sedes y programas Académicos en Buenos Aires, Costa Rica, La Paz, México, Quito, Río de Janeiro y Santiago de Chile.

Dentro de sus características de organismo regional latinoamericano, la FLACSO intenta rescatar en sus investigaciones la riqueza comparativa de estudios realizados a nivel regional. Ello se alimenta de las investigaciones específicas realizadas dentro de cada unidad académica sobre las distintas realidades nacionales, sin descuidar aquellos aspectos comunes a las mismas. La Sede de Quito, desde su creación en 1975, realiza numerosas investigaciones sobre la realidad ecuatoriana que han contribuido al avance de las ciencias sociales en el país y por tanto en América Latina.

La COLECCION ENSAYOS se propone dar a conocer en forma amplia trabajos realizados en la Institución que aun cuando no respondan a las metodologías tradicionalmente establecidas dentro del campo de las ciencias sociales, constituyen aportes valiosos que abren horizontes de comprensión de nuestra realidad. Los temas se inscriben dentro de las áreas de investigación que se llevan adelante en FLACSO. Sede Quito: agro-urbano-regionales, análi-

sis del Estado y sistema político, movimientos obreros y populares, historia de las ideas, historia andina, migraciones y empleo, estilos de desarrollo, y otras.

Al poner en contacto con un círculo más amplio de lectores los resultados del trabajo académico de FLACSO, Sede Quito, esperamos contribuir a desarrollar todos aquellos campos del saber que permitan una visión amplia y profunda de nuestra realidad social, en el Ecuador y en América Latina y al mismo tiempo que este conocimiento fortalezca las políticas destinadas a mejorar la calidad de vida de los pueblos latinoamericanos.

**JAIME DURAN BARBA**  
Director FLACSO, Sede Quito.

---

# Contenido

---

<b>I</b>		
La Ilustración y la “Primera Independencia		11
<b>II</b>		
Simón Bolívar y las dos revoluciones del proceso de Independencia		25
<b>III</b>		
Simón Bolívar: ¿Ilustrado o Romántico?		49
<b>IV</b>		
Bolívar y la Filosofía de la Historia		61
Nota sobre los trabajos que componen este opúsculo		76
El Autor		77
Publicaciones de la FLACSO		79

---

# Presentación

---

Mil novecientos ochenta y tres fue un año profuso en homenajes y estudios sobre Bolívar y el bolivarianismo. En el marco del Bicentenario del nacimiento del Libertador se revitalizó una tendencia ya vieja que reproduce su imagen a la cabeza de un retablo de santos seculares canonizados por una tradición que lo manipula para justificar y consolidar un proyecto de dominación. Esta circunstancia, empero, dio también pie a que se realizaran algunos trabajos que, al tiempo que cuestionaban la tradición de identificar al bolivarianismo con la ideología oficial, intentaban rescatar la figura de Bolívar para el gran proyecto de liberación del subcontinente.

Algunos trabajos de los mencionados, desgraciadamente, terminaron por presentarnos un Libertador también canonizado, poco menos que como directo antecesor del socialismo en nuestros países. No cabe duda, sin embargo, que también se han dado significativos avances rigurosamente críticos que entienden al bolivarianismo dentro de su contexto y sus límites, asimilando, por lo demás, sus elementos progresistas y unitarios. Y este libro se inscribe totalmente en esta última tendencia.

El conjunto de cuatro ensayos aquí agrupados tiene como temática común el tratamiento de Bolívar y el bolivarianismo, o bolivarismo como el autor prefiere llamarlo, dentro del marco de la Historia de las Ideas en América Latina.

*La Ilustración y la Primera Independencia* establece la relación orgánica existente entre el proceso de emancipación y las tendencias ilustradas



prevalcientes en la América Hispánica del período. Al mismo tiempo, analiza el fenómeno de la "segunda independencia" como propuesta política de los grupos dominantes latinoamericanos que asimilaban el romanticismo.

*Simón Bolívar y las dos revoluciones del proceso de la Independencia*, el ensayo más largo del libro, enfrenta una problemática ya planteada con anterioridad: el contenido de clase y los proyectos insurreccionales que se dan en la lucha anticolonial. Bolívar, según Roig, representa el salto entre la emancipación de los señores y la emancipación de los sectores populares. Y la vía para recobrar al Libertador es el reconstruir su expresión de la lucha popular, sometiendo a rigurosa crítica a los intérpretes del bolivarismo oficial.

*Simón Bolívar: ¿ilustrado o romántico? Algunas consideraciones acerca de la integración latinoamericana propuesta por el Libertador* es un ensayo que va mucho más allá de su largo y explicativo subtítulo. En realidad es un esfuerzo por ubicar ideológicamente a Bolívar y a su proyecto nacional latinoamericano. Es notable el trabajo realizado para entender la evolución del pensamiento bolivariano hasta el comúnmente denominado "retroceso" de los últimos años.

*Bolívar y la Filosofía de la Historia* es un trabajo de búsqueda del sujeto de la Historia Latinoamericana, partiendo de una afirmación digna de transcribirse y digerirse despacio: "La Historia no es simplemente un *acaecer*, sino que es asimismo un *quehacer*". Es así que el ensayo de apariencia más metafísicamente tradicional es sorprendentemente contestatario y novedoso.

Del conjunto de los cuatro ensayos emerge la figura de un Bolívar histórico con todas las complejidades de su liderazgo del proceso independentista. "Si rechazamos - dice Roig - un Bolívar "héroe", tampoco estamos dispuestos a aceptar un Bolívar entendido de un modo mecanicista y estrecho como expresión simple de los intereses de su propia clase, una especie de Bolívar anónimo".

Se ha dicho que todos los trabajos se inscriben dentro del marco de la Historia de las Ideas de América Latina. Sin siquiera intentar una definición, mucho menos una discusión sistemática sobre ello, quizá vale la pena mencionar que la "Historia de las Ideas" es la vía de construcción de una Filosofía Latinoamericana que en vez de reproducir asincrónicamente tendencias desarrolladas en los países centrales, se transforme en instrumento crítico de hallazgo de la identidad de nuestros pueblos y de su camino de liberación.

A nivel continental, Roig ha sido uno de los pilares de la consolidación de esta vía de trabajo científico comprometido. Su propuesta-aspiración dice: "La historia de las ideas dejará de ser un saber erudito y se pondrá al servicio de actitudes y posiciones dialécticas y, en tal sentido, será algo más que una historia de las ideas filosóficas y será, por tanto filosofía, si la misma es reconstruida desde la problemática teórica del *a-priori* antropológico, es decir, desde la problemática concreta del sujeto americano"

Y más adelante añade: “La historia de las ideas debe desplazarse hacia una historia del sujeto de esas ideas y, a su vez, tiene un reto epistemológico, el problema mismo del sujeto. Únicamente desde este enfoque podría asumirse para nuestro mundo latinoamericano la exigencia de aquella “Segunda Independencia” que dejaron planteada, inicialmente, las generaciones románticas.

Cuando llegó Arturo Roig al Ecuador en 1974 venía precedido de un sólido prestigio académico adquirido en el ejercicio de la cátedra y la dirección universitaria en su nativa Mendoza, Argentina. Entonces era ya una de las figuras de la nueva Filosofía Latinoamericana. Su contribución a los estudios filosóficos del Ecuador ha sido fundamental en el sentido más puro del término. Ha desarrollado una propuesta de estudio de nuestra filosofía; ha inaugurado varios campos de enseñanza e investigación; ha formado una generación de trabajadores científicos nacionales.

Por lo demás, Roig es un sólido experto en el Ecuador con un amplio dominio sobre su literatura, historiografía, sociología y política. En una década ha realizado una labor bibliográfica enorme. Y lo ha hecho con un amor grande al Ecuador, que considera su “Segunda Patria”. Este libro debe pues contarse entre una docena de publicaciones que desbordan el campo estricto de la Filosofía para cubrir otros ámbitos de la cultura nacional.

El que Arturo Roig se haya integrado a la planta Académica de FLACSO Quito, sería razón más que suficiente para que la Sede se hubiera preocupado de publicar esta obra suya. Empero, la motivación fundamental de incluirla en la *Colección Ensayos* no es precisamente el gran respeto intelectual por el autor, sino la consecuencia con una línea de trabajo académico abierta en el último período. En efecto, la Historia de las Ideas es un elemento del programa de Historia actualmente en curso.

En FLACSO continental la reflexión y la investigación sobre la Historia Latinoamericana y sobre los casos nacionales es una tradición científica antigua. La Facultad ha hecho muy importantes contribuciones en esa línea. Empero, solamente en los últimos años se ha promovido desde la Sede Quito una Área específica de investigación y docencia de la Historia, particularmente de los pueblos andinos. No es coincidencia que se haya dado esto justamente en el Ecuador, ya que FLACSO tiene como uno de sus cometidos el apoyar al desarrollo científico en ámbitos en los cuales se den condiciones deficitarias. Los programas académicos de la Facultad desarrollan el trabajo histórico dentro del ámbito de las Ciencias Sociales.

*Bolivarismo y Filosofía Latinoamericana* es, en consecuencia, un trabajo que se enmarca dentro de los esfuerzos que ahora se realizan para consolidar la reflexión histórica en FLACSO. Poner esta idea de manifiesto sería quizá la intención fundamental de estos párrafos. Sin embargo, no he podido

menos que aprovecharlos para destacar también en poquísimas líneas la contribución realizada por Arturo Andrés Roig a las Ciencias Sociales en el Ecuador, y la complacencia de tenerlo como colega en el Area de Historia de FLACSO.

Enrique Ayala Mora  
*Coordinador Docente*

Quito, julio de 1984



---

**LA ILUSTRACION  
Y LA "PRIMERA INDEPENDENCIA"**

---

## PRIMERA Y SEGUNDA INDEPENDENCIA

Dentro de los proyectos de emancipación latinoamericana, surgió, luego de consumada la “Primera Independencia” (1808-1824), la necesidad de promover un segundo momento al que se denominó -a partir de la década de los 30 del siglo XIX- con el nombre de “Segunda Independencia” o “Segunda Emancipación”.

El clima ideológico dentro del cual se desarrollaron esos dos hechos, según una línea interpretativa largamente establecida, fue el de la “Ilustración” para la primera y el del “Romanticismo”, para la segunda.

En estas breves páginas quisiéramos hacer algunas precisiones sobre estos dos movimientos con el objeto de aclarar, particularmente, el alcance de la noción de “Ilustración” como categoría historiográfica generalizada dentro de nuestra historia de las ideas e inicialmente establecida por obra de los primeros escritores románticos.

Por otra parte, es necesario revisar la cuestión misma de las dos “independencias”, en la medida que la llamada “Segunda” fue

propuesta -y llevada a los hechos- a partir de una definición de la “Primera” que llevó a desconocer la existencia de planteos que la anticipaban a ella misma dentro del pensamiento político y social de los “Libertadores”.

Si nos atenemos a la formulación de la “Segunda Independencia”, tal como fue hecha por los miembros de la Generación rioplatense de 1837 y, en particular por Juan Bautista Alberdi, esta nueva tarea, que habría de completar a la primera, se les presentaba como una etapa de “pensamiento”, mientras que la anterior, la de la “Primera Independencia” era, sin más, la etapa de las “armas”. Se desconocía con esto la existencia de un cuerpo de ideas en la conducción de la “Primera Independencia” o, en el mejor de los casos, se reconocía que sí las hubo, pero que fueron ineficaces respecto de la praxis social que debía acompañar a la praxis revolucionaria.

Estas tesis se encuentran todas ellas enmarcadas dentro de la reacción romántica contra la Ilustración y suponen, además, otra, la de que el pensamiento de los guerreros de la Independencia había sido “ilustrado”, aun cuando ineficaz y en cierto sentido ciego.

De esta manera, en la década de los 30 del siglo XIX, quedó establecida ya una categorización historiográfica que asignaba a la “Primera Independencia” una ideología ilustrada y que determinaba, para los integrantes de la nueva propuesta independentista, una ideología romántica.

Sobre esta contraposición “Ilustración-Romanticismo”, quisiéramos, justamente, hacer algunas precisiones a efectos de poder establecer, con la riqueza de matices del caso, cuál ha sido el sentido de las actitudes ideológicas que a partir de entonces y por mucho tiempo, fueron lugares comunes historiográficos.

## LA “ILUSTRACION”

Lógicamente, una primera pregunta que debemos hacernos es la de si fue el pensamiento de la Primera Independencia “ilustrado” y si lo fue, cuáles han sido sus sentidos y alcances.

Según el *cliché* establecido por una historiografía de tipo liberal y, en particular, por ciertos escritores que militaron en el

momento de emergencia del liberalismo en los diversos procesos de la llamada "Reforma" -que habría de concluir en casi todo el Continente en estados organizados sobre la base de una secularización o modernización, moderada o radical, según los casos- aquella "Ilustración" habría tenido como modelo lo que se entendía ser, en términos generales, la "Ilustración francesa". Ciertamente que la historia de este *cliché* muestra una serie de variantes que no pueden ser desconocidas, aun cuando se pueda afirmar su vigencia. De todos modos, el anti-tradicionalismo expresado como repudio de las formas ideológicas de las clases sociales bajas y como rechazo del saber "escolástico" de ciertos grupos de intelectuales, hizo que se conservara, a pesar de aquellos altibajos y matices, el *cliché* de la "Ilustración francesa", como modelo, directo o indirecto, de la Primera Independencia.

El modo cómo se entendió la "Ilustración francesa" estuvo determinado por una serie de hechos que no pueden ser olvidados, aun cuando se mantuviera vigente como presunto "modelo" consagrado. Lo primero que es necesario tener en cuenta es el hecho, tantas veces mencionado, del desfase temporal de las influencias. La Primera Independencia, en efecto, no fue contemporáneo de la Revolución Francesa, sino posterior y, en tal sentido, lo que tuvo de "revolucionaria" estuvo condicionado por el conocimiento de las consecuencias alarmantes que mostraba un movimiento no controlado por las clases acomodadas. A pesar de que se mantuvo la tesis de que nuestros ideales emancipadores tenían una directa influencia gala, es evidente que se hizo en todo momento claros distinguos entre una Revolución Francesa descontrolada y "jacobina" y otra, controlada y "progresista" y, en tal sentido, propiciadora de una "libertad" dentro del "orden". A este hecho se deben las valoraciones negativas de las "revoluciones" francesas posteriores, tales como la "Revolución de 1830", a la que Bolívar miró con profunda inquietud y a la que denominó "Segunda Revolución Francesa", en donde la expresión "revolución francesa" es claramente sinónimo de anarquía y jacobinismo. Estas "segundas revoluciones" continuaron siendo señaladas con temor con motivo de los acontecimientos de 1840 y mucho más, en ocasión de la Comuna de París, en 1871. Juan Montalvo, decía, en efecto, en 1873, en plena emergencia del movimiento liberal en el Ecuador y

con el mismo sentido peyorativo, que el alzamiento de los comuneros de París, expresión cabal para él de la anarquía, había sido otra "Segunda Revolución Francesa".

El concepto de "Segunda Revolución" muestra el temor que para los liberales hispanoamericanos despertaba lo que la Revolución Francesa clásica y, con ella, el pensamiento ilustrado visto ineludiblemente a partir de ella, tenían de posible radicalización en favor de movimientos sociales y políticos incontrolados que pusieran en peligro los objetivos de organización política y de control de las clases bajas, a los que aspiraban los integrantes de las preburguesías nuestras. De todos modos, estos hechos no llegaron a quebrar la categoría historiográfica establecida, la de que la Primera Independencia sudamericana había tenido como modelo la Ilustración en su formulación francesa y la de que esa ideología había sido la que había provisto de elementos "progresistas" a la propia Revolución de 1793, ideología y hecho histórico, que mantuvieron su vigencia como modelos y en tal sentido, como categoría historiográfica.

Por otra parte, el anti-hispanismo inevitable que debía generarse durante las Guerras de Independencia, habría de llevar a equiparar la ideología de los partidarios del dominio hispánico con la escolástica (la expresión de "godos" con la que se motejaba a sus partidarios, españoles europeos o americanos, hace referencia, precisamente, al "medievalismo" de la ideología hispánica) y como consecuencia conduciría a un desconocimiento de la existencia de una "Ilustración Española", que de hecho se había desarrollado sin "revolución", aun cuando influida en su momento, lógicamente, por los hechos revolucionarios franceses. Lo que no deja de ser curioso si se tiene en cuenta no sólo las influencias ilustradas de origen hispánico -basta recordar el vasto movimiento pre-ilustrado generado por los escritos de Feijoo en toda América- sino otro hecho tal vez más notable: el peso que pareciera haber tenido la escolástica en nuestras tierras, mucho más fuerte -según se ha sostenido- que en España durante esa misma época.

Otro tanto ha de decirse respecto de la tradición ilustrada hispanoamericana, la que había tenido sus inicios a fines de la segunda mitad del siglo XVIII. Esta, lo mismo que la española, no fue reconocida como antecedente endógeno, aun cuando de hecho la recepción de la Ilustración Francesa hubiera sido hecha toda ella



dentro de los límites y modalidades que impuso aquella Ilustración, tal como la desarrollaron los teóricos americanos preindependentistas. Deberíamos, tal vez, ser más precisos y afirmar que *esa Ilustración hispanoamericana no fue visualizada en la época*, ni siquiera como un fenómeno histórico dado, y que aun en nuestros días, podríamos decir, no se han generado los estudios e investigaciones suficientes que rescaten la enorme masa de material no debidamente estudiado aún. No sucede lo mismo, en la actualidad, con los estudios sobre la Ilustración Española.

En líneas generales la lucha ideológica fue vista como un enfrentamiento entre un pensamiento tradicional, retardatario, de color medieval y un nuevo pensamiento que venía a quebrar aquella tradición, pero que en su seno ocultaba fuertes temores -que se desocultaron muy pronto- respecto de los alcances de lo innovador y revolucionario.

Lógicamente, los elementos ideológicos que inevitablemente surgieron de la formación escolástica, en particular, de algunos sacerdotes y letrados, salidos de las universidades coloniales, que fueron utilizados para la justificación de los grupos sociales emergentes, fueron asimismo desconocidos y dejados de lado dentro de la historiografía naciente.

## EL ROMANTICISMO

La Primera Independencia se mostró para los liberales románticos hispanoamericanos, en líneas generales, como un hecho de dos caras: una, positiva, conforme con la cual se pensaba en que aquella había logrado sus objetivos, la separación de España y el fin del coloniaje; la otra, negativa, de acuerdo con la cual se miraba la gesta independentista como un hecho épico y heroico, pero, a su vez, como un fracaso.

Por cierto este último punto de vista no fue únicamente propio de las primeras generaciones de pensadores políticos románticos. Los últimos días de Bolívar concluyeron dentro del más negro pesimismo. La Primera Independencia había desatado nudos y no había alcanzado la fuerza necesaria como para reanudar nada: se habían quebrado los lazos con España, pero también se habían debilitado de modo alarmante los lazos que aseguraban una estructura social que, en el fondo, no se deseaba cambiar. Momento ana-

lítico sin propuesta -a ojos de los románticos- de un proyecto sintético. La Ilustración, con su carga explosiva disociadora había tenido un pensamiento “desorganizador” sin que estuviera acompañado de un proyecto orgánico.

En función de esto se acentuaría la visión negativa de la Ilustración, acusada ahora de un “racionalismo” y de un “utopismo” en lo filosófico y de una especie de “jacobinismo esencial” en lo social y lo político. De esta manera, mientras se afirmaba la Ilustración Francesa y la Revolución de 1793 como aquel *cliché* que mencionamos, por otro se le retaceaba todo poder o fuerza constructiva.

Esta línea interpretativa debía llevar, por otra parte, a desconocer los elementos pre-románticos que se dieron dentro de nuestra Ilustración. En tal sentido no podemos olvidar una figura de singular significación, militante en su primera época de los ideales ilustrados y, luego, como un desarrollo que se podría considerar interno de esa misma posición, uno de los más lúcidos exponentes de un pensamiento romántico. Nos referimos a Simón Rodríguez, el maestro que había intentado educar a su discípulo, Simón Bolívar, siguiendo las propuestas del *Emilio*. Rodríguez muestra la complejidad del hecho ilustrado hispanoamericano y su desarrollo intelectual es una prueba de la simplificación con que se han organizado las categorías historiográficas.

Por lo demás, los elementos pre-románticos dados dentro de la Ilustración ya antes de la Revolución Francesa y presentes dentro de la tardía Ilustración Hispanoamericana contemporánea de esa Revolución, no fueron destacados dentro de la historiografía liberal que se impuso en el siglo XIX, en particular, como consecuencia del rechazo de Rousseau por parte de los mismos liberales, atemorizados por las explosivas teorías sobre las que se fundaba la necesidad de una democracia directa.

No es un hecho meramente curioso que esa historiografía liberal del XIX, viniera a ser reforzada en nuestros días por una historiografía “revisionista” y reaccionaria -en algunos de sus exponentes, simplemente, ultra-reaccionaria- que intentó crear una imagen escolástica de la Primera Independencia. La teoría de la vigencia del pacto según Suárez, defendida como la verdadera y, a veces, exclusiva fuente teórica sobre la cual se habrían justificado

las Juntas revolucionarias de la década de 1810, permitía, entre otras cosas, eliminar lo que de revolucionario podría haber tenido el pre-romanticismo como momento propio de la Ilustración: el ejercicio, si no de una democracia directa, por lo menos, de una democracia de tendencia igualitaria y antiestamentarista, aspectos que nadie podrá encontrar en el "pacto" suareciano.

Sobre las posiciones mencionadas antes, surgió la idea de una "Segunda Independencia", que sería caracterizada como una "emancipación mental". Esta exigencia, iniciada por los románticos liberales, se proyectaría más allá de la vigencia histórica del Romanticismo y sería retomada de modo casi constante durante todo el siglo XIX, en particular, y aun más allá, en los escritores positivistas y, luego, los idealistas que les siguieron.

Mientras que la "Primera Emancipación", la de los "ilustrados", tuvo un carácter abiertamente continental y se dio una fórmula propia, hispanoamericana, de lo que fue el cosmopolismo del siglo XVIII, la "Segunda Independencia" tendió a enclaustrar la problemática en el ámbito más limitado de los estados nacientes. De un concepto de "ciudadano", entendido desde la noción de "ciudadanía americana" (la "Patria Grande"), se pasó a una ciudadanía limitada para la cual se comenzó a establecer los marcos jurídicos entonces inexistentes. Al mismo tiempo se produjo un cambio de frente respecto de cuáles eran los factores negativos de los que debíamos independizarnos. No se trataba ya de un enemigo externo, la España metropolitana, sino de un enemigo interno. Para unos, los liberales, ese enemigo estaba representado por las clases sociales bajas en las que predominaban hábitos y tradiciones montados durante los tres siglos de coloniaje, y por ciertos grupos pertenecientes a la clase terrateniente, de espíritu conservador. Se trataba de una España que nos había quedado "dentro", por cierto, una España "goda", "feudal" y "escolástica", no la España liberal ilustrada, ni la liberal romántica posterior. Para los otros, los conservadores, ese enemigo "interno" había sido introducido precisamente por la ideología revolucionaria de origen francés, considerada sin más como jacobina. De todos modos, tanto para unos como para otros, la "Primera Independencia" había sido "ilustrada", para bien o para mal y las clases bajas, también para esa comprensión del proceso -no equivocada en esto- eran las

portadoras de la tradición, asimismo, para bien o para mal, según como se ejerciera el juicio de valor.

Por cierto, los más vehementes teóricos de la "Segunda Emancipación" salieron de las filas del liberalismo emergente, si bien, a lo largo del siglo se acabaron por incorporar dentro de esa problemática grupos conservadores, dentro de respuestas que fueron propias de un eclecticismo que venía impuesto como necesidad de un proceso de modernización exigido por el capitalismo mundial en expansión. El espiritualismo ecléctico, en el que concluyó el Romanticismo en la segunda mitad del siglo XIX, significó el comienzo de la alianza de los grupos dominantes y marcó, a su vez, nuevos límites a la "Segunda Emancipación", limándola en lo que tenía de radical en algunos aspectos, pero dejándola en pie como una necesidad. Confirma lo que venimos diciendo, la difusión, por ejemplo, del programa de inmigración europea, que fue sostenido -salvo raras excepciones- tanto por liberales como por conservadores, como una de las fórmulas más eficaces para lograr nuestra "Emancipación mental".

Frente a la "Primera Independencia", la "Segunda" significó, en líneas generales, una especie de interiorización de la problemática americana en relación con los procesos mundiales. Mientras que la primera, dentro de los matices que le fueron propios, fue -podríamos decirlo- anti-imperialista, la segunda dejó de percibir ese hecho y se dedicó a reconstruir internamente los noveles estados para que pudieran ingresar en la órbita de los nuevos imperialismos portadores, según se entendió, de la "civilización" y del "progreso". La exigencia de "Emancipación mental" que promovió la "Segunda Emancipación", condujo a una verdadera ceguera y la "mentalización" puesta en marcha hizo perder aspectos positivos que había mostrado el pensamiento ilustrado de las Guerras de Independencia. Se afirmó la "ilustración" de las aristocracias independentistas de primera hora, se hizo de ella una categoría historiográfica, mas, para acabar negándole, de hecho, lo que hubiera podido tener de más positivo. Por cierto que esta actitud se encontraba ya como una de las contradicciones claramente visibles entre los mismos hombres "ilustrados" que actuaron durante las Guerras de Independencia. Todos estos hechos no podrían nunca explicarse si olvidáramos que tanto la etapa "ilustrada", como

la posterior "romántica", expresaron ideologías de las clases sociales dominantes, o, tal vez, de una misma clase, aun cuando escindida internamente en fracciones que, de un primer antagonismo, acabaron en una alianza a efectos de poder asegurar el control de las clases explotadas y de asegurarse, en beneficio propio, del ingreso -a cualquier costo- dentro de las formas del capitalismo mundial.

## EL HUMANISMO ILUSTRADO HISPANOAMERICANO

Podríamos avanzar como conclusión, las siguientes posiciones que nos parecen que marcan una línea de trabajo que podría seguirse a propósito de las investigaciones sobre la naturaleza de la Ilustración Hispanoamericana y de la ideología que habría sido propia de la "Primera Independencia".

En primer lugar, consideramos superada la polémica centrada en torno de las figuras de Suárez y de Rousseau y deberíamos decir, respecto de ella, que si bien el filósofo ginebrino no dio la tónica a nuestra Ilustración, en particular en la etapa inmediatamente previa a las Guerras de Independencia, su presencia no puede ser negada. Tampoco puede ser desconocida la influencia de ciertas líneas de la escolástica de la época. Más allá de una Ilustración reducida a Rousseau -que, por lo demás, representó dentro del clima de la *Enciclopedia* formas de una sensibilidad claramente pre-románticas- y de una ideología de la Independencia cuya base estaría en la "Alta Escolástica" del siglo XVII, hay una Ilustración y ella es, para nosotros, la que movió por lo menos, si no a la totalidad de los sacerdotes y letrados, sí a los caudillos de las Guerras Independentistas, y no a los menos importantes.

Mas, esa Ilustración no fue en general la francesa, ni en sus formulaciones enciclopedistas pre-revolucionarias, ni en las propiamente revolucionarias posteriores. Dicho lo cual no pretendemos de ninguna manera negar la presencia de significativos escritores franceses que fueron leídos, asumidos y utilizados. Pero no lo fueron desde la problemática francesa, como es lógico, sino desde la situación concreta hispanoamericana. Dicho de otro modo, esa Ilustración tuvo, como modelo inmediato, la Ilustración Española de la segunda mitad del siglo XVIII e inevitablemente, los desarro-

llos que muestra en nuestras tierras americanas.

Para hacernos una idea aproximada de lo que fue esa Ilustración deberíamos hacer un recuento y una valoración de sus fuentes nutricias. Entre ellas se encuentran los enciclopedistas, como asimismo, los escritores políticos posteriores, contemporáneos de la Revolución de 1793 e inmediatamente posteriores. Pero también se encuentran influencias que provienen de la literatura inglesa -y con mucho peso, por cierto- y norteamericana, dentro de la formulación que en Gran Bretaña y en los Estados Unidos recibió el fenómeno ilustrado. Pero, más allá de este grupo de influencias, deberíamos prestar atención a lo autóctono. A nuestra pre-ilustración, con sus fórmulas típicamente españolas -una vez más debemos recordar a Feijoo- y a la formulación que podríamos considerar como propias del fenómeno en América. Fue nuestra pre-Ilustración y nuestra Ilustración, fenómeno tardío respecto de España y, tal vez, como se ha dicho, más débil, pero tuvo una serie de connotaciones que le fueron exclusivas. Se ha olvidado en todo momento el papel que el sujeto americano ha jugado en el proceso de asimilación de ideologías y doctrinas, que nunca ha sido pasivo. Un tema que nos parece definitorio es precisamente el de la autoafirmación de un sujeto, el español y el americano, que no tuvo un mismo signo. La pre-Ilustración americana fue decididamente autonomistas y en ellas se sentaron las bases para una defensa de lo americano, inclusive, lógicamente, contra España. En función de esto, podríamos afirmar que la Ilustración se incorporó dentro de las tradiciones intelectuales americanas, sobre un "Humanismo americano" que tiene sus raíces en la etapa renacentista y su desarrollo posterior en el barroco. La Ilustración es, desde este punto de vista, un momento de ese Humanismo y posiblemente sea más acertado hablar de un "Humanismo Ilustrado" que de una Ilustración.

Desde ese Humanismo, entendido básicamente como una afirmación de un sujeto histórico, se entiende la respuesta aglutinadora y dialéctica de las diversas influencias ideológicas, tanto de las provenientes de España como de las de otros países europeos y de América. Y desde ese mismo Humanismo puede entenderse la congruencia que se dio entre la tradición de ciertas líneas de la escolástica y el pensamiento moderno. Lógicamente, no de una escolásti-

ca al estilo de la “Alta Escolástica”, la del siglo XVII, sino de una escolástica modernizante y ecléctica.

La historia de las ideas dejará de ser un saber erudito y se pondrá al servicio de actitudes y posiciones dialécticas y, en tal sentido, será algo más que una historia de las ideas filosóficas y será, por tanto filosofía, si la misma es reconstruida desde la problemática teórica del *a-priori* antropológico, es decir, desde la problemática concreta del sujeto americano.

La historia de las ideas debe desplazarse hacia una historia del sujeto de esas ideas y, a su vez, tiene un reto epistemológico, el problema mismo del sujeto. Únicamente desde este enfoque podría asumirse para nuestro mundo latinoamericano la exigencia de aquella “Segunda Independencia” que dejaron planteada, inicialmente, las generaciones románticas.

## APÉNDICE

Simón Bolívar decía a Juan José Flores en su carta escrita con motivo del asesinato de Sucre y refiriéndose a la Revolución de 1830. "La primera revolución francesa hizo degollar las Antillas, y la segunda causará el mismo efecto en este vasto continente. La súbita reacción de la ideología exagerada va a llenarnos de cuantos males nos faltaban, o más bien, los va a completar. Ud. verá que todo el mundo va a entregarse al torrente de la demagogia, y desgraciados de los pueblos! y desgraciados de los gobiernos!". *Correspondencia del Libertador con el General Juan José Flores*. Quito, Pontificia Universidad Católica y Banco Central del Ecuador, 1977, p. 285. Cfr. nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica (Colección Tierra Firme), p. 217, 219 y 249.

Juan Montalvo, hablando de la Comuna de París de 1871 decía que "La historia de la segunda revolución francesa no se ha hecho todavía: por tras del humo de las Tullerías la vista no alcanza lo que ha sucedido en Belleville ni en los funestos patios de la Roquette. . .". *Siete Tratados*, París, Ed. Garnier, s/f Tomo I, p. 91-92.

Respecto del peso de la escolástica dentro de la formación ideológica de la Independencia, cfr. O. Carlos Stoetzer *El pensamiento político de la América Española durante el período de la Emancipación*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, Tomo I, p. 39; 65; 72; 83; 90; 148; 163; etc. y *The Scholastic roots of the Spanish American Revolution*. New York, Fordham University Press, 1979, cap. "The Spanish late Scholastic Foundation of Independence" p. 151 y sgs.

La tesis de que la Ilustración Hispanoamericana fue, respecto de la española, "tardía y débil", es sostenida en el excelente estudio de François Lopez "Ilustración e independencia hispanoamericana", en *Homenaje a Noël Salomon. Ilustración española e independencia de América*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1979, p. 292. En el mismo libro, cabe señalar como otro aporte valioso el estudio de M.Kossok "Notas acerca de la recepción del pensamiento ilustrado en América Latina", p. 149 y sgs.

En nuestro ensayo "Nacionalidades, nacionalidad continental y cultura de nuestra América", publicado en la revista *Tareas*, Panamá, número 50, 1980, p. 65-87, hemos caracterizado la etapa que allí denominamos "Interregno" (1824-1880). Cfr. asimismo nuestro trabajo "Algunas consideraciones sobre el problema de la cultura en nuestra América", en *Latinoamérica. Anuario de Estudios latinoamericanos*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, número 14, 1981, p. 341-346.

Por último, sobre la problemática de la "Segunda Independencia" entendida como "Emancipación mental", cfr. nuestro libro *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, cap. "El valor de la llamada "emancipación mental". p. 63 y sgs.





---

**SIMON BOLIVAR  
Y LAS DOS REVOLUCIONES  
DEL PROCESO DE LA INDEPENDENCIA**

---

## I

Hablar de Simón Bolívar es, para cualquier historiador, un verdadero reto. No cabe duda alguna que fue expresión de su época, pero tampoco nos cabe la menor duda que la excedió. Bolívar es del pasado, de nuestro pasado, pero está presente configurando nuestro futuro. Tampoco cabe dudar de un Bolívar histórico, mas, entre él y nosotros se han ido construyendo sucesivos bolívares. ¿Cuál de ellos es el válido? ¿Cuál de ellos es el que más se aproxima al personaje histórico?

Tal vez tengamos que afirmar como una de las definiciones y posiblemente como una de las más orientadoras para la comprensión de este personaje magno de nuestra historia, que fue un hombre que se excedió a sí mismo. Nada tiene de extraño que haya sido así. Ya sabemos que el ser humano tiene una naturaleza tal que le permite ponerse por debajo o por encima de ella.

Estas palabras podrían hacer creer que vamos a plantear, una vez más, una teoría de Simón Bolívar como héroe. Nada más lejos de nuestra intención, sobre todo si se piensa en lo que desde los románticos se ha entendido por tal. Bolívar no fue el hombre

único enfrentado al destino a empujado por él, personaje mitológico repetidamente extraído de una *Ilíada*, la que se fabricó en este caso, sólo aceptable como mito pero jamás como historia.

Bolívar, personaje, pues, que se excede a sí mismo, que excede a su época, que excede a las diversas imágenes que de él se han ido construyendo. Mas, ¿cuál es el alcance de este hecho? La respuesta sólo podremos darla si nos colocamos en el terreno de la historia concreta y rechazamos y denunciemos todas las formas de historia abstracta desde las cuales se han esbozado tantos bolívares. Entre ellos, por cierto, los de los oficialismos, los bolívares que integraron e integran las ideologías de estado, las que se distribuyen a través de esas formas infecundas de la historia a las que Nietzsche denominó "historia anticuararia" e "historia monumentaria". La una que cree con espíritu fetichista en los objetos que el héroe pudo haber tocado o usado, aun los más triviales e intrascendentes, esos que suelen ocupar vitrinas en los museos; y la otra, la que se siente realizada en el hecho de llenar parques y jardines con bustos, estatuas pedestres y ecuestres y discursos retóricos.

Anticuaristas y monumentaristas, aun cuando no elaboren refinadas teorías acerca de lo que es el héroe y su papel histórico, se mueven, a su modo, dentro de la historiografía de lo heroico. Constituyen posiblemente su nivel más bajo, más ingenuo, más abstracto, aun cuando podríamos afirmar que entre el monumentarista y el historiador que nos habla desde una elaborada teoría del héroe, no hay mucha distancia. Los dos están cometiendo el pecado de la alienación histórica.

Ahora bien, hemos hablado de una historia concreta. ¿Acaso Hegel no entendió que su visión de la historia era la de lo absolutamente concreto? ¿Y no afirmó que lo absolutamente concreto estaba dado en el concepto, como el lugar del reencuentro del Espíritu consigo mismo? Sobre estos interrogantes y a propósito de Simón Bolívar hemos dicho, en alguno de nuestros escritos, que en el caudillo de nuestra primera independencia se produjo el reencuentro, de modo espontáneo, del verdadero sentido del *a-priori antropológico* enunciado y a su vez perdido en Hegel. Mas aun, que Bolívar, con su praxis y con las ideas que constituyen esa misma praxis, se nos presenta invirtiendo la filosofía de la historia imperial de la que el filósofo alemán fue uno de sus más elocuentes

expositores.<sup>1</sup>

No vaya a creerse que pretendemos hacer de Bolívar un filósofo. Sería otra manera de "monumentalizarlo"; no queremos hablar de él ni como "héroe" ni como "anti-héroe". Simplemente diremos que con su praxis liberadora quebró, queriéndolo y no queriéndolo, los universales ideológicos de una Europa conquistadora. De hecho, pues, tenía que suponer -no ya Bolívar en persona, sino todo el gran movimiento de la primera independencia americana- una inversión del discurso opresor, aun cuando ella no alcanzara, en cuanto expresión teórica, la plenitud y riqueza de éste. El hecho de la inversión es una de las pistas para dar con esa historia concreta desde la cual se pueda llevar a cabo la denuncia de la historia abstracta sobre la que se han organizado la casi mayoría de los bolivarismos hasta la fecha.

De alguna manera, sin embargo, dentro de esa historiografía ha sido entrevisto el hecho de la inversión. No podía ser de otra manera en cuanto que todos los grandes movimientos revolucionarios lo han puesto y lo ponen en movimiento. Mas, esa inversión puede ser enmascarada, puede ser ontologizada o, por lo menos, puede ser manipulada jugando con palabras que tanto caben en el discurso del opresor como del oprimido. Y la vía más segura para hacer de la inversión histórica un hecho mítico y de la historia concreta, una historia abstracta, es la de desocializarla, la de hablar de un "héroe" como personaje único y solitario, la de ignorar la problemática de las contradicciones sociales, conjuntamente con la de la propia inserción social del "héroe".

De esta manera sale un Bolívar, héroe de una libertad abstracta o, todavía más absurdamente, una especie de Bolívar "populista" -tal como se ha generalizado en algunas versiones que circulan en nuestros días-, imagen maniquea del bien enfrentado a un mundo de malos y perversos. Nuevos bolivarismos que ocultan la problemática social, que la eluden sistemáticamente, refugiándose

---

1 Cfr. nuestro libro *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981 (Colección Tierra Firme), p. 134-135 y 184. En ese libro decíamos: "La filosofía de la historia que se desprende de los textos bolivarianos, se organiza sobre una fórmula radicalmente distinta de la expresada en el texto hegeliano: en el pensamiento del Libertador no hay que ocuparse "de lo que ha sido y de lo que es", sino de "lo que es y de lo que será". enunciado en el plano concreto de la contingencia de lo histórico"

en la confusa palabra "pueblo", dentro de la que cabe todo y puede también, por eso mismo, no haber nada y haciendo luego, sobre esa misma palabra, máxima expresión de la ambigüedad, una filosofía de la historia con la que se hace gala de un anti-imperialismo tercermundista, con lo que se suma lo ambiguo a lo ambiguo.

Ahora bien, si rechazamos un Bolívar "héroe", tampoco estamos dispuestos a aceptar un Bolívar entendido de modo mecanicista y estrecho como expresión simple de los intereses de su propia clase social, una especie de Bolívar anónimo. Ni una cosa ni la otra.

Reinsertado, pues, en su medio social, con categorías historiográficas que nos abran hacia una historia concreta, surge una imagen del Libertador con la plenitud de su riqueza. Un ser humano de carne y de hueso, transido de contradicciones vividas de modo ciertamente agónico y en un intento permanente de colocarse por encima de sí. Otra vez se nos presenta la imagen de un personaje cuya lucha no fue únicamente contra otros, sino también contra sí mismo -un "sí mismo" que es y no es al mismo tiempo individual- en aquel esfuerzo que a nuestro juicio lo ha caracterizado y que nos lo muestra excediéndose.

Lógicamente no tenemos derecho a idealizar todos estos procesos. No podemos, por ejemplo, hacer del evidente "paternalismo" bolivariano una categoría ético-política que nos permita luego hablar de un "general de los humildes", como se ha dicho, o que nos haga perder de vista el hecho de que en épocas en las que la vida social no es conflictiva, el paternalismo es el modo como se justifica la relación entre el amo y el siervo o el amo y el esclavo; no podemos enunciar a partir de la "liberalidad" suya una de sus virtudes morales más acentuadas- un simple juicio que nos conduzca a explicar lo que, a nuestro parecer, se ha considerado absurdamente como una "reforma agraria"; no podemos tampoco ponernos en actitud de "salvar" la imagen del último Bolívar, el que lanza aquella terrible maldición sobre su propia obra y divide el mundo americano en buenos y perversos, en "hijos" descarriados e ingratos y "padres" ofendidos y despreciados; en "anarquistas", "demagogos" y "multitudes desenfrenadas", frente a hombres "honrados", amantes del "orden" y "patriotas"; en fin, en liberales y libertinos, sostenedores los unos de la libertad y los

otros del libertinaje; no podemos, en fin, desvirtuar sus ideas económicas, inspiradas en la economía política clásica -como buen liberal progresista de su época, enfrentado a residuos de instituciones feudales- en nuestro intento -que no deja de ser plenamente legítimo- de señalar su valiente posición como antecedente de nuestro anti-imperialismo.

No se trata de “salvar” a Bolívar, que tal ha sido la posición de tantos que se han considerado y se consideran “bolivarianos” y que llegan al absurdo de autodenominarse como “nosotros los bolivarianos de verdad”, porque simplemente Bolívar se salva a sí mismo.

¿Por qué no aceptar que el paternalismo era una de las actitudes humanitarias de la clase terrateniente criolla, sobre el que se organizó moralmente la sociedad patriarcal en lo que tuvo de relativamente positivo? ¿Y por qué no afirmar luego que ese humanitarismo le impidió en más de un caso a nuestro Bolívar adoptar una posición política verdaderamente revolucionaria frente a los agudos procesos que le tocó vivir?

Lógicamente que ese paternalismo y esa liberalidad tenían para esa misma clase sus códigos establecidos y con ellos su sentido y límites. Un paternalismo y una liberalidad excesivos se aproximaban peligrosamente a los márgenes de lo permitido y podían presentarse, por tanto, como una amenaza contra la estabilidad de los propios sistemas codales vigentes.

Bolívar, de cuya generosidad y desprendimiento personales no se puede dudar, se aproximó por esa vía a la “subversión”. Sin salirse de los esquemas axiológicos de la clase propietaria que mostraba, como es fácil probarlo, sus propias contradicciones internas, provocó aquel estado en las clases inferiores, como provocó, mediante el ejercicio de aquellas virtudes patriarcales -aun cuando esto pueda parecer extraño- la superación de la misma estructura patriarcal al hacer posibles los primeros intentos de pasar de la mano de obra servil y esclava, a la mano de obra asalariada. Atendiendo a lo dicho debe reinterpretarse el proyecto bolivariano de distribución a sus oficiales y soldados, de tierras confiscadas a los enemigos de la causa americana, como ha de considerarse la política de liberación de la esclavatura negra, como asimismo su lucha contra ciertas formas de explotación servil a la que estaba sometida la po-

blación indígena. No está demás recordar aquí que a comienzos de la Revolución contra el poder español, Simón Bolívar poseía la increíble cantidad de mil esclavos negros en sus haciendas a los que liberó.<sup>2</sup>

Mas, tampoco con lo dicho es suficiente. Aquel paternalismo y aquella liberalidad estuvieron fuertemente condicionados por la emergencia social, consecuencia del hecho mismo de la guerra. El levantamiento de las masas campesinas, de lo que hablaremos luego, coloreó de diversa manera aquellas viejas virtudes y las empujó inclusive a su propia quiebra. Una vez más, las posiciones libertarias -como puede probarse a partir de lo que acabamos de señalar- no son una exclusiva concesión de los hombres que detentan el poder, por magnánimos, liberales o pródigos que sean, sino que son el fruto del acceso a un cierto grado de fuerza social por parte de las clases explotadas.

Y si aquellas virtudes de los amos se quebraron desde sí mismas en el conflictivo proceso de la Independencia, ello no se realizó impunemente, parte, sin duda, del pago de la grandeza. Del discurso "idílico" propio del paternalismo de una sociedad en la que amos, esclavos y siervos vivían pacíficamente integrados, no podía menos que concluirse en el discurso "apocalíptico". De la "bendición" se pasó a la "maldición" toda vez que ambas son actitudes entre las cuales se juega el paternalismo. Aquel discurso, el apocalíptico, marcó justamente los límites de la conciencia patriarcal, vuelta a última hora sobre sí misma, pero destrozada. Era la apertura hacia nuevos tiempos.<sup>3</sup>

---

2 El dato lo tomamos de la obra de José Luis Busaniche, *Bolívar visto por sus contemporáneos*. Segunda edición. México, Fondo de Cultura Económica (Colección Tierra Firme), p. 310. Busaniche transcribe un texto de Gil Fortoul en donde se dice: "Pródigo desde mozo no tardó en derrochar su cuantiosa hacienda. Su liberalidad no conocía límites. A principios de la revolución poseía mil esclavos: a todos les dio la libertad ...".

3 Cfr. nuestro libro ya citado *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, cap. titulado "Del Padre Las Casas a la Guerra del Paraguay", en donde hacemos a grandes rasgos una historia del discurso paternalista y nos ocupamos del "discurso idílico" en Bolívar (p. 214-218). Son ejemplos acabados de "discurso apocalíptico" en Simón Bolívar la "Carta al General Urdaneta", en *Obras Completas*, La Habana, Editorial Lex, vol. II, 1947 y la "Carta al Gral. Juan José Flores", ambas de 1830. Esta última en *Correspondencia del Libertador con el General Juan José Flores*. Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1977, p. 284-287.

Y de la misma manera, de la utopía se pasó a la negación de lo utópico. Lo apocalíptico, en efecto, no da lugar ni siquiera al "no-lugar". De todos modos, la utopía -función básica y axial del discurso político; sin la cual no hay discurso político válido- quedó lanzada como la coronación o acabamiento de un largo proceso cuyas raíces -tal como lo hemos tratado de mostrar en otros ensayos- se encuentran en el amplio y rico desarrollo de nuestro humanismo.<sup>4</sup>

Entre las exigencias de la fracción progresista de la clase hacendaria -la primera en asumir la ideología liberal conjuntamente con los comerciantes de los puertos- y las que venían de los estratos más bajos, los que integraban la plebe ciudadana y sobre todo campesina, movilizadas militarmente, se desarrolla la agónica conducta de esta figura ciertamente asombrosa que fue la de Simón Bolívar.

Planteadas así las cosas corremos sin embargo el riesgo de reducirlo a ser el fiel intérprete o el vocero de su clase, que por un acto de inteligencia, de astucia o, simplemente, constreñido por la necesidad, hacía concesiones a las otras clases cuya alianza le era indispensable para el logro de sus intereses. Mas, si a pesar de ello, es figura ciertamente asombrosa, se debe a que Bolívar con su programa libertario continental excedió esos hechos. Se excedió a sí mismo en lo que se refiere a su propia extracción de clase; excedió las reivindicaciones de las clases oprimidas, asumidas dentro de esquemas axiológicos tradicionales, los que fueron quebrados en cuanto que todo esto estuvo inserto en aquella "inversión" de la que hablamos en un comienzo. Inclusive, desde nuestra perspectiva histórica, se nos presenta excediéndose a sí mismo en el momento trágico de la negación de sí mismo. El Bolívar de la maldición de América, aquél que concluyó declarando que había "arado en el mar", aquél que fue la imagen adorada de todos los reaccionarios que ha habido en nuestra dolorida América, no pudo contra

---

4 Cfr. nuestros trabajos: "La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una *utopía para sí*" en *Revista de Historia de las Ideas*, Segunda Época, Centro de Estudios Latinoamericanos y Casa de la Cultura Ecuatoriana, número 3, 1981. En este ensayo nos hemos ocupado de la posición de Bolívar dentro de las grandes etapas del utopismo latinoamericano; y "Momentos y corrientes del pensamiento humanista durante la Colonia: Renacimiento, Barroco, Ilustración", en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, número 13, 1982.



el otro Bolívar. Era la última voz suya, una voz débil que regresaba a un pasado después de haber dejado sentadas con voz potente las bases del futuro. Era la voz de la utopía magna americana que venía a ser ahogada en un desilusionado anti-utopismo en el que se mezclaban el regreso a los temores y desconfianzas de la aristocracia latifundista y esclavista, con aquella exigencia de unidad que había hecho posible el triunfo militar con el que se quebró la coyunda ibérica. Era, desde otro punto de vista, la pérdida de aquella profundización de la inicial comprensión política de la Guerra de Independencia que le condujo hacia una visión social -la guerra acabó siendo entendida, en efecto, como un hecho social- pérdida que le recondujo nuevamente a un horizonte político ahora elaborado dentro de los marcos de un contradictorio constitucionalismo ecléctico, que para unos era bueno porque de la monarquía hacía república y para otros, porque de la república hacía monarquía.

## II

Pero ya es hora de que nos ocupemos de la cuestión con la que hemos titulado este ensayo: el de las “dos revoluciones” del proceso de la Independencia. No dejará de resultar extraño que se hable de dos procesos revolucionarios cuando la historiografía tradicional sólo nos habla de una revolución independista, aquélla que fue llevada adelante por conductores de ejércitos disciplinados y organizados, que fueron, entre los máximos, Simón Bolívar, José de San Martín, Antonio José de Sucre y Bernardo O’Higgins.

Ahora bien, sucede que al lado de esa revolución se dio otra a la que también se la puede llamar independentista y ante la cual Bolívar -y en general todos aquellos conductores mencionados- habrían de tener posiciones muy claras. Más aun, a partir de esas posiciones, tal como fueron formuladas por el propio Bolívar en 1830, se habría de generar todo un bolivarismo que nosotros catalogamos de modo muy simple y directo como “el bolivarismo que no queremos ser”.

No nos vamos a extender mucho sobre esa otra revolución, ignorada en las historias oficiales, mas no por eso inexistente. Sólo mencionaremos un célebre documento posterior a las Guerras de Independencia en el que, con fórmula precisa y acertada se define-

el hecho. Nos referimos a un texto del *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento. "Cuando un pueblo entra en revolución -dice- dos intereses opuestos luchan al principio: el revolucionario y el conservador; en nosotros, se han denominado los partidos que los sostenían, patriotas y realistas. Natural es que después del triunfo, el partido vencedor se subdivida en fracciones de moderados y exaltados. . . Pero, cuando en una revolución, una de las fuerzas llamadas en su auxilio, se desprende inmediatamente, forma una *tercera entidad*, se muestra indiferentemente hostil a unos y a otros combatientes (a realistas o patriotas), esta fuerza que se separa es *heterogénea*; la sociedad que la encierra no ha conocido, hasta entonces, su existencia, y la revolución sólo ha servido para que se muestre y desenvuelva".<sup>5</sup>

Sarmiento nos habla de esa "tercera entidad" a propósito de José Artigas y las montoneras que levantó en contra de las dos fracciones en pugna en la Banda Oriental del río de la Plata. Bolívar y sus jefes conocieron este mismo hecho. En efecto, si los llaneros de Boves fueron primero "realistas" y luego, con Páez y el

---

5 Domingo Faustino Sarmiento. *Facundo*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, p. 66, 68 y 93. Sarmiento se refiere a la población campesina mestiza en general la que vivía en las "campañas" pastoras del Río de la Plata.

El texto de Sarmiento muestra un interesante paralelismo con uno de Simón Bolívar, de la "Carta de Jamaica" del 6 de septiembre de 1815: ". . . nuestra división no es extraña, -dice allí- porque tal es el distintivo de las guerras civiles formadas generalmente entre dos partidos: *conservadores* y *reformadores*. Los primeros son, por lo común, más numerosos, porque el imperio de la costumbre produce el efecto de la obediencia a las potestades establecidas; los últimos son siempre menos numerosos, aunque más vehementes e ilustrados. De este modo la masa física se equilibra con la fuerza moral, y la contienda se prolonga. . . Por fortuna, entre nosotros, la *masa* ha seguido a la *inteligencia*" Simón Bolívar, *Escritos políticos*. Madrid, Alianza Editorial, Tercera edición, 1975, p. 83.

Lógicamente en aquella "tercera entidad" que menciona Sarmiento también se encontraba la población negra de todo el Continente, población que tan particular importancia tuvo dentro de los ejércitos bolivarianos. Ildefonso Gutiérrez Azopardo en su *Historia del negro en Colombia* (Bogotá, ed. Nueva América, 1980), dice: "El negro en las guerras de independencia no fue realista ni patriota; simplemente corrió tras la realización del proyecto que había acariciado durante tres siglos: la libertad. De aquí que cambiara con tanta facilidad según que uno u otro le ofreciera con más seguridad lo que él deseaba obtener. . ." (p. 80-81).

Bolívar en el texto que hemos transcrito señala el enfrentamiento entre "conservadores" y "reformadores", los mismos a los que Sarmiento denomina "conservadores" y "revolucionarios" y que nos aclara que eran los "realistas" y los "patriotas". Frente a ellos aparece Bolívar señalando la "tercera entidad": la "masa", la que "por fortuna" ha seguido a los "reformadores", pero que antes había seguido a los "conservadores"

mismo Bolívar, "patriotas", se debía a que, en el fondo, no eran ni una cosa ni la otra. Eran una clase social oprimida que buscaba una bandera que fuera expresión de sus reivindicaciones y que era, por eso mismo, como dice Sarmiento, una "tercera entidad", desconocida hasta ese momento como fuerza social y además, "heterogénea" respecto de una sociedad que, sin embargo, la contenía.

Aquellos gauchos orientales y estos llaneros venezolanos, promovieron, al lado de otros incontables movimientos surgidos del campesinado, la llamada "segunda revolución" o la "otra" revolución de Independencia. Y es importante notar que si bien oficialmente la Revolución fue dada por concluida en Ayacucho, en 1824, el espíritu revolucionario de las masas populares se prolongó mucho más allá y bien podríamos decir que, con sus variantes epocales y regionales, abarcó la totalidad del siglo XIX. Y de la misma manera podríamos agregar que si aquella "tercera entidad" recién fue tenida en cuenta y aprovechada como factor histórico-social al producirse los primeros enfrentamientos armados contra los partidarios de la colonia española, sus manifestaciones venían de mucho más atrás. Y así como la revolución de los caudillos de la clase terrateniente -a la que perteneció Bolívar- tuvo su etapa preparatoria en todo el movimiento autonomista anterior a 1810, la "revolución popular" venía expresándose en alzamientos campesinos y puebladas a lo largo de todo el agitado siglo XVIII.

Ahora bien, si en lo más heroico de las guerras contra el poder español se produjo una unificación de voluntades y los caudillos surgidos de los dueños de la tierra pudieron movilizar las masas del campesinado enfervorizándolas con los ideales de una patria independiente y soberana, este hecho no fue nada más que pasajero. Antes y después de aquellas guerras la sujeción y control del campesinado fue necesidad imperiosa que se llevó a cabo por otras vías, concretamente, las de la represión social. En efecto, el enfrentamiento de la aristocracia latifundista criolla con el aparato estatal español, anunciador de las inmediatas guerras de independencia, no fue llevado adelante -según nos dicen Willington Paredes y Hugo Anas- mientras no estuvieron sofocados los levantamientos indígenas, otra de las manifestaciones de aquella difusa "tercera

entidad” de la que hablara Sarmiento. <sup>6</sup>

Y una vez concluidas las guerras de Independencia, con el triunfo de las clases propietarias del suelo y de la comercialización de sus frutos, los ideólogos de éstas comenzarán a hablar de la necesidad de una “segunda independencia”, la que para casi todos ellos consistió, crudamente, en una verdadera guerra social-política, económica y hasta pedagógica- contra las clases inferiores que habían hecho de carne de cañón en la lucha contra el poder español.

No puede ignorarse la importancia decisiva que en la conducta militar de Simón Bolívar tuvo aquella “tercera entidad”, lo mismo que respecto de sus ideas políticas. Los llaneros le hicieron ver la cara verdaderamente social de las guerras contra España y le hicieron abandonar el criterio estrechamente político-característico de los ilustrados- con el que se había intentado justificar, inicialmente, las acciones armadas contra el poder colonial. Esos mismos llaneros y todas las otras masas de campesinos movilizadas en el inmenso Continente, le afirmaron en la necesidad de establecer un “igualitarismo”, que era precisamente reclamado por aquéllos en función de un “espíritu democrático” propio de las “clases inferiores” tal como el mismo Bolívar lo reconocía y lo decía. <sup>7</sup>

Otro aspecto que nos parece importante comentar es el

---

6 Willington Paredes y Hugo Arias P. “Crisis colonial y proceso de independencia en el Ecuador”, en *Segundo Encuentro de Historia y Realidad económica y social del Ecuador*. Cuenca, Instituto de Investigaciones Sociales, 1978, tomo I, p. 48. Estos autores dicen, en el lugar citado: “Las clases dominantes serranas, la aristocracia, no comienzan sus escaramuzas con la burocracia española. . . sino luego de que juntos, unidos (aristocracia criolla y burocracia española), han ahogado en sangre los levantamientos indígenas contra la explotación y los tributos, especialmente luego del más fuerte y mejor organizado de Guamote y Columbe. . .”, alzamiento de 10.000 indígenas que se produjo en 1803.

7 Nos referimos al texto de la muy citada carta al Gral. O’Leary del mes de septiembre de 1830 (?). Cfr. José Luis Busaniche, *Bolívar visto por sus contemporáneos*, ed. cit., p. 295-296. Por cierto que la respuesta de Bolívar se movió dentro de los esquemas de la democracia formal y el igualitarismo con el que pensaba que se podría satisfacer la exigencia de participación democrática de las masas, no pasó de ser una cuestión legal que partía del supuesto de la sujeción y control previos, dentro de un estado de derecho de inspiración liberal-burguesa, de esas mismas masas. De todas maneras, si se tiene en cuenta la estamentación social proveniente de la colonia, organizada sobre el principio de la desigualdad real y jurídica, la postulación de la igualdad jurídica como paso de aproximación hacia la igualdad real, aunque utópica, o tal vez por eso mismo, era revolucionaria.

que se refiere a la ideología de las "dos revoluciones". Mientras la de las clases propietarias se organizó a la larga -superados sus propios desencuentros internos- sobre la base del pensamiento liberal (en particular en relación con los principios de la llamada economía política clásica) y puede, por eso mismo, ser llamada "revolución liberal", la otra, la "revolución popular", dependió de las ideologías de las clases dominantes. No tuvo, por eso mismo, una ideología que pueda ser considerada como propia, lo cual fue un factor más para que esta revolución descoyuntada, esporádica y casi siempre ocasional, se desdibujara históricamente y, sobre todo, la desdibujaran.

Mas, si no tuvo una ideología "propia", ello no significó que no hiciera un uso propio de la ideología vigente en las clases dominantes y que le venía impuesta. Así lo entendió el propio Simón Bolívar cuando afirmó que el verdadero símbolo del alzamiento campesino capitaneado por esos grandes de América, los curas Hidalgo y Morelos -otro caso típico de la llamada "tercera entidad", enfrentada a "godos" y "patriotas"- era la Virgen de Guadalupe, la misma imagen que habían impuesto a la masa indígena los colonizadores españoles y sus hijos.<sup>8</sup>

Quisiéramos insistir sobre este hecho de la apropiación discursiva que nos parece de la mayor importancia dentro de la historia de los procesos de liberación de América Latina. Si algunos

8 La referencia a la Virgen de Guadalupe se encuentra en la "Carta de Jamaica" del 6 de septiembre de 1815, en *Escritos políticos* de Simón Bolívar, ed. cit., p. 82-83.

El hecho de las "dos revoluciones" se dio lógicamente en diversos niveles y con diversos grados de profundidad. Así López Cámara reconoce en México "dos movimientos criollos", uno de la aristocracia, con objetivos exclusivamente políticos y otro el de las "clases medias", de carácter revolucionario y de sentido social. Cfr. Francisco López Cámara. *La génesis de la conciencia liberal en México*. México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1977. "Reflexión segunda", p. 200 y sgs. Por su parte Abelardo Villegas nos habla de la "revolución popular" de Hidalgo y Morelos, enfrentada a criollos y gachupines, es decir, patriotas y godos, típica "tercera entidad" Cfr. *La filosofía de la historia política de México*. México, Ed. Pormaca, 1966, p. 80-81

El esfuerzo de "realistas" y "patriotas" por atraer a su causa al campesinado e impedir que jugara el papel de "tercera entidad" con lo que se convertía en un peligro para revolucionarios y contrarrevolucionarios, explica tanto la conducta de Boves como la de Bolívar. Laureano Vallenilla Lanz dice del sanguinario Boves, a quien muchos de sus contemporáneos sólo le atribuyeron pillaje y anarquía "Redimio los esclavos de la servidumbre y fue el primero en comenzar la igualdad de las castas elevando a los zambos y mulatos de su ejército a las altas jerarquías militares." *Utopismo democrático*. Caracas: Tipografía Universal, 1929 p. 122

puntos de coincidencia se dieron entre los dos procesos revolucionarios de Independencia, uno de los más significativos fue justamente el que puede denominarse de la “inversión” del discurso. Las masas campesinas mostraron una conducta respecto del discurso opresor de las clases propietarias, que fue equivalente a la conducta de Bolívar respecto del discurso opresor colonialista europeo y norteamericano.

La historia de las aproximaciones y alejamientos de esas dos líneas de decodificación es, sin más, la de la trágica historia personal del propio Simón Bolívar, a quien atemorizaron tanto la “tercera entidad” fuera de control, es decir, como “tercera entidad”, cuanto los caudillos locales que la manipularon a su favor dentro de la ya desatada guerra civil que comenzó abiertamente a partir de 1830.

De todas maneras, la fórmula quedó enunciada y el proyecto dibujado: liberación interior de las clases oprimidas, como meta de la “revolución popular”, y liberación continental de nuestras naciones respecto de las formas diversas de la opresión internacional, como colonialismo, como neo-colonialismo o como imperialismo, todo ello como meta de la “revolución liberal”, tal como la entendió personalmente Simón Bolívar, poniendo en crisis la misma connotación de “liberal” con la que no podemos menos que denominarla.

### III

Cabría que nos preguntáramos, ya para terminar, si el hecho histórico al que hemos denominado de las “dos revoluciones” ha determinado la elaboración de los sucesivos bolivarismos.

La respuesta, en particular para lo que se podría considerar como una línea historiográfica tradicional, debería ser afirmativa. Todo pareciera ser como si los peligros sociales y políticos de aquella “tercera entidad” se hubieran mantenido y se mantuvieran vigentes y su temible revolución en marcha.

En verdad, los bolivarismos, vistos desde este ángulo, muestran las diversas formas posibles del “discurso paternalista”, las que van desde un “paternalismo violento”, hasta formas mitigadas, autodenominadas “fraternalismos” o con otras expresiones equiva-

lentes y que, teniendo en cuenta sus posiciones políticas, se mueven entre la apología de la dictadura como mal necesario y las diversas fórmulas de los llamados “populismos”.<sup>9</sup>

En este sentido hay una verdadera línea de continuidad entre el bolivarismo tal como se dio -con excepciones, por cierto- entre los ideólogos positivistas y muchos de los cultores actuales de la figura social y política de Simón Bolívar, próximos a la última de las posiciones que señalamos antes, o abiertamente dentro de ella. El paternalismo vendría a ser por este motivo una especie de común denominador.

A lo dicho se ha de agregar la pervivencia de la doctrina del “héroe” cuya valoración hicimos en un comienzo. En efecto, las tesis que se sintetizan en la conocida fórmula del “gendarme necesario” (incluyendo entre ellas la de los “hombres representativos”) constituyen una versión de la vieja doctrina del héroe tal como fue reelaborada por los positivistas en general.

La mayoría de los escritores que militaron en el positivismo y que adoptaron posiciones conservadoras antipopulares o “paternalistas violentas”, fueron a su vez herederos de los grandes ensayistas post-románticos en los que se llevó a cabo la elaboración de un bolivarismo semejante. Baste recordar el significativo caso de Juan Montalvo que nos dejó una pintura romántica del “héroe” en su estudio sobre Bolívar incluido en sus *Siete Tratados*, que compatibiliza de modo total con su doctrina del “genio” desarrollada en la misma obra. Se trataba de un héroe de la “libertad”, enfrentado a la “anarquía”, que en defensa de esa misma libertad habría de hacerse dictador de su propio pueblo y cuyas “profecías” apocalípticas se han cumplido. Este es el Bolívar que rige luego las páginas de *Las Catilinarias*, obra que pareciera queremos mostrar, entre otras cosas, el modo cómo han tenido cumplimiento “en mal nuestro y por nuestra culpa” aquellas profecías funestas.<sup>10</sup>

9 El tema del “paternalismo violento” y el “paternalismo populista” del siglo XIX, como formas discursivas, lo hemos tratado en nuestro libro ya citado *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, p. 235. En esa misma obra hemos definido el “paternalismo” de Domingo Faustino Sarmiento como “violento” y el de Juan Bautista Alberdi, en su etapa juvenil, como “populista”. Al respecto véanse las páginas 247 y 249-253 (Sarmiento) y p. 220-221 y 246-249 (Alberdi).

10 Juan Montalvo. “Los héroes de la emancipación de la raza hispanoamericana”, en *Siete Tratados*. Bensanzón, Imprenta de José Jacquin, 1882, tomo II y *Catilina-*

Bien es cierto que los positivistas enriquecerían, en algunos casos, la imagen del Bolívar histórico con algunas consideraciones de carácter social. El libro de Laureano Vallenilla Lanz, *Cesarismo democrático*, es en este sentido uno de los ejemplos más notables. A pesar de esta importante presencia de lo social, sin embargo, al mantenerse la comprensión del “hombre representativo” como “necesario” (tesis a través de la cual mantienen los positivistas el viejo providencialismo), se prolongaba la doctrina romántica del héroe y se seguía haciendo, por eso mismo, historia abstracta.

Si tenemos en cuenta que dentro de la historia de las formas diversas del paternalismo, sus manifestaciones atemperadas no hacen sino ocultar, muchas veces, el espíritu opresivo y autoritario -en cuanto que el “buen padre” también puede y, más aun, debe, castigar al “hijo” desobediente, levantisco y desagradecido- nada más aleccionador que concluir estas páginas haciendo una revista de ese “bolivarismo que no quisiéramos ser”, en una de sus formulaciones más crudas, la de los positivistas de fines del siglo pasado y comienzos del presente. <sup>11</sup>

Laureano Vallenilla Lanz, entre muchos de los aciertos que tiene en su siempre interesante libro al que ya hemos citado, plantea toda la cuestión justamente sobre el hecho de las “dos revoluciones” y los caudillos u “hombres representativos” de ambas: “Bolívar fue, y así lo reconoce hoy todo el mundo -nos dice- el más alto representante de la causa general de la Emancipación americana. En él se refundieron, se encarnaron las ideas, las tendencias, las ambiciones, los ideales de la elevada clase social, de la aristocracia colonial que inició la revolución en todo el Continente. En Venezuela -agrega a continuación, como contraparte de lo

---

*rias*, París, Editorial Garnier, tomo II, p. 211. En este pasaje dice hablando del último Bolívar: “. . . si sus labios se abrieron en sus últimos días, fue para máximas de sana moral, o para profecías que se han cumplido en mal nuestro y por nuestra culpa”.

11 El paso del “griterío”, como expresión directa de la opresión, hacia formas discursivas opresivas organizadas sobre la “palabra”, lo hemos tratado en *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, ed. cit., cap. “Desde el Padre Las Casas hasta la Guerra del Paraguay”. En esa misma obra sostenemos que la “palabra fraternal” suele ser ocultante del “griterío” y en tal caso una forma más del discurso opresor. Por último nos parece pertinente recordar aquí que a nuestro juicio la “historia mundial” tuvo sus inicios en el momento en el que se le puso sordina al “griterío” y éste comenzó a sonar como “palabra”. Cfr. la obra mencionada, p. 211 y 242.



anterior- como en muchos otros países de nuestra América los hombres representativos, los exponentes genuinos de las masas populares sublevadas, fueron de otro carácter: surgieron de las entrañas profundas de la revolución cuando la anarquía, removiendo-se las más bajas capas sociales, abrió a los más valientes el camino de la ascensión militar y política, acogiéndose instintivamente a la causa que habían proclamado los nobles, y que en definitiva era la que convenía a sus intereses y a sus naturales ambiciones de predominio; porque la restauración del régimen colonial -concluye diciendo- traía como consecuencia necesaria e ineludible la antigua jerarquización, la superposición de clases y de castas que de nuevo sometería las clases bajas a la misma situación de inferioridad en que habían vivido".<sup>12</sup>.

Es decir que Bolívar representaba los intereses de la aristocracia latifundista criolla, pero, como jefe revolucionario de alguna manera vino a ser representante, asimismo, de los otros estamentos sociales, los que integraban la plebe. La contradicción entre los "que tenían algo que perder", la clase propietaria que detentaba el poder económico y luchaba por la consecución del poder políti-

12 Laureano Vallenilla Lanz. *Cesarismo democrático. Estudios sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela*. Segunda edición corregida y notablemente aumentada. Caracas, Tipografía Universal, 1929, p. 198-199.

Vallenilla transcribe algunos textos ciertamente importantes para la investigación de la llamada "tercera entidad" de que hablaba Sarmiento. No podemos dejar de transcribir aquí uno de 1814 en el que un testigo de la época dice: "Boves ha logrado reunir, como que convida a todo género de desorden, al pie de diez o doce mil zambos y negros, los cuales pelean ahora por destruir a los criollos blancos, sus amos; poco después partirán a destruir a los blancos europeos que también son sus amos, y de cuya muerte les viene el mismo beneficio que de la de los primeros" (p. 134).

A pesar de las agudas observaciones sociales que ofrece el clásico y discutido libro de Vallenilla, tal como lo hemos afirmado se queda en el nivel de la historia abstracta, no sólo por la presencia de la doctrina del héroe, sino también por el hecho de que lo social queda resuelto en lo psicológico y la sociología en una "psicología de los pueblos" o mejor tal vez, en este caso, de las "multitudes". Sobre este tema cfr. nuestro trabajo "Los comienzos del pensamiento social y los orígenes de la sociología en el Ecuador", párrafo titulado "Los antecedentes hispanoamericanos y europeos de la psicología de los pueblos", en el libro de Alfredo Espinosa Tamayo *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano*. Quito, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, 1979 (Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 2).

Sobre Vallenilla Lanz, cfr. el artículo de Clara Marina Rojas: "El positivismo de Laureano Vallenilla Lanz y la tesis del gendarme necesario", en *Argos*. Revista de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Simón Bolívar. Caracas, número 2, 1981.

co y los intereses de una plebe en un agitado proceso de ascenso social, marca la contradicción que vivirá el propio Bolívar y que le habrá de llevar, perdido el control sobre esas masas, de ser caudillo de la libertad, a transformarse -justificadamente según Vallenilla Lanz- en un gobernante del orden e inclusive de un orden impuesto dictatorialmente. De su lucha libertaria contra las últimas expresiones de la monarquía absoluta borbónica, pasaría a la puesta en práctica de los viejos ideales del despotismo ilustrado que había justificado a aquella misma monarquía.

Este último Bolívar será, pues, el que habrá de servir para la formulación del bolivarismo de los positivistas, para quienes las categorías de "orden" y de "seguridad", en relación con la propiedad privada individual, habrían de ser las fundamentales. Acabar con la larga, descoyuntada y sinuosa línea de la revolución popular e instalar, de una vez para siempre, el estado fuerte al que aspiraban. De ahí que Bolívar se convierta en un profeta cada vez que la clase propietaria se siente poseída por el temor del ascenso social de una plebe que acarrea los riesgos del ejercicio del poder político por parte de esta misma.

Alcides Arguedas, otro de los positivistas de la época, en su conocido libro *Pueblo enfermo*, espantado por el crecimiento del poder de lucha de los mineros bolivianos por sus reivindicaciones y la generalización entre ellos de ideologías del proletariado, dirá con palabras angustiadas: "No hay fe en América, ni entre los hombres ni entre las naciones. Los tratados son papeles; las constituciones, libros; las elecciones, combates; la libertad, anarquía y la vida, un tormento. Así decía -acota luego- Bolívar con dolorido y profético acento. Desengañado de su obra, entristecido por haber precipitado la liberación de pueblos de composición casi primitiva, tarde ya, cuando todo remedio era poco menos que imposible y las turbas, ebrias de efímera gloria, se conceptuaban inmensamente superiores, capaces, conscientes, vio el héroe máximo que había, "arado en el mar" y cometido un grave error al excitar el entusiasmo bélico de las masas ignaras y poco dispuestas a gobernarse bien o regularmente siquiera. Y arrepentido, decepcionado, escribe, algunos días antes de morir, estas tremendas palabras que, como las de Cristo, se han cumplido al pie de la letra:

La América es ingobernable; los que han servido a la revolución, han arado en el mar. La única cosa que se puede hacer en América es emigrar. Estos países caerán infaliblemente en manos de la multitud desenfadada para pasar después a la de tiranuelos imperceptibles, de todos colores y razas, devorados por todos los crímenes y extinguidos por la ferocidad. Si fuera posible que una parte del mundo volviera al caos primitivo éste sería el último período de la América.

Es -sigue diciendo luego de la cita transcrita- el vidente que anuncia. Los pueblos constituidos por el potente esfuerzo de su brazo y de su genio han caído en manos de multitudes bárbaras, de tiranuelos surgidos en momentos de convulsión guerrera, animados, la generalidad, de pasiones violentas e incontenibles deseos de lucro, ganancias y dinero. Todos los pueblos de la América Morena -concluye- los tienen. . . .<sup>13</sup>

El discurso claramente apocalíptico del último Bolívar, resultaba ser el testamento definitivo para una clase social, tal el caso de la aristocracia "blanca" boliviana de la que era vocero Arguedas y le servía, a su vez, para la reformulación de su propio discurso apocalíptico.

¿Qué puede extrañar que Vallenilla Lanz encontrara que Alcides Arguedas había hecho no sólo un análisis acertado de la realidad boliviana y latinoamericana, sino que había propuesto, además, la única solución aceptable políticamente? "Arguedas -dice Vallenilla- el más sincero, el más honrado, el más perspicaz de los historiadores y sociólogos bolivianos, clama desde las páginas de su libro *Pueblo enfermo* por la aparición de un Hombre que salve a su patria de la funesta influencia de los semi-letrados, de los principistas que hasta ahora no han hecho sino mantener el país en la anarquía".<sup>14</sup> Un "Hombre" providencial, escrito así, con mayúscula, que vendría a "salvar" a la clase propietaria, la clase del orden, la única clase "culto", de la actividad demoledora de un

<sup>13</sup> Alcides Arguedas. *Pueblo enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos hispanoamericanos*, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar 1959, tomo I, p. 538 Cfr. el análisis que hemos hecho de esta obra de Arguedas en nuestro libro ya citado sobre *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, ed. cit., p. 254-258.

<sup>14</sup> Laureano Vallenilla Lanz, obra citada, p. 229.

personaje político, el “demagogo”, al que se responsabilizaba de azuzar a las masas del campesinado y del proletariado de las minas.

Como consecuencia, dentro del bolivarismo de estos intelectuales se habrá de generar una revisión del pasado histórico latinoamericano y una apología de todos los gobiernos fuertes, despoticos y tiránicos, fueran ellos “liberales” o “conservadores”, “unitarios” o “federales”. La cuestión aparece colocada por encima de la vieja oposición de los clásicos partidos políticos que ahora son vistos por los positivistas como fracciones de una misma clase social, la propietaria, enfrentada al poder de la siempre temida y despreciada plebe y a los sucesivos renacimientos de la “revolución popular”. Si nos atenemos a lo que dice el mismo Vallenilla Lanz, fueron “bolivarianos”: Juan Manuel de Rosas, en la Argentina; José Antonio Páez, en Venezuela; Gaspar Rodríguez de Francia, en el Paraguay; Gabriel García Moreno, en el Ecuador;<sup>15</sup> Ramón Castilla, en el Perú; Diego Portales, en Chile; Porfirio Díaz, en México, todos ellos “bolivarianos” en cuanto expresarían una interpretación correcta del pensamiento político del Libertador, como los “gendarmes necesarios de países naturalmente “democráticos”, pero sólo gobernables por “césares”.

“Desde la Argentina hasta México -afirma Vallenilla Lanz- ningún pueblo de América se ha sustraído a la Ley Boliviana (entiéndase “bolivariana”). Desde Rosas bajo cuyo despotismo sanguinario se unificó la gran República del Plata, hasta Porfirio Díaz, que dio a su Patria los años de mayor bienestar y de mayor progreso efectivo que recuerda la historia”.<sup>16</sup>

Y por supuesto, esta afirmación se apoya en las ideas de otro positivista latinoamericano, el que junto con el argentino Carlos Octavio Bunge tal vez sea uno de nuestros más violentos racistas, el mexicano Francisco Bulnes. Este se le presenta a Vallenilla

---

15 La valoración “bolivariana” de García Moreno que hay en Vallenilla Lanz le lleva a este mismo autor a criticar a Juan Montalvo por su lucha contra los tiranos. “Juan Montalvo -dice- el más brillante de sus apóstoles (se refiere a los “principios radicales” del liberalismo), arcaico en literatura y jacobino en política, purista castellano y demagogo a la francesa, llegó a alcanzar una poderosa influencia en las jóvenes generaciones de casi toda nuestra América, hasta lograr con su dialéctica formidable adular la personalidad histórica de García Moreno. . .” (p. 237).

16 Laureano Vallenilla Lanz, obra citada, p. 258.

como otro “bolivariano” auténtico, a pesar de que en su libro *El Porvenir de las Naciones Hispanoamericanas* consideraba el escritor mexicano que Bolívar había sido un “gran inocente” porque había creído en la posibilidad de la unidad continental. En disputa con César Zumeta y la prédica de éste en favor del ideal bolivariano de la unidad de nuestros países, afirmaba Bulnes que la heterogeneidad racial lo haría imposible, a la vez que proponía para cada una de las naciones nuestras un gobierno autocrático en manos del “dictador necesario”. Los términos del “bolivarismo” de Bulnes quedan expresados en estas palabras suyas que Vallenilla Lanz transcribe: “La más urgente necesidad de México, es que surja un Mussolini, o un Primo de Rivera, o, en último caso, otro Porfirio Díaz, para acabar con la mentira democrática, con la mentira socialista, con la mentira del hombre sin patria, sin personalidad sin “yo”, formando parte de un rebaño universal explotado por una coalición de crapulosos vividores”.<sup>17</sup>

No son distintos los planteos que, por su parte, hacía Alcides Arguedas, admirador de Hitler y de la Alemania nazi, a la que pone como modelo de “orden” y de Benito Mussolini, de quien llega a decir que es un “dios de magnífica fe, que tienen sus mártires, sus confesores y sus héroes”.<sup>18</sup>

En todos estos escritores y otros que podríamos citar, el bolivarismo se resuelve en un discurso de tipo apocalíptico, prolongación de aquella trágica y sombría declaración del último Bolívar que leímos transcrita por Arguedas, y en una propuesta de un gobierno de fuerza, al que unos llaman “cesarismo democrático”, otros, del “dictador necesario”, otros del “gendarme necesario”, otros del “tirano honrado”, otros, en fin, del “despotismo civilizador”, etc. En todos, con matices, por cierto, una sociología determinista, resuelta en una vulgar psicología de los pueblos de corte claramente racista, regida por la categoría del temor y del odio -claramente como odio de clase- contra la población de los estratos sociales inferiores, la antigua “plebe” que, al parecer, habría que-

---

17 Francisco Bulnes. *El porvenir de las razas hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y de los Estados Unidos*. México, Imprenta de Mariano Nava, 1899, p. 125; 128 y Vallenilla Lanz, obra citada, p. 259 nota.

18 Alcides Arguedas. Obra citada, p. 1125

dado como una levadura amenazante y siniestra desde las guerras de Independencia.

Ya vimos que Arguedas hablaba de nuestra "América Morena" como de un ente negativo y peligroso. Carlos Octavio Bunge, dentro de esa misma línea de los positivistas de nuestro siglo con la que se construyó el "bolivarismo" que estamos comentando, dirá en su libro *Nuestra América* que ". . . si el mulato representa en la sociedad hispanoamericana la Envidia ferozmente desquiciadora, el indio mestizo significa la no menos desquiciadora Consunción. Impuros ambos, ambos atávicamente anticristianos, son como las dos cabezas de una hidra fabulosa que rodea, aprieta y estrangula entre su espiral gigantesca, una hermosa y pálida virgen: ¡Hispano-América!" Y páginas más adelante lanzará su tristemente célebre "bendición": ". . . el alcoholismo, la viruela, la tuberculosis, ¡benditos sean! . . ." pues gracias a ellos se ha diezmado "a la población indígena y africana" y se ha logrado la "depuración de los elementos étnicos".<sup>19</sup>

#### IV

¿Es éste nuestro bolivarismo? Fue Bolívar lo que esos escritores vieron y propalaron? Felizmente para la historia de nuestros pueblos la figura de Simón Bolívar, con sus grandezas y sus miserias, elementos inevitables de la condición humana, está por encima de ese "bolivarismo".

Y si en él hubo momentos de renuncia, momentos de negación de su propia obra, esos mismos momentos fueron en él más grandes, más trágicos, más plenos de significación. Domingo Faustino Sarmiento en su *Facundo* nos decía: "Bolívar, el verdadero Bolívar, no lo conoce aún el mundo, y es muy probable que -agregaba- cuando lo traduzcan a su idioma natal, aparecerá más sorprendente y más grande aún".<sup>20</sup> Pues bien, aquel "desconocido" sigue de alguna manera siéndolo y siempre habrá motivo para profundizar en su naturaleza volcánica en la que se concentraron los

19 Carlos Octavio Bunge. *Nuestra América (Ensayo de psicología social)* Séptima edición. Madrid, 1926, p. 160 y 172.

20 Domingo Faustino Sarmiento. *Facundo*, edición citada, p. 18.

ideales, las pasiones, las esperanzas, los entusiasmos y los odios de una generación americana.

Y nos animaríamos a decir que Bolívar, como todo hombre que lleva adelante una obra como la suya, fue excedido por su propia obra. No puede ser esto entendido como una inculpación. A los que debemos culpar es a todos aquellos que con su cerrada posición frente a un mundo que lucha por la liberación de las clases sociales oprimidas y los pueblos sometidos, en una lucha que es ya secular, lo rebajaron y lo colocaron más atrás de lo que fue aquella obra, que como acabamos de decirlo, lo excedió. Mas, en eso está su grandeza y desde esa visión tenemos que plantear nuestro bolivarismo, el Bolívar al cual tenemos derecho.



---

**SIMON BOLIVAR:  
¿ILUSTRADO O ROMANTICO?**

---



## ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LOS ALCANCES DE LA INTEGRACION LATINOAMERICANA PROPUESTA POR EL LIBERTADOR.

Es lugar común dentro de la historiografía de las ideas afirmar que los guerreros de la Independencia militaron ideológicamente dentro del movimiento de la Ilustración. Es asimismo bastante general la afirmación de que ellos llevaron a la práctica los grandes ideales de la Revolución Francesa, lo que vendría a confirmar aquella posición mental señalada. Estas tesis tienen, por cierto, su buena parte de verdad, mas, han llevado a desconocer aspectos y posiciones que escapan a generalizaciones que, como las mencionadas, son harto peligrosas dentro de las investigaciones históricas. Hay, en efecto, dentro de la misma Ilustración europea, una línea que podríamos denominar atípica, uno de cuyos representantes más notables ha sido Juan Jacobo Rousseau, el que ha sido considerado por eso mismo como un pre-romántico; como hay un rechazo de la Revolución Francesa en las posiciones adoptadas por nuestros libertadores, Bolívar, San Martín, O'Higgins y tantos otros, que quiebra aquel lugar común que mencionamos antes. El primer país latinoamericano que se independizó de la Europa colo-

nialista, Haití, fue algo así como el anti-modelo revolucionario para nuestros revolucionarios hispanoamericanos, precisamente porque había desarrollado aspectos de la Revolución Francesa -en particular el social- que ponían en peligro los ideales de poder de la burguesía y de las pre-burguesías latinoamericanas.

¿Cómo determinar ideológicamente a un personaje tan complejo como Simón Bolívar? Hay en él rasgos personales que fácilmente podrían justificar la calificación de "romántico". Sobre ellos se ha construido en buena parte la figura del "héroe", reforzada por una historiografía dentro de la cual todos los grandes acontecimientos humanos se explican por la aparición de un caudillo. El célebre "Juramento en el Monte Sacro", de 1805, si bien puede ser visto como una anécdota claramente impregnada de elementos neoclásicos, no es incompatible con actitudes libertarias que adoptarán más tarde los románticos. De "Mi delirio sobre el Chimborazo" escrito en 1822, podría decirse otro tanto, aun cuando en este texto apasionado la nota romántica pareciera ser más manifiesta. De todas maneras no debe olvidarse que el fervor contra los tiranos y la búsqueda de lo sublime, fueron comunes tanto a neoclásicos como a románticos, a tal extremo que un Lord Byron pudo ser fuente de inspiración del neo-clasicismo tardío de un Juan Montalvo y los escritos del antiguo Longino pudieron ser utilizados tanto por los neo-clásicos como por Víctor Hugo. No debemos olvidar, por otra parte, las lecturas que Simón Bolívar hizo de Rousseau, como las de Montesquieu, autores en cierto modo pre-románticos y que integran ambos, cada uno a su modo, aquella línea atípica de la que hemos hablado.

¿Cuál podría ser la clave para determinar el valor y peso de todos estos elementos, que nos ayude a resolver la cuestión planteada, a saber, la posición espiritual de Bolívar en relación con los grandes movimientos de ideas de fines del siglo XVIII y primeras décadas del XIX? La respuesta no la darán, sin duda, los textos, aun cuando ellos sean documentación insoslayable. Por otra parte hay ciertos temas que pueden servir de guía más que otros en un intento de señalar la inserción de esos textos en su contextualidad histórico-social. Por último -y esto nos interesa particularmente- una valoración correcta de las posiciones teóricas de la época, como asimismo a las actitudes adoptadas frente a ellas puede arrojar

importante luz acerca de los niveles de profundidad con los que se entendió el problema de la “integración” latinoamericana.

Uno de aquellos temas, ciertamente central, es el de la “nación”. Los alcances dados a este concepto señalan en cada caso la comprensión del hecho de la “integración”. Ellos, en efecto, ofrecen matices semánticos diferenciadores si pensamos en las respuestas teoréticas dadas por la Ilustración y el Romanticismo, en Europa y en nuestra América.

Una vía de investigación podría ser la de considerar la problemática propuesta desde tres ángulos que nos parecen fundamentales: el de la “voluntad política”, el de la “idiosincrasia” y, por último, el de la “realidad social”, o, enunciado en otros términos: el “poder político de los pueblos” (“democracia”), el “temperamento de los pueblos” (su “idiosincrasia” o su “ethos”) y la “organización y fuerza de los pueblos”, dentro de un determinado sistema productivo (la “realidad social” y su poder al que podríamos, tal vez, denominar “sociocracia”).

El primer enfoque histórico podríamos hacerlo considerando el período que va desde el momento en el que las Cortes de Cádiz hablaron de “Nación española”, hasta el momento en el que Simón Bolívar habló, como contraposición, de “Nación americana” y, más aun, de “una sola nación”, así como una se había pretendido que lo era la “Nación española”. A pesar de que se han señalado algunos aspectos románticos dentro de los integrantes de las Cortes de Cádiz, podríamos decir que el concepto de “Nación española” que se enunció en ellas expresaba más bien el pensamiento de la Ilustración y, en tal sentido, el contenido semántico de más peso en el concepto está dado por el matiz de la “voluntad política”, como “voluntad de Estado” -en este caso de Estado imperial, a pesar de las declaraciones en contra- que los aspectos idiosincrásicos unificadores, tales como la lengua y la religión, aun cuando no se les deje de conceder un peso altamente significativo.

Con lo que estamos afirmando que el concepto de “nación” tuvo una formulación que podría ser considerada como típica de la Ilustración en general y que podemos caracterizarla, justamente, atendiendo a ese matiz de “voluntariedad política” que es, en última instancia, “voluntad de Estado”. Ello implicaba una comprensión racional de la realidad la que se vio reflejada, como es

sabido, por una historiografía en la que la historia fue entendida -por lo menos en los expositores propiamente libertarios de la Ilustración- como una “historia de la libertad humana”.

Y aquí no podemos dejar de anotar una cierta contradicción interna en la comprensión ilustrada que encierra el concepto de “Nación española” ya que, como consecuencia del marco dentro del cual se enunciaba -el de la estructura estatal imperial organizada sobre la desigualdad “Metrópoli-colonias”- mal podía caber holgadamente una historia entendida como “historia de la libertad humana”. La “libertad” aun entre los gaditanos más avanzados, los liberales- se recostaba más sobre el viejo concepto de “súbdito” de una corona imperial, que sobre la de “ciudadano”. Fue ésta una de las contradicciones de los Ilustrados españoles de comienzos del siglo XIX, cuando la crisis provocada por las Guerras Napoleónicas obligó a reconsiderar posiciones que, durante la segunda mitad del siglo XVIII español, habían sido tal vez imprudentemente radicalizadas. Pues bien, en la medida en que el concepto de “Nación americana” es en Simón Bolívar una noción de raíz ilustrada -y podemos decirlo sin temor que lo es- aquella “voluntad política” y “voluntad de Estado”, no aparecerá retaceando la comprensión de la historia en cuanto “historia de la libertad humana”, sino afirmándola con energía. La lectura de los centenares de manifiestos del Libertador lo confirman a cada paso. El enunciado y la exigencia de libertad no se reducen en ellos a retórica del mismo modo que la libertad -como veremos luego- acaba por exceder los marcos de lo universal ideológico.

Otro matiz que nos presenta a un Bolívar más “ilustrado” que los mismos decembristas en lo que se refiere al concepto de “nación” tiene que ver con el problema del Estado. La Constitución de Cádiz lo era para un Estado que si bien se encontraba en crisis e incluso en un alarmante proceso de descomposición, no había perdido su naturaleza de tal. Por el contrario, al iniciarse las Guerras de Independencia se produjo en nuestra América un fenómeno al que podría llamarse de “cuasi-extinción del Estado”, el que tendrá consecuencias ciertamente importantes en el paso de la mentalidad ilustrada a la romántica. A producirse la separación de España por la vía de las armas, había que fundar o crear el Estado y, lógicamente, la “voluntad política” tenía que jugar de una

manera bastante diferente al modo cómo la jugaron los decembristas, incluso aquellos que integraban el “partido americano”. Anticipando la tesis que en estas breves páginas queremos sostener, diríamos que Simón Bolívar se nos presenta, por una parte, como “más ilustrado” que los “ilustrados” españoles que le son contemporáneos, pero que esa posición, tal vez por su misma radicalización, nos lo muestra poniéndose ya en una actitud abierta hacia su propia superación. Aquella “cuasi-extinción del Estado” en nuestra América (en algunos momentos hasta podría hablarse lisa y llanamente de “extinción”), hará que la “voluntad política” juegue en la carne viva de la “nación”, entendiendo ahora lo “nacional” como una realidad precisamente “anterior” al Estado y como aquello desde lo cual el Estado recibe plenamente su razón de ser.

Veamos ahora brevemente el enfoque que podríamos hacer teniendo en cuenta la “idiosincrasia”. Dentro de la ambigüedad que ofrece el concepto de “Nación española” enunciado en las Cortes de Cádiz, nos resulta obvio que si se eligió la palabra “Nación” en lugar de la de “Estado” era porque se había advertido que los elementos idiosincrásicos poseían un peso y una fuerza históricos y sociales nada despreciables. Ellos venían a reforzar la “voluntad política” de ese Estado en crisis, pero ya largamente establecido como tal, el de la Corona española, con o sin colonias. Dentro de la posición libertaria bolivariana la “voluntad política” como factor de integración, no podía tampoco ser puesta en movimiento dejando de lado aspectos propios del “ethos” de nuestros pueblos. El lenguaje y la religión, a más de las creencias, los usos y las costumbres, fueron pues lugares inevitables a los que se agregó -y esto nos parece que fue asimismo diferenciador- la presencia del suelo, de lo telúrico, como un elemento definidor de la idiosincrasia. Claro está que no debemos olvidar que la relación “clima-costumbres” (que mucho tiene que ver con la problemática general que nos ofrecen los diversos telurismos) había sido enunciada por Montesquieu y había sido leída por nuestro Bolívar tanto en el *Espíritu de las leyes* como en las *Cartas persanas*. Mas, no olvidemos tampoco que el célebre autor francés se encontraba en aquella línea atípica casi pre-romántica o pre-romántica de la Ilustración. Mal podían los gaditanos invocar al “suelo” y el “clima” desde el

Mediterráneo europeo, como factor idiosincrásico definidor de un Imperio "en el que no se ponía el sol", mientras que en nuestra América se había generado la idea de una especificidad telúrica particularmente en relación con la naturaleza tropical.

De esta manera, aquella "voluntad política" sobre cuya base se definía lo nacional y a la vez se respondía a los problemas de la integración se ejerció entre nosotros, debido a lo que venimos diciendo, de un modo que parecía estar anunciando el hecho romántico. Ahora bien, si para dar una definición de ese hecho nos atuviéramos a lo que fue el "modelo" generado en la Alemania de fines del siglo XVIII, correríamos el grave riesgo de desencaminarnos en nuestra búsqueda. Sabido es que la especificidad del romanticismo se establecía dentro de ese "modelo" sobre la base de una contraposición entre lo "idiosincrásico" y la "voluntad política". El "pueblo" constituía una entidad espiritual (de alcances telúrico-metafísicos tal como quedaron expresados en la noción de "Genio de los pueblos") que para subsistir no necesitaba de ninguna institución política y por tanto de una "voluntad". La historia para estos románticos fue la inversión de la que habían propuesto los ilustrados para quienes interesaba ciertamente la cultura, pero mucho más el sujeto activo productor de la misma. Y otro tanto debemos decir de la historia que en manos de estos místicos en lucha contra el racionalismo había quedado reducida a un organicismo determinista dentro del cual muy poco juego le quedaba a la libertad.

Nada más alejado de nuestra realidad histórico-social de pueblos fuertemente emergentes, como fueron los de nuestra América en las primeras décadas del siglo XIX, que aquella Alemania, nación europea periférica, con una burguesía incipiente y débil en violento contraste con las vigorosas burguesías inglesa y francesa. Pues bien, ni estas últimas burguesías ni nuestras preburguesías que las tomaron como modelos y mantuvieron con ellas íntimas relaciones políticas y económicas, definieron lo "nacional" y plantearon las condiciones de la "integración", renunciando a la "voluntad política", refugiándose irracionalmente en el "ethos" de los pueblos. El romanticismo francés, en efecto, no elaboró su posición como lo hizo la Alemania "metafísica" -tal como lo denunciaron nuestros propios románticos- sobre la base

de aquella contraposición “vida cultural-vida política”, sino que lo hizo, salvo el caso de algunos ultramontanos, con otra fórmula según la cual lo romántico no era entendido como incompatible con el ejercicio de una voluntad. En otras palabras, es necesario reconocer que se enunció una fórmula romántica de esa “voluntad” dentro de la cual quedó integrada la posición ilustrada anterior. Cuando Víctor Hugo afirmó que el romanticismo era el liberalismo en literatura no pensaba, precisamente, en un romanticismo ajeno al ejercicio de una voluntad política.

Llegados a este momento tenemos que detenemos en el tercer aspecto que habíamos mencionado, el que denominamos de “la realidad social”. En pocas palabras deberíamos decir que la definición ilustrada de la “nación” corría riesgos de quedarse en un “politicismo” -como de hecho así sucedió en general- en cuanto no se profundizaba en la problemática social de base que hay más allá, o más acá, del ejercicio de toda voluntad política. Esa definición “ilustrada” es justamente la que encontramos entre los primeros “patriotas”, aquellos que integraron las “juntas” inmediatamente anteriores a las Guerras de Independencia, para quienes -antes de la convulsión que acarrearían éstas- el “pueblo” podía ser entendido restrictivamente como la porción propietaria y culta de las colonias españolas. Esas juntas se hicieron la ilusión de que podrían llevar adelante una especie de “voluntad política” pura, prescindiendo del juego de poder de otras clases sociales, entre ellas, el campesinado y ciertos estamentos medios urbanos.

Pues bien, entre el año 1805, aquel en el que Simón Rodríguez recibió solemnemente el juramento de su discípulo en el Monte Sacro de la vieja Roma y el año de 1822, en el que luego de haber llegado casi hasta la cumbre del Chimborazo, redactó Bolívar su “delirio”, se produjo un hecho de la más alta significación en su historia intelectual y política: el levantamiento campesino de los llaneros y el fin de la Segunda República venezolana. Corría el año de 1814, ciertamente decisivo y trágico para nuestro destino como naciones. Si la clásica anécdota juvenil, así como las febriles páginas sobre la ascensión de la “cumbre más alta” de nuestra América, muestran rasgos que no podríamos definir con claridad si son neoclásicos o románticos, no podríamos decir lo mismo de la posición de Bolívar ante el hecho del alzamiento cam-

pesino. En ese momento se dio de modo evidente la profundización de aquella "voluntad política", que dejó de ser un hecho formal para alcanzar lo que fue, precisamente, su reformulación romántica. Ya no se podía continuar ocultando sistemáticamente el conflicto de clases, tal como se había hecho entre los "ilustrados", los que ahora, de golpe, quedaron relegados a un tiempo envejecido. De esta manera se nos presenta un Simón Bolívar que frente al romanticismo alemán "clásico", es un "ilustrado" y frente a los los "ilustrados" que asimismo podríamos mirar como "clásicos", adopta posiciones que pueden ser entendidas ya como románticas, pero no en el sentido del "romanticismo cultural" (el del "ethos" y de la "idiosincrasia" de los pueblos y sus "genios") sino del "romanticismo social". La respuesta al problema de qué es la "nación" y cuáles son las bases de su "integración" no son, pues, ni meramente políticas (en el sentido de una voluntad política formal) ni meramente culturales (en el sentido de tratar de lograr la fuerza integradora de ciertos modos espontáneos de ser). La respuesta es, digámoslo, dialéctica y, además, dialéctica en un sentido muy vivo que expresa una clara conciencia de la realidad como contraste y conflictividad.

En resumen y, ya para terminar, aquella "voluntad política" dejó de ser un acarreo "ilustrado" y su ejercicio, teórico y práctico, abrió hacia lo que tal vez haya sido lo más genuino de nuestra comprensión romántica de lo nacional y de nuestros problemas de integración y desintegración. Que Simón Bolívar nos muestre en su biografía lo que podríamos considerar como un "retroceso" hacia primitivas posiciones "ilustradas" en el momento final de su vida -hecho que merecería sin embargo una valoración cuidadosa- no fue obstáculo para que aquella comprensión romántica de la realidad, vista fundamentalmente como realidad social y no ya meramente política, se mantuviera en pie. Nuestro "romanticismo" -el que con variantes se extiende en buena parte del siglo XIX- se refugió en la "idiosincrasia" en sus momentos de mayor debilidad teórica y expresiva. En sus momentos de vigor y fecundidad se desarrolló como una profundización de la primitiva "voluntad política" ilustrada y dio nacimiento a lo que en sus inicios nuestros propios románticos denominaron con la palabra "socialismo". Para no mencionar nada más que un ejemplo -que, por lo de-



más, bastaría por sí solo- acordémonos de la increíblemente rica biografía intelectual de ese gran romántico de nuestra América, Simón Rodríguez, a quien le cupo explicitar y enunciar aquella reformulación de la primitiva “voluntad política” que dejó sentada la praxis libertaria de su discípulo.

# IV

---

## BOLIVAR Y LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

---

En alguno de nuestros trabajos hemos dicho que hay en el pensamiento de Simón Bolívar una filosofía de la historia implícita, como también que esa filosofía viene a ser la inversión de la que, por aquellos mismos años, elaborara, por mano de Hegel, la Europa colonialista. Bolívar, como resultado de la propia praxis libertadora y sin pretenderlo hacer teóricamente, sentó con ello las bases para un nuevo discurso. Este hecho, más importante para la historia humana que la redacción de los grandes tratados de filosofía de la historia con los que se intentó justificar la ocupación y el despojo por parte de los grandes imperios, no fue visto en su momento. Sobre esta filosofía de la historia nueva y hasta revolucionaria, cuyo rescate es para nosotros tarea imperiosa y permanente, quisiéramos decir dos palabras.

Uno de los aspectos teóricos diferenciadores de esas dos filosofías de la historia, la expresada en el pensamiento europeo de la época de modo explícito y la implícita en la praxis libertadora americana, tiene que ver con la noción de "proyecto". En líneas generales podríamos afirmar que la respuesta latinoamericana no se ha apartado radicalmente del modo cómo aquella noción fue

inicialmente entendida, como asimismo que las formas de pensamiento liberador contemporáneo han regresado a ella de modo claro y terminante.

La historia no es simplemente un “acacer”, sino que es asimismo un “quehacer”. El hecho de afirmar la naturaleza de la historia como “tarea” implica, además, una noción de “sujeto” de la historia como ser activo creador de sí mismo, precisamente, en cuanto sujeto histórico. La filosofía de la historia se resuelve, por eso mismo, en la historia de un sujeto y se concreta en las peripecias que ese sujeto ha sufrido en la marcha hacia la elaboración de su propia historia. De este modo, la historia no es únicamente el pasado sino que es, asimismo, el futuro. En cada pasado se proyectó un futuro y tan significativo ha de ser para una historiografía el pasado como el proyecto de futuro que se vivió en cada pasado. Podríamos decir que ese “proyecto de futuro” encierra, para determinados momentos de nuestra historia, su sentido más acabado. La filosofía de la historia podría ser organizada -en cuanto esfuerzo teórico y atendiendo a lo dicho- como un rescate de los diversos “futuros sidos”, mas no para establecer sobre la base de los mismos una “reconciliación” de tipo hegeliano -que es renuncia de nuestro propio futuro como materia del pensar filosófico- sino para asumirlos a todos desde un filosofar abierto, justamente, a lo futuro por venir.

La filosofía de la historia se convierte, de este modo- y ésta sería la gran lección que surgiría de un bolivarismo esencial- no en un saber justificador de los futuros que vivió cada pasado, sino en una crítica de los mismos y a partir de los cuales se ha de programar el “futuro que será”. No se trata de un filosofar sobre la historia entendido como una especie de “filosofía para atrás”, sino como una “filosofía para adelante”, no un saber clausurado sobre la base de una “dialéctica afirmativa”, sino un saber abierto, estructurado sobre una “dialéctica negativa”. Este planteo muestra la radical diferencia que hay entre el modo de hacer filosofía de la historia de un Hegel con su “filosofar vespertino”, y el verdadero filosofar nuestro, latinoamericano y de todos los pueblos oprimidos del mundo, que no puede ser sino auroral. Y así lo exige la ardua tarea de alcanzar la realización del “hombre nuevo”, aun cuando se hayan dado las bases sociales y económicas para la superación de aquella opresión.

La categoría de “futuro sido” (tal como la hemos definido) era la que permitía en un Hegel -ejemplo paradigmático del espíritu colonialista e imperialista- la clausura de la historia, la que pretenden todos los poderosos para quienes el solipsismo y la redundancia deberían ser los principios de toda lógica y de todo lenguaje. En la nueva comprensión del futuro que estaba en la base misma del hecho revolucionario hispanoamericano, no se trataba de un sujeto que desde un nuevo etnocentrismo o de un logocentrismo, como su versión metafísica, declaraba clausurada la historia en sucesivos momentos de cierre, sino de un sujeto que se apoyaba en aquellos momentos del pasado para abrirse hacia un mundo de lo posible. Se entendía un pasado que quería abrirse y no un pasado que pretendía cerrarse. Y sobre todo se entendía que si ese futuro se encontraba dentro de lo posible era porque se contaba con un pasado propio. En ningún momento la filosofía de la historia implícita en hombres como Bolívar cayó en el absurdo de proponer futuros desde un vacío, como tampoco cayó en la actitud no menos absurda de asumir ese pasado, incluíble puente hacia un futuro, desde una dialéctica de la reconciliación. Y por cierto que esto último -que es riesgo que todos corremos o podemos correr y en lo que cayó el Bolívar del ocaso- no pudo quebrar el aliento potente del verdadero mensaje bolivariano.

La marcha dialéctica que muestran los sucesivos “proyectos” sobre los que aparece organizada la filosofía de la historia americana es, a su vez, la de los diversos modos de “universalidad”. De esta manera, esa filosofía es un devenir de formas de universalidad que se van afirmando, por una parte, como la universalidad de un sujeto histórico que la postula o afirma y, a su vez, como la negación de ella misma por parte de otros sujetos que llevan a cabo -consecuencia inevitable de la conflictividad social- de modo crítico espontáneo, una tarea que podríamos considerar como la “decodificación” de la universalidad vigente. Nuestra América se nos presenta como el continente de la decodificación factual y, lógicamente, también discursiva, de los sucesivos universalismos que han imperado. Por eso mismo, no hablamos de una filosofía de la historia que parta de cero y que se construya “para adelante”, como si atrás no hubiera habido “proyectos de futuro” y como si el pasado histórico se redujera a “hechos” ajenos a ideas. Ciertamen-

te que para poder leer de este modo nuestra historia habrá que superar los prejuicios que han llevado, dentro de los ámbitos académicos, a entender como "filosofía" únicamente las formas "narrativas" de la misma, olvidando que los presupuestos teóricos básicos se encuentran dados en determinadas formas de praxis, sin los cuales no hay "narratividad" posible. El lenguaje tiene siempre algo que está más atrás que el lenguaje mismo.

El hecho de que los pueblos sometidos y dominados por los imperialismos, así como el de que las clases oprimidas y explotadas dentro de esos mismos pueblos explotados, se nos presenten como el lugar de decodificación factual y de generación de formas críticas espontáneas -todo esto a pesar del estado general de alienación o quizás por eso mismo- pone de relieve la importancia que tiene el análisis de la situación de dependencia como fenómeno mundial. Y éste fue el punto de vista desde el cual se habló de independencia, de no-dependencia, aun cuando las formas complejas del fenómeno de la dependencia no fueran entrevistas desde un principio con claridad.

La lucha debía darse, por lo demás, en todos los frentes. Y uno de ellos era el ideológico y en relación con él se habrían de generar los primeros esbozos de crítica teórica. Si la verdad era para los griegos des-encubrimiento, no menos lo fue para nuestros padres de la Independencia. América, en efecto, no fue "descubierta", sino "encubierta" o por lo menos inmediatamente después de "descubierta", comenzó la larga y sutil tarea del "encubrimiento". Las Guerras de Independencia, con Bolívar a la cabeza, respondieron con una propuesta de "descubrimiento", tarea que aún es nuestra y no la hemos completado o la deberemos ir completando a medida que nos vayamos haciendo como entes históricos. Desde este punto de vista, la filosofía de la historia bolivariana se nos presenta también como una inversión, la misma inversión que muchas décadas más adelante emprenderían los otros continentes dominados, el Asia y el Africa. ¿Acaso no se puede hablar de una continuidad entre esa filosofía de la historia no "narrativa" de Simón Bolívar y la que surge de *Los Condenados de la tierra*? Se trata sin duda de una filosofía de la historia que no se va a dedicar ingenuamente a declarar que los europeos pensaron bien las cosas, pero las aplicaron mal, sino que, aquellos que fueron los

voceros del logocentrismo, pensaron las cosas mal y las hicieron peor. Y lo mismo se ha de decir de la América Sajona en cuanto heredera de la lección imperialista. Tampoco se trata, además, de una filosofía de la historia que declare muerta la cultura europea y anuncie un comienzo absoluto, paradójicamente con las mismas herramientas teóricas surgidas de aquella cultura. No se organiza sobre posiciones de ese tipo el pensamiento vivo de Bolívar y por eso mismo pudo dejarnos un mensaje.

Mas, volvamos al tema con el que abrimos este breve ensayo. Cada "proyecto" propuso una "universalidad" y la legitimidad de esta última ha dependido de la legitimidad del "proyecto". Ha dependido y depende, en otras palabras, de los límites y condicionamientos desde los cuales un sujeto histórico lo propuso. Cada proyecto ha surgido, inevitablemente, de un sistema de relaciones las que han sido y son básicamente sociales y que para nosotros se dieron desde el momento del "encubrimiento" (conquista, colonización y neo-colonización) sobre la base de la figura del amo y del esclavo. Shakespeare fue quien dio con su célebre *Tempestad* la fórmula más acabada sobre la cual ha funcionado el proceso de nuestra historia, tanto en el orden nacional como en el internacional. Nuestra filosofía de la historia ha sido, desde la gesta bolivariana -por hablar de uno de sus momentos iniciales más significativos- una meditación sobre lo que podríamos considerar como las dos versiones de una misma "figura": la hegeliana del amo y del esclavo y la shakesperiana de Próspero y Calibán. El esclavo de la *Fenomenología*, a cuyo cargo queda en última instancia la historia misma, es el isleño, Calibán, a cuyo cargo queda, a su vez, el verdadero sentido del lenguaje. Hacer la historia, mientras el amo se hunde en la naturaleza y rehacer el lenguaje -invertirlo, como aparece invertida en Simón Bolívar la filosofía de la historia colonialista-, mientras el amo sigue moviéndose en los "universales ideológicos", son dos hechos paralelos.

Habíamos dicho que los sucesivos "proyectos" sobre los cuales se nos va mostrando el desarrollo de la filosofía de la historia americana, presentan una marcha dialéctica. Se trata de un movimiento de "totalizaciones" y de destrucción de las mismas, dentro del cual posee más peso e importancia la categoría de "contradicción" que la de "totalización". Nos resulta evidente que lo dia-

lético no se define sobre la base de esta última categoría. Lógicamente la “totalización” (el enunciado de “universales”) es el destino de lo dialéctico, mas, se trata de un “lugar de tránsito” hacia otras totalizaciones, en la medida que las anteriores van quedando desencubiertas o decodificadas. De esta manera, el verdadero secreto de lo dialéctico no puede encontrarse en la categoría de “totalidad”, sino en aquello que mueve hacia ella, la de “contradicción”. De otro modo nos quedaríamos en una dialéctica de la “reconciliación” o, cuanto más, populista, que es en definitiva una reconciliación simulada. América, nuestra América, como la contradicción de los proyectos opresores, sean ellos el primitivo “proyecto colonizador ibero” o el “proyecto neo-colonizador” de ese poder que se ha dado en llamarle de modo ambiguo “Occidente” muestra con sus errores y limitaciones, con sus olvidos a veces imperdonables, el verdadero sentido de una dialéctica factual, única que puede fundar una dialéctica discursiva no encubridora. A este hecho se debe que no sea necesario ponerse en la búsqueda de una meta-dialéctica o cualquier otra forma sucedánea, intentos que han aparecido por el hecho de no haberse dado prioridad a la categoría de contradicción. En el ahondamiento de ésta, considerada en todos sus niveles, no solamente como contradicción de culturas o de naciones, se encuentra la posibilidad de alcanzar una visión concreta, no abstracta de la historia.

Por lo demás, la categoría de “totalidad” y los universales que se elaboran sobre ella, implica -aun cuando se trate de ocultarlo o disimularlo- otra categoría no menos fundamental desde el punto de vista ontológico, la de “posibilidad”. La dialéctica no es nunca dialéctica de lo necesario -a no ser que la construyamos mirando “hacia atrás” - sino de lo posible. Ello signa de modo radical el sentido de la dialéctica como proceso. De ahí que la noción de “proyecto” incluya inevitablemente la de “utopía”. ¿Y cómo desconocer la presencia de lo que hemos denominado “utopía positiva” en el pensamiento de Simón Bolívar? La utopía es lo que puede no ser, pero también lo que puede ser o que, por lo menos, nos aproxima a lo que puede ser. Diríamos que el peso semántico de lo posible queda expresado en el concepto de “lo no-necesariamente-imposible”. Lógicamente no se trata de proponer utopías “narrativas” al estilo de un Tomás Moro en cuanto que para nuestro mun-



do contemporáneo lo utópico ha pasado a ocupar un lugar dentro del discurso, en cierta manera modesto, pero no por eso menos fundamental dentro de la organización de nuestros proyectos. La “topía” ha ganado terreno discursivo y peso científico, pero esta extensión y fortalecimiento de los análisis “tópicos” reciben, en última instancia su pleno sentido epistemológico del núcleo utópico, por aparentemente escueto que sea su desarrollo dentro del discurso.

Y aunque parezca extraño, la “topía” debe incluir dentro de sus desarrollos teóricos, las formulaciones utópicas que se han venido dando desde el Renacimiento. También ellas se han dado como “proyectos”, es decir, como formulación de lo “universal” y se han organizado, asimismo, como universales ideológicos. La filosofía de la historia se nos presenta de esta manera como un intento de mostrar críticamente el paso de una América como “utopía para otros”, hacia una América como “utopía para sí”, y esto es importante, una “utopía para sí” que pretende ser, desde nuestra América, para la humanidad. Es claro que si nosotros queremos asumir la función utópica con un alcance ecuménico debíamos dar el paso decisivo de convertirnos en sujetos de lo utópico. Como es claro asimismo que lo dicho no implica posiciones mesiánicas en cuanto que no estamos “destinados” a ser ninguna “raza cósmica” o cosa parecida, ni seremos el Nuevo Occidente donde vendrá a posarse el Espíritu en su mítico movimiento desde el Oriente, ni menos aun el Continente en donde se “aplicarán” los valores de un humanismo esencial señalado por la gran filosofía europea, pero estrechado por los europeos mismos. Bolívar no sólo no se sintió mesías, sino que tampoco entendió nuestra América como continente mesiánico.

La nueva filosofía de la historia, la que ha desplazado definitivamente a las típicas manifestaciones de ese saber tal como se dieron en el siglo XIX, no trabaja con sujetos -“continentes” o “pueblos”- a los que entiende como categorías absolutas, porque en materia de hechos o de fenómenos histórico-culturales todo lo absoluto se resuelve simplemente en lo abstracto. La mejor manera de ocultar lo concreto es, precisamente, la de refugiarnos en aquellos pretendidos tipos categoriales.

Decíamos que la verdadera dialéctica -la dialéctica real y

no la meramente discursiva- ponía el acento sobre el momento de la negación y no sobre el de la afirmación o totalización. Todas las tentaciones en que han caído quienes han pretendido de un modo u otro clausurar la historia, se fundan en haber puesto el acento en sentido opuesto a lo indicado. Lógicamente esta última filosofía de la historia se niega a hablar del “futuro” y teme caer en lo normativo. Una filosofía que pretenda ser auroral y no vespertina, no teme reconocerse como saber normativo. Y no por ello se convertirá en “religión”, en el sentido de desviarse hacia formas de saber “profético” o “anticipatorio”. Negarse a correr ese riesgo significa, simplemente, caer otra vez en el “proyecto” (que es, sin más, esencialmente anti-proyectivo) de la “reconciliación”. ¿Cómo no caer en la cuenta de que afirmar que la filosofía no puede dictar normas -porque corre con ello el peligro de convertirse en un saber no-filosófico- es precisamente el más liso y llano modo de enunciar una norma? Simple e ingenua manera de sacarse de encima el problema de la normatividad de lo teórico, en particular, de la filosofía. El mito de la naturaleza “pura” de lo teórico y, junto con él, el desconocimiento de la interacción y hasta la cercanía de teoría y praxis se relacionan con el temor de reconocer lo normativo como elemento propio de la teoría. Ello conduce asimismo a dejar de lado la “ecuación personal” de lo teórico, y lleva hacia la desocialización del conocimiento, sin que se caiga en la cuenta de que sólo refiriendo la teoría al sujeto, podremos desencubrir sus presupuestos ya implícitos en la praxis. No existe ninguna filosofía -y en particular ninguna filosofía de la historia- que no tenga una base práctica. Aquella normatividad de la filosofía y su crítica -en cuanto que lo normativo puede darse como ilegítimo- es la que ha llevado en nuestros días al rescate del siempre descalificado *argumentum ad hominem*.

Volvamos a la cuestión del espíritu claramente proyectivo de nuestra filosofía de la historia. Decíamos que el mismo implicaba una verdadera inversión de la filosofía de la historia imperial y que ese hecho es el que se encuentra dado en la praxis y en las ideas con las que se manifestó en el nivel discursivo esa misma praxis, de modo muy claro en la etapa de nuestra Independencia. Una filosofía de la historia que podría llamársela “desencubridora” y que frente a la otra -que aun pervive bajo diversas formas

y manifestaciones- pretende no ser ideológica. Tiene la voluntad de organizarse sobre una dialéctica real y no una mera dialéctica discursiva. No cabe duda que -como hemos señalado en otra parte- hay un inevitable momento pre-dialéctico de selección de datos históricos (o, si se quiere, de determinación de qué es lo histórico y qué no lo es) con los que luego hacemos o elaboramos la teoría. Ahora bien, ¿qué es lo que legitima la selección pre-dialéctica sobre la que organizamos nuestro discurso? E inversamente, ¿qué es lo que no lo legitima? ¿Qué es lo que nos permite que la filosofía de la historia sea “ciencia” depurada de lo ideológico o que sea sin más ideología, a pesar de su ropaje “científico”? ¿Qué hace que nuestra filosofía de la historia -aquella cuyas bases se encuentran en la gran inversión del discurso imperialista- no sea la europea del siglo XIX? La respuesta a estas preguntas apunta nada menos que al fundamento de posibilidad de la filosofía de la historia como saber de ciencia. Y desgraciadamente deberemos decir que la filosofía de la historia ha sido hasta la fecha y a pesar de la gran inversión de que hemos hablado, uno de los reductos preferidos de posiciones ideológicas, una de las herramientas apetecidas con la que se ha puesto en ejercicio la función de justificación.

La legitimación sólo puede venirle justamente de la presencia de aquel espíritu “proyectivo” que hace de la dialéctica discursiva un saber provisorio, espíritu que surge, nace, de la función de negatividad tal como se juega en el nivel de la dialéctica real. Negatividad que se pone de manifiesto en el complejo fenómeno de la emergencia histórica, en el hecho constante de la decodificación espontánea de explotados y oprimidos y, en última instancia, en el reconocimiento de que la alteridad no se reduce a novedad, ardid meramente lógico con el que se ha tratado de alcanzar la reconciliación una vez “pasados los tiempos”, es decir, haciendo dialéctica “para atrás”. Únicamente sobre aquellas bases legitimadoras la filosofía de la historia podrá ser “ciencia”, con lo que no escapará plenamente a lo ideológico, pero sí tendrá -en la medida en que el saber científico es por naturaleza una tarea de aproximación- en sus manos la posibilidad de descubrirlo, denunciarlo y alcanzar un nivel que podrá ser considerado epistémico.

Dentro del proyecto bolivariano de unidad continental his-

panoamericana (que no debe confundirse nunca con el panamericanismo norteamericano), uno de los motivos sobre los cuales el Libertador intentó justificarlo fue, como es sabido, el de la comunidad de lenguaje, de religión y de costumbres. La posibilidad de la unidad sería posible en un futuro propio dado que poseíamos un pasado propio; claro está que se trataba ahora de otra unidad, no en la dependencia, sino en la independencia. La diferencia era grande, mas, ello no impedía justificar la unidad propuesta remitiéndonos a elementos que provenían de la unidad pasada y que en sí mismos no eran negativos en cuanto que podían ser revertidos.

En nuestros días el tema ha reaparecido entre algunos latinoamericanistas que hablan del "ethos", aquello que haría de núcleo esencial de una cultura y que serviría por tanto para definirla, así como para ejercer formas de auto-reconocimiento y de diferenciación de la misma. De alguna manera lo que se quiere significar con ese "ethos" es lo que Juan Bautista Alberdi señaló ya en el siglo pasado, como nuestra "unidad moral".

Ahora bien, ¿queda definido con esos conceptos el "proyecto" bolivariano? Como el mismo Alberdi lo señala, en Bolívar se agregaría a aquella "unidad moral", una voluntad de "unidad política", la que fue entendida como el verdadero motor del proceso de unificación latinoamericana.

Diríamos que la gran inversión de la filosofía de la historia que surge de la praxis libertadora no se resuelve, de ninguna manera, en una posición que se recueste en un pasado cultural, ni menos aun en la existencia de un "ethos" -que en los "ethólogos" contemporáneos ha llegado a mostrarse como un regreso a los aspectos más negativos del irracionalismo romántico-; como tampoco se resuelve en una voluntad política pura que pretenda funcionar sobre la base de un vacío histórico, aun cuando el "politicismo" sea uno de los caracteres que se ha atribuido a los pensadores y caudillos influidos por la ilustración. Si hubiera sido de otro modo, se hubiera caído en formas discursivas opresivas, junto con una praxis del mismo tipo. Se hubiera caído en un discurso "subjetivista", por el estilo tal vez del que han restablecido en nuestros días aquellos "ethólogos" citados, que nos hablan de una oscura ontología de lo que ellos llaman la "América profunda", o se habría desviado hacia un "objetivismo" -como lo fueron en el siglo XIX el america-

nismo literario y el costumbrismo- que pretende encontrar lo que debemos ser en lo que hemos sido, o en ciertos elementos determinantes de lo que hemos sido, con lo que esta corriente viene a conectarse con la primera. Mientras las contradicciones de clase no frenaron aquella gran inversión, podemos afirmar que no se generalizaron formas discursivas regresivas y reaccionarias.

De la praxis bolivariana libertaria, la de su etapa propiamente militar, puede decirse que muestra una integración dialéctica de aquella “unidad moral”, con la voluntad de “unidad política” y que sobre ella se juega precisamente el modo de ser plenamente histórico de un hombre nuevo, de un hombre emergente, que es, no lo olvidemos, el hombre de una clase social en una etapa en la que le tocó expresar a esa clase, lo que ansiaban todas las clases. Por lo demás, la “unidad moral” no es lo único que muestra nuestro pasado. De alguna manera la “voluntad política” integra también ese pasado, tiene raíces en él y es posible rastrearla en sus momentos de pre-anuncio. Momentos que muestran una praxis constante -a pesar de la opresión y de la alienación- que con sus altibajos y contradicciones ha ido dejando sentados los presupuestos básicos de un saber de liberación. En efecto, si se puede hablar de “re-comienzos” del filosofar latinoamericano, ello se debe a que se ha ido dando un fundamento fáctico de posibilidad en esas formas de praxis liberadora, en los diversos niveles de profundidad que puedan señalarse. De ahí que una filosofía de la historia no pueda resolverse en una meditación sobre hechos desnudos y que no sea procedente ni fundado el rechazo de una historia de las ideas en la reconstrucción de nuestro pensar latinoamericano. De la posición de un Bolívar, a pesar de la durísima realidad del despotismo que padecían nuestros pueblos por obra de una Metrópoli que se presentaba como sanguinaria y llena de una codicia monstruosa, no surge la idea de una postración (ahora diríamos alienación) total. El mismo hecho de la posibilidad de la insurgencia estaba mostrando otra cosa, como lo ha mostrado a lo largo de nuestras historias nacionales.

En aquella inversión del discurso opresor puede verse, del mismo modo, un claro matiz antropológico, una exigencia de reconocimiento por parte de los otros y de sí mismo de un tipo de hombre que ha comenzado a entenderse como centro de su propia

realidad. Esa exigencia de reconocimiento -con todos sus matices- no es consecuencia de una actitud mendicante con la cual se pretende mostrar o demostrar nuestra humanidad, y la exigencia de reconocernos a nosotros como valiosos, mal puede ser entendido como un acto de constitución de nosotros mismos como seres humanos. Se trata, sin más, de un “ponernos” para nosotros desde una toma de conciencia histórica cuyo presupuesto es, justamente, aquella humanidad.

Obviar la problemática del *a-priori* antropológico -tal como nosotros le hemos llamado- significa correr los riesgos de la desocialización de la problemática misma de la conciencia histórica y el desconocimiento de la relación de ésta con la voluntad de poder -la que en sí misma no es ilegítima- cuyos modos de legitimidad deben ser establecidos. Por lo demás, la única vía posible de no caer en la exterioridad de una definición de lo nuestro por las formas de la cultura objetiva, es la de desplazar la problemática de esa cultura, hacia el sujeto que la ha producido y la produce, a partir de un rescate de la noción de “sujetividad”. Se trata de un desplazamiento equivalente del que hemos hablado en otras ocasiones, el que nos lleva de las ideas, al sujeto de las ideas.

Para una “voluntad política” -tal como aparece desarrollada claramente en el momento de la insurgencia social que acarrearón las Guerras de Independencia- el pasado no es lo que se debe restaurar, regresando a aquella noción hipostática del “legado” que hemos criticado, ni menos aun ser resuelve en un presentismo. La misma inversión del discurso imperialista que surge de la praxis libertadora y que se expresa en numerosos textos escritos, en la medida que rechaza toda clausura de la historia, muestra cómo es entendido el “presente” y cómo la “voluntad política” es necesariamente “proyecto” y, en cuanto tal, no ajena a lo utópico. Más aun, la necesaria presencia de lo utópico señala el verdadero *status* epistemológico del discurso liberador.

Por último, digamos que la única manera de evitar quedarnos en un nacionalismo abstracto (paralelo a un tipo de conciencia histórica que le sería consustancial a nivel teórico) es, precisamente, el de subrayar lo antropológico, que nos habrá de permitir no caer en un reduccionismo que ha consistido y consiste en plantear la problemática de una “conciencia nacional”, haciendo abs-

tracción de las formas de “conciencia social” y en particular de la lucha de clases.

---

## NOTA SOBRE LOS TRABAJOS QUE COMPONEN

---

### ESTE OPUS CULO

*El capítulo titulado "La Ilustración y la 'Primera Independencia'" fue leído en el Simposium "El mundo de los Libertadores: su sentido y proyección", organizado por el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.*

*El trabajo "Simón Bolívar y las dos revoluciones del proceso de Independencia", fue leído en la Honorable Cámara Nacional de Representantes de la República del Ecuador, en los actos del Bicentenario de Simón Bolívar, el día 30 de mayo de 1983.*

*"Simón Bolívar ¿Ilustrado o romántico? Algunas consideraciones acerca de los alcances de la integración latinoamericana propuesta por el Libertador", es una ponencia leída en el Primer Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe, organizado por el Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", en Caracas, el 7 de octubre de 1983.*

*El último capítulo "Bolívar y la filosofía de la historia" fue presentado el III Congreso de Filosofía Latinoamericana, organizado por la Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1984*



---

## El Autor

---

**Arturo Andrés Roig** filósofo e historiador de las ideas, nació en Mendoza (Argentina) en 1922. Ha ejercido la docencia universitaria durante más de treinta años, en su país de origen, en Francia, en México y en Ecuador. Desde hace casi una década dicta clases en la Pontificia Universidad Católica, como profesor principal en la Facultad de Ciencias Humanas (Departamento de Filosofía) y es director del Centro de Estudios Latinoamericanos de la misma Casa de Estudios. Ha sido desde 1976 profesor en la Escuela de Sociología de la Universidad Central del Ecuador, y es actualmente investigador contratado de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Quito (FLACSO).

En el transcurso del año 1983, el Estado Ecuatoriano, por intermedio del Ministerio de Educación y Cultura, le concedió la "Condecoración al Mérito Cultural de Primera Clase" por su contribución a la cultura nacional, llevada a cabo mediante la tarea docente universitaria, sus investigaciones en favor de un rescate del pensamiento ecuatoriano y la formación de investigadores en este campo.

Ha publicado numerosos estudios en revistas especializadas de América Latina y los Estados Unidos. Entre sus libros cabe señalar: *La filosofía de las luces en la ciudad agrícola* (1968); *Los Krausistas argentinos* (1969); *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972); *El Espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (1972); *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977 y 1982); *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina* (1981); *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981). *El Pensamiento social de Juan Montalvo* (1984); *El Humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII* (dos tomos, 1984), etc.

---

# PUBLICACIONES FLACSO

SEDE QUITO.

---

*Ecuador: cambios en el agro serrano.* En colaboración con el Centro de Planificación y Estudios Sociales (CEPLAES). Contiene 12 artículos, 1980.

*Tecnología y cambio social: las haciendas lecheras del Ecuador.* Osvaldo Barsky y Gustavo Cosse, 1981.

*El mito del populismo.* Rafael Quintero. Ed. Universidad Central, 1980.

*Elecciones en Ecuador 1978-1980.* Carlos Larrea, Enzo Faletto, Silvia Sommaruga y Luis Verdesoto. Ed. Oveja Negra, 1983.

## COLECCION INVESTIGACIONES

No.1 *Acumulación campesina en Ecuador.* Osvaldo Barsky, 1984.

No.2 *Las elecciones presidenciales en Ecuador.* Carlos Larrea y Silvia Sommaruga, 1984.

No.3 *Haciendas y pueblos en la Sierra ecuatoriana.* Wilson Miño.

### **COLECCION ENSAYOS**

No.1 *La cuestión nacional en el marxismo.* Erika Silva, 1984.

No.2 *Bolivarismo y filosofía latinoamericana,* Arturo Andrés Roig, 1984.

### **COLECCION TESIS**

No.1 *Ecuador. La agroindustria cervecera.* Graciela Schamis, 1984.

No.2 *Ecuador. Estado y economías campesinas.* Ernel González, 1984.

No.3 *El horizonte político popular.* Malva Espinosa Cifuentes, 1984.

No.4 *Estado y vivienda en Guayaquil.* Rosario Aguirre.