

**REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD LATINOAMERICANA Y DEL CARIBE
COORDINACIÓN GENERAL DE POSTGRADO
DOCTORADO EN PATRIMONIO CULTURAL**



**CARACTERIZACIÓN DEL DISCURSO DE SIMÓN RODRÍGUEZ
Y SU INCIDENCIA EN LA CONCEPTUALIZACIÓN
DEL PATRIMONIO CULTURAL**

Tesis para optar al título de Doctor en Patrimonio Cultural

Autor: Guillermo Briceño Porras.
Asesor: Dr. Miguel Martínez.

Caracas, 19 de octubre del 2011



REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
Universidad Latinoamericana y del Caribe
Coordinación de Postgrado
Doctorado en Patrimonio Cultural

ACTA N° 002

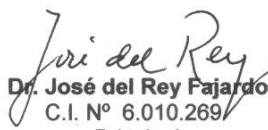
ACTA DE EVALUACIÓN DE TESIS

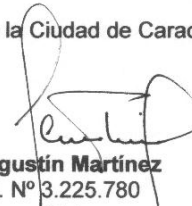
Nosotros, Dr. Julio Flores C.I. 6.463.823 (Coordinador), Dr. José del Rey Fajardo C.I. 6.010.269 (Principal) y Dr. Agustín Martínez C.I. 3.225.780 (Tutor), integrantes del jurado designado por el Consejo Superior de la Universidad Latinoamericana y del Caribe según Resolución N° 07-2011 de fecha 06 de septiembre de 2011, para examinar la Tesis titulada: **CARACTERIZACIÓN DEL DISCURSO DE SIMÓN RODRÍGUEZ Y SU INCIDENCIA EN LA CONCEPTUALIZACIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL**, presentada por el ciudadano GUILLERMO RAMÓN BRICEÑO PORRAS, C.I. 927.914, como requisito para optar al título de **Doctor en Patrimonio Cultural**, por medio de la presente hacemos constar que hemos examinado dicha tesis e interrogado al postulante en sesión pública celebrada hoy, 19 de octubre de 2011 a las 10:00 p.m. en la sede de la Universidad Latinoamericana y del Caribe, ubicada en la Urbanización Las Mercedes, Paseo Enrique Eraso, Torre La Noria, piso 1, llegando al siguiente Veredicto:

APROBADO. El Jurado considera que la Tesis representa un aporte a la problemática de la conceptualización del Patrimonio Cultural tanto en el aspecto Teórico, como metodológico y argumentativo aun por hacerse necesario respecto de las conclusiones del autor

En fe de lo anterior se levanta la presente Acta, que firmamos en la Ciudad de Caracas, a los 19 días del mes de octubre de dos mil once.


Dr. Julio Flores
C.I. N° 6.463.823
Coordinador


Dr. José del Rey Fajardo
C.I. N° 6.010.269
Principal


Dr. Agustín Martínez
C.I. N° 3.225.780
Tutor

DEDICATORIA

**A Iñigo de Loyola
por quien fui,
soy, y quisiera llegar a ser.
A.M.D.G.**

PRESENTACIÓN

La investigación versa sobre la Filosofía del Patrimonio y su relación con la identidad latinoamericana y la pobreza, lo que suscita cuestionamientos poco usuales. Al dilucidar el discurso de Simón Rodríguez se demuestra cómo y por qué las naciones latinoamericanas nacieron renunciando a un patrimonio y buscando una identidad que aún no ha cuajado en integración: «*Al rey no volvemos, ni a las repúblicas llegamos*» (T. II. 529). Se sostiene: La pobreza es lo verdaderamente heredado por el pueblo: «*La estupidez no se hereda como la pobreza*» (T. I. 377). «*La América es original hasta en su pobreza*» (T. I. 392). Se espera que el lector encuentre en la Teoría algo capaz de inducirlo a una reflexión crítica sobre aquellos hechos históricos, simbólicamente patrimoniales. Sin duda, muchos eruditos hallarán motivos de insatisfacción por penetrar territorios velados a las innovaciones y a la autocrítica. Existe una única temática que, al tratarla por aproximaciones sucesivas —dada la peculiaridad de cada una de las obra de Simón Rodríguez— pudiera crear la imagen de asuntos diferentes.

Los hechos patrimoniales y su interpretación filosófica tienen dimensiones inescrutables. Lo apreció Simón Rodríguez al reconocer la inexistencia de una identidad propia en pueblos que nacieron carentes de un proyecto sociopolítico, promotor de una práctica patrimonial liberadora. Simón Rodríguez escrutó la realidad social con la perplejidad de quien descubre aspectos inéditos expuestos en un discurso crítico, desafiante, contestatario, cuestionador de una sociedad que asumía, por imitación, el modelo capitalista. Sus opiniones entrañan juicios ontológicos: aserciones sobre lo que existe como identidad y patrimonio. La finalidad: Alcanzar una visión de la realidad social tal como utópicamente la percibió Simón Rodríguez al denunciar «*el aumento de comodidad de las clases ya acomodadas*» (T. I. 377). Esta es la razón de acudir a muy diversos autores para sostener la argumentación porque, al tratar sobre *filosofía del patrimonio*, las cuestiones ontológicas y epistemológicas no están desconectadas.

Las aserciones sobre los hechos patrimoniales conducen —de modo inevitable— a superar las *contradicciones*, lo implica una ruptura epistemológica derivada del *método dialéctico* empleado en la investigación. Una propuesta *hermenéutica* original: descubrir una nueva interpretación de la realidad del patrimonio a pesar de la ambigüedad de un concepto que cambia con el tiempo histórico. En consecuencia, la *filosofía del patrimonio* surge ante la búsqueda de «las últimas causas» de los valores patrimoniales y la carencia de preguntas y respuestas epistemológicas. En términos asequibles: ¿Sobre que base filosófica se realiza la interpretación del patrimonio? Hasta ahora, el vocabulario causal tiene grandes limitaciones, de la manera tradicional como se ha conceptualizado el patrimonio a través de la *lógica formal* y la definición de la UNESCO. La perspectiva de la investigación ha sido otra: la formulación de una Teoría que, mediante la dilucidación del discurso de Simón Rodríguez, posibilite reinterpretar el concepto de patrimonio cultural, a partir de la filosofía de la pobreza latinoamericana, como lo realmente heredado por el pueblo, al identificar las contradicciones sociales, producto de los antagonismos de clase y de las injustas relaciones de producción.

Semejante propósito intenta prevenir contra las intensiones de resolver la *cuestión patrimonial* recurriendo servilmente al método rutinario.

INDICE

	pp.
Acta	ii
Dedicatoria	iii
Presentación	iv
Resumen	viii
Introducción	iv
CAPÍTULOS	
I. INTRODUCCIÓN	1
Nexo	1
A. Comprensión del discurso	1
B. De la redacción en discurso de Simón Rodríguez	8
C. De la metodología	12
D. El Discurso de Simón Rodríguez y la Teoría	19
E. Pobreza e identidad patrimonial.	21
F. De los objetivos	23
G. De los autores de referencia	26
Corolario	29
Biografía.	30
Referencias	34
II. DE LA FILOSOFÍA DE LA INVESTIGACIÓN	36
Esbozo de un método	36
Nexo	36
A. Problemas que plantea la definición del Marco Conceptual	36
B. Ética y filosofía de la investigación	44
C. Las cuatro reglas <i>obvias</i> de Humberto Eco para la elección del tema.	53
D. Realismo vital de Simón Rodríguez.	54
E. El Discurso de Simón Rodríguez: ¿Un pensamiento complejo	57
F. Los requisitos de la Teoría como <i>Verdad</i> . Pruebas de la Teoría.	60
Corolario	63
Biografía.	65
Referencias.	67
III. EL DISCURSO DE SIMÓN RODRÍGUEZ COMO PROYECTO	69
Nexo	69
A. Justificación según autores.	69
1. Hugo Zemelman. Pensamiento parametral.	69
2. Michel Foucault: La experiencia gnoseológica.	71
3. Jürgen Habermas: Desencantamiento y comprensión del mundo	73
4. Jean Caron: Lógica natural del discurso.	74
B. Razonamiento ideológico	75
1. 1ª Premisas. Ideología del discurso de Simón Rodríguez.	75
2. 2ª Premisa. Vigencia del marxismo.	77
3. ¿Por qué Antonio Gramsci?	81
4. El Lenguaje.	84

C. Praxiología. Discurso y Patrimonio.	91
1. Patrimonio, identidad y bien común.	93
2. Análisis del discurso.	97
D. Concreción del discurso–proyecto de Simón Rodríguez.	102
Corolario	105
Bibliografía.	106
Referencias.	109
IV. RACIONALIDAD Y DEL PATRIMONIO	113
Nexo.	113
A. Razón Práctica. Estética. Hermenéutica.	113
1. Razón práctica.	114
2. Razón estética.	115
3. Razón hermenéutica.	118
B. Acontecimiento: vida cotidiana, tiempo y patrimonio.	119
C. Sociedad. Pueblo. Patrimonio.	123
1. Sociedad.	124
2. Pueblo. Patrimonio	127
D. Escepticismo en el Discurso de Simón Rodríguez	134
E. El razonamiento en Simón Rodríguez. Metáfora. Argumentación	137
F. El concepto de patrimonio en el discurso de Simón Rodríguez.	144
Corolario.	153
Bibliografía.	154
Referencias.	155
V. POR UNA TEORÍA PATRIMONIAL LIBRADORA	158
Nexo	158
A. Encuadre histórico.	158
B. Teología de la Liberación	160
1. Enrique Dussel.	160
2. Gustavo Gutiérrez.	162
3. Leonardo Boff.	163
4. Jorge Pixley y Clodovis Boff.	163
5. José Grigulevich.	164
6. José Comblin.	164
7. Ignacio Ellacuría.	166
8. Jon Sobrino.	167
C. La realidad de América Latina	168
1. Simón Rodríguez y su opción por los pobres.	169
2. Identidad, pobreza y patrimonio. Problemas de identidad cultural y patrimonio.	170
3. Identidades. Caso Venezuela	174
4. Aspiración a una Teoría Crítica patrimonial y liberadora	178
D. ¿En Latinoamérica existe una cultura del patrimonio?	179
1. Libertad de cultos y proyectos de colonización de Simón. Rodríguez.	182
2. Cultura del patrimonio.	183
E. Fundamentos epistemológicos de la Teoría Patrimonial Liberadora	188
Corolario.	189

Bibliografía.	192
Referencias.	194
VI. ESTRATEGIAS DE GESTIÓN Y PRAXIS DE POLÍTICAS PATRIMONIALES	197
Nexo. Definición del Patrimonio Cultural.	197
A. Filosofía del patrimonio cultural	197
B. Políticas Públicas. Gestión y Praxis.	202
1. Análisis de Contenido. La autoridad del texto.	206
2. Gestión y praxis. Papel crítico del patrimonio cultural	210
3. Contenido de los cursos.	213
C. Categorías de gestión. Concepto de progreso y clase social	215
D. Actualización del discurso de Simón Rodríguez	218
1. Simón Rodríguez y sus biógrafos	224
2. Democracia y patrimonio.	228
Corolario.	230
Bibliografía.	231
Referencias	233
VII. DE LAS CONCLUSIONES	237
A. Heterotopia, <i>Tejiendo el pensamiento desde otro lugar</i> .	237
B. Conclusiones	238
1. Primera: Lo nuevo en la reinterpretación del concepto de patrimonio	238
2. Segunda: Las contradicciones sociales producto de los antagonismos de clase.	243
3. Tercera. El <i>realismo vital</i> y el concepto de patrimonio cultural.	243
4. Cuarta: La Acción Comunicativa reinterpreta el concepto de patrimonio cultural	245
5. Quinta. La Teoría permite orientar las Políticas Públicas patrimoniales.	247
6. Sexta: La noción de praxis fundamenta la Teoría.	249
7. Séptima: La Teoría ofrece oportunidades a los sectores populares.	250
8. Octava: Hacia una Teoría filosófica del patrimonio cultural latinoamericano	252
C. Por un programa de estudio innovador.	253
1ª Propuesta: Los estudios patrimoniales requieren de reflexión epistemológica.	254
2ª Propuesta: Los estudios patrimoniales deben incorporar los estudios de la pobreza.	258
Corolario.	267
Bibliografía.	269
Referencias.	270
ANEXO	273
Bibliografía sobre Simón Rodríguez.	274

RESUMEN

El tema: La Filosofía del Patrimonio y su relación con la identidad latinoamericana y la pobreza. Se propone una única temática, la Teoría: *Mediante la dilucidación del discurso de Simón Rodríguez se hace posible reinterpretar el concepto de patrimonio cultural, a partir de la filosofía de la pobreza latinoamericana, como lo realmente heredado por el pueblo, al identificar las contradicciones sociales, producto de los antagonismos de clase y de las injustas relaciones de producción*. La finalidad de la investigación es alcanzar una visión de la realidad social latinoamericana, tal como utópicamente la percibió Simón Rodríguez al denunciar «*el aumento de comodidad de las clases ya acomodadas*» (T. I. 377) y al sostener: «*La América es original hasta en su pobreza*» (T. I. 392). Se acude a la opinión calificada de muy diversos autores para sostener la argumentación probatoria de la Teoría porque, al tratar sobre *filosofía del patrimonio*, las cuestiones ontológicas y epistemológicas no están desconectadas. Las aserciones sobre los hechos patrimoniales conducen —de modo inevitable— a superar las *contradicciones*, lo que implica una ruptura epistemológica derivada del *método dialéctico* empleado en la investigación. Una propuesta *hermenéutica* original: descubrir una nueva interpretación de la realidad del patrimonio a pesar de la ambigüedad de un concepto que cambia con el tiempo histórico. Las conclusiones se corresponden a los postulados del título de la Tesis y a los contenidos de la Teoría.

Palabras claves: Patrimonio, pobreza, identidad, dialéctica, realismo vital.

ABSTRACT

Subject: The Philosophy of Patrimony and its relationship with the Latin American identity and poverty. A sole thematic Theory is proposed: By elucidating the discourse of Simón Rodríguez it is possible to reinterpret the concept of cultural patrimony, beginning with the philosophy of Latin American poverty as the true inheritance of the people, recognizing the social contradictions as product of social class antagonisms and unjust relations of production. The purpose of this research is to reach a vision of the Latin American social reality as the utopia perceived by Simón Rodríguez when denouncing "the increase in advantages of the classes already physically comfortable" (T. I. 377) and asserting that "America is original even in its poverty" (T. I. 392). The qualified opinions of many and varied authors are used to support the probatory reasoning of the Theory, so when dealing with the philosophy of patrimony, the ontological and epistemological questions are not unconnected. The assertions about the patrimonial facts lead inevitably to overcome the contradictions, implying an epistemological break-off stemming from the dialectic method used in the research. An original hermeneutic proposal is put forward: to discover a new interpretation of the reality of patrimony despite the ambiguity of a concept which changes along the historical time. The conclusions agree with the postulates of the title of the thesis and with the contents of the Theory.

Key words: Patrimony, poverty, identity, dialectic, vital realism.

INTRODUCCIÓN

La Filosofía del Patrimonio y su relación con la identidad latinoamericana y la pobreza, suscita cuestionamientos poco usuales. Al dilucidar el discurso de Simón Rodríguez se demuestra cómo y por qué las naciones latinoamericanas nacieron renunciando a un patrimonio y buscando una identidad que aún no ha cuajado en integración: «*Al rey no volvemos, ni a las repúblicas llegamos*» (T. II. 529). Se sostiene: La pobreza es lo verdaderamente heredado por el pueblo: «*La estupidez no se hereda como la pobreza*» (T. I. 377). «*La América es original hasta en su pobreza*» (T. I. 392). Se espera que el lector encuentre en la Teoría algo capaz de inducirlo a una reflexión crítica sobre aquellos hechos históricos, simbólicamente patrimoniales. Sin duda, muchos eruditos hallarán motivos de insatisfacción por penetrar territorios velados a las innovaciones y a la autocrítica. Existe una única temática que, al tratarla por aproximaciones sucesivas —dada la peculiaridad de cada una de las obra de Simón Rodríguez— pudiera crear la imagen de asuntos diferentes.

Los hechos patrimoniales y su interpretación filosófica tienen dimensiones inescrutables. Lo apreció Simón Rodríguez al reconocer la inexistencia de una identidad de pueblos que nacieron carentes de un proyecto sociopolítico, promotor de una práctica patrimonial liberadora. Simón Rodríguez escrutó la realidad social con la perplejidad de quien descubre aspectos inéditos expuestos en un discurso crítico, desafiante, contestatario, cuestionador de una sociedad que asumía, por imitación, el modelo capitalista. Sus opiniones entrañan juicios ontológicos: aserciones sobre lo que existe como identidad y patrimonio. La finalidad: Alcanzar una visión de la realidad social tal como utópicamente la percibió Simón Rodríguez al denunciar «*el aumento de comodidad de las clases ya acomodadas*» (T. I. 377). Esta es la razón de acudir a muy diversos autores para sostener la argumentación porque, al tratar sobre *filosofía del patrimonio*, las cuestiones ontológicas y epistemológicas no están desconectadas.

Las aserciones sobre los hechos patrimoniales conducen —de modo inevitable— a superar las *contradicciones*. Implica una ruptura epistemológica derivada del *método dialéctico* empleado en la investigación. Una propuesta *hermenéutica* original: descubrir una nueva interpretación de la realidad del patrimonio a pesar de la ambigüedad de un concepto que cambia con el tiempo histórico. En consecuencia, la *filosofía del patrimonio* surge ante la búsqueda de «las últimas causas» de los valores patrimoniales y la carencia de preguntas y respuestas epistemológicas. En términos asequibles: ¿Sobre qué base filosófica se realiza la interpretación del patrimonio? Hasta ahora, el vocabulario causal tiene grandes limitaciones, de la manera tradicional como se ha conceptualizado el patrimonio a través de la *lógica formal* y la definición de la UNESCO. La perspectiva de la investigación ha sido otra: la formulación de una Teoría que, mediante la dilucidación del discurso de Simón Rodríguez, posibilite reinterpretar el concepto de patrimonio cultural, a partir de la filosofía de la pobreza latinoamericana, como lo realmente heredado por el pueblo, al identificar las contradicciones sociales, producto de los antagonismos de clase y de las injustas relaciones de producción.

Semejante propósito intenta prevenir contra las intenciones de resolver la *cuestión patrimonial* recurriendo servilmente al método rutinario.

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

“La América es original hasta en su pobreza”

Simón Rodríguez
Sociedades Americanas. (T. I. 392)

Nexo

El primer capítulo orienta hacia las conclusiones finales. A partir de la *ideación* de la investigación —génesis y el proceso en la formación de las ideas— se justifica la dilucidación del discurso de Simón Rodríguez. Para que el lector apreciara la visión global de la investigación se identifican y exponen los objetivos de la investigación y se enfatiza que la diversidad de autores tratados se justifica por la diversidad de temas expuestos en el discurso de Simón Rodríguez y los distintos estilos empleados cada uno de los cuales requiere de un tratamiento metodológico especial. De enfatiza la relación entre el discurso de Simón Rodríguez y la Teoría formulada.

A. Comprensión del discurso

Primera tarea: pensar el discurso de Simón Rodríguez como él lo habría pensado. Si esto es posible, constituye un adelanto para su *comprensión*, con el significado atribuido al término *comprensión*: «captar la profundidad del pensamiento» porque la obra de Simón Rodríguez es un legado ético–axiológico. La necesidad de replantear el concepto de patrimonio se va construyendo de manera crítica. Por eso, en la investigación no se pregunta: ¿Qué es el patrimonio? Pero si, qué condiciones son suficientes para que se pueda decir: ¿Qué entiende el *pueblo* cuando se habla de *su* patrimonio? El análisis parte del principio: todo discurso no es un conjunto de *signos*, sino el conjunto de *significaciones*. Referencia y significado son los fundamentos de la comprensión del discurso cuando distingue entre *denotación* y *connotación*. Los términos *denotan* objetos o clases de objetos, mientras que *connotación*, propiedades. El peculiar *estilo* de Simón Rodríguez obligó a

interrogarse, constantemente, sobre la *denotación, connotación, referencia y expresión de sentido*, de lo que quiso transmitir en el *Siglo de las Luces*, cuando se patentizó una clara predilección por los ideales de la modernidad, entendiendo por modernidad la vuelta al origen de uno de los arquetipos más importantes que proyectó la Revolución Francesa y que la Ilustración no terminó de llevar a cabo: la liberación del individuo. Este individuo latinoamericano comenzó, después de la Independencia, un momento de desinstitucionalización. John Searle (2001), *Actos de Habla*, remite esta situación de contradicción a la filosofía del lenguaje:

La filosofía del lenguaje es el intento de proporcionar descripciones filosóficamente iluminadoras de ciertas características generales del lenguaje, tales como la referencia, la verdad, el significado y la necesidad, y solamente se preocupa, de pasada, de elementos particulares de un lenguaje particular.¹

El discurso de Simón Rodríguez requiere la exégesis textual y la hermenéutica crítica porque sus biógrafos desdibujaron su personalidad, al reconocerlo sólo como: *El Maestro del Libertador*. Su discurso se orientó a la construcción de un mundo de significados y realidades insatisfechas al trascender lo que quiso expresar en contra de... en contestación... oponiéndose... no aceptando... contradiciendo... negando... porque nunca dejó de sentirse exonerado en su deber profético: alertar a la sociedad del caos social expresado en injusticia, pobreza y exclusión. Se esmeró en inventar soluciones, la más importante: *Educación Social*:

«Para TODO hay Escuelas, en Europa,
en ninguna parte se oye halar de ...
ESCUELA SOCIAL. (T. II. 16)

Luchó por algo auténticamente americano, no vislumbrado en ningún otro país. En su utopía de la nueva educación, encontró argumentos para resaltar los valores, que solamente perviven en el *alma popular*. Su angustioso repetir fue: «América no debe imitar servilmente sino ser original» (T. II. 16) Desde su primer documento, *Reflexiones sobre el estado actual de la Escuela* en 1794, hasta la última carta al general José Trinidad Morán, 1853, su preocupación fue entender los *modos de pensar, sentir y actuar*, de la *ínfima clase*. De una posición tradicionalista, pasó a una

postura insumisa que le llevó a vivir en pobreza extrema. La *identidad* y la *pobreza* constituyeron el eje central de su discurso. Por ello, la percepción de lo patrimonial parte del cuestionamiento de la identidad creada durante tres siglos. ¿Cuál es, entonces, el *patrimonio* que se percibe como lo heredado? La investigación se centró en una pregunta sustantiva: ¿Qué datos y argumentos constituyen la base para *destejer* una conceptualización de Patrimonio y *tejer*, desde otro lugar, desde la *Heterotopía*, —como se denomina el capítulo *De las Conclusiones*— una nueva Teoría de la Racionalidad Patrimonial? La cuestión deriva en preguntas:

¿Para quienes es el disfrute de las obras de la cultura?
¿De qué *pueblo* se habla?
¿De cuál *alma popular*?
¿Cuáles son el conjunto de *valores* que dan sentido al patrimonio?
¿Patrimonio para qué?
¿Con qué posibilidad de acceso al disfrute de las obras destinadas a perpetuar la memoria—historia de quiénes?

Interrogantes que inquietaron a Simón Rodríguez cuando rechazó los valores de una sociedad que olvidó el *dar/devolver*, como una categoría constitutiva del quehacer social. Ese protointercambio, la alteridad social, da sentido al *bien común*, concepto constantemente reafirmado en su discurso.

La Teoría es una contribución al fortalecimiento de la identidad latinoamericana y, por consiguiente, a la revalorización del patrimonio. Pero no de un patrimonio pensado en términos clasistas, sino imbuido en el espíritu de la Constitución Bolivariana: «*refundar la República para establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica...*». No, en el *deber ser* idealista kantiano. Sí, el *ser* como realidad existente. La definición de patrimonio cultural de la UNESCO se inscribe en el *deber ser*, excluyendo las *condiciones objetivas de la realidad*: las *contradicciones sociales* y los *antagonismos de clase*. La Tesis no trata sobre los problemas que suscita una u otra definición de patrimonio, sino *una—otra* interpretación de lo heredado por el pueblo.

Definición de Patrimonio Cultural de la UNESCO:

El Patrimonio Cultural de un pueblo comprende las obras de sus artistas, arquitectos, músicos, escritores y sabios, así como las creaciones anónimas, surgidas del alma popular, y el conjunto de valores que dan sentido a la vida, es decir, las obras materiales y no materiales que expresan la creatividad de ese pueblo; la lengua, los ritos, las creencias, los lugares y monumentos históricos, la literatura, las obras de arte y archivos y bibliotecas. (Definición elaborada por la Conferencia de la UNESCO sobre Patrimonio Cultural, celebrada en México en el año 1982)

Se consideró inapropiado un *deber ser*, sin admitir un *deber hacer*, esto es, lo exigido para alcanzar un *fin*. En la definición de la UNESCO, «El conjunto de valores que dan sentido a la vida», no identifica la propiedad de esos *valores*, que bien pueden convertirse en *contravalores*. El desarrollo de la axiología contemporánea comienza en la segunda mitad del siglo XIX, con Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), para quien los valores no pertenecen a la esfera del ser, sino a la del valer, por lo que no son entes, sino valentes. Según Lotze, los valores se manifiestan en la no independencia ante los objetos y, entre ellos, existe un orden jerárquico que permite clasificarlos. Para Lotze, a los valores se le contraponen los *contravalores* y esta polaridad se encuentra en la esencia de los mismos. La *Filosofía de los Valores*, axiología, ha propiciado una creciente desconfianza debido a los cambios en las condiciones de vida y las perspectivas sobre la realidad. Cambios que ponen en tela de juicio los *valores* admitidos. La noción de *valor* no se reduce a la de *bien* ni siquiera bajo el aspecto formal, porque el *valor*, a diferencia del *bien*, se refiere siempre a una persona. La percepción del valor, implica una reacción afectiva como respuesta. Reacción expresada, pero no *significada* por el juicio. La percepción y los intereses que suscita el concepto de patrimonio inhiben los efectos que harían posible la percepción objetiva de valores por un pueblo sumido en la pobreza. En consecuencia, la *praxis patrimonial* se asumió como concepto fundamental para sustenta la Teoría y se encuentra presente en todos los capítulos. El discurso de Simón Rodríguez es un *proyecto de sociedad*. La *hermenéutica crítica* y el *método dialéctico* constituyeron la alternativa metodológica para la formulación de la Teoría:

Mediante la dilucidación del discurso de Simón Rodríguez se hace posible reinterpretar el concepto de patrimonio cultural, a partir de la filosofía de la

pobreza latinoamericana, como lo realmente heredado por el pueblo, al identificar las contradicciones sociales, producto de los antagonismos de clase y de las injustas relaciones de producción.

El *estar-en-el-mundo*, supone la fuerza fundamental del discurso de Simón Rodríguez. Michel Foucault (1966), *Las palabras y las cosas*, enfocó las posibilidades de la comprensión del discurso que es más que el habla; más que un conjunto de enunciados. Es una *práctica* y, como toda práctica social, se pueden identificar las condiciones de producción cuya finalidad es articular lo expresado con la realidad. Según Foucault, los *discursos* son prácticas sociales que van definiendo una época concreta, grupos sociales específicos, y las condiciones que hacen posible la existencia de proyectos sociales. En este sentido, la tarea consistió en *dilucidar* el discurso de Simón Rodríguez para la comprensión de su *proyecto social* fundamentado en la inexistencia de una *identidad latinoamericana* y por consiguiente de un *patrimonio*.

El interés no radicó en su discurso *per se*, sino en comprender la interacción social específica que se produce cuando se considera la realidad de la pobreza. Así, se reconoció el discurso, como una *práctica social* de naturaleza constructiva, cuyos significados, en constante construcción, son proclives a nuevos desarrollos. El verdadero discurso, como proceso y práctica social, se orienta no solo a describir la realidad sino a transformarla. Pero no siempre se logra la realización plena de la acción social. Se puede afirmar que el discurso de Simón Rodríguez involucró la pobreza como actor social. Dicho de otra manera, el discurso de Simón Rodríguez, se orientó a la comprensión de la pobreza con la misma fuerza que la Teoría propuesta se orienta a transformar la conceptualización del patrimonio cultural y para entender cualquier enunciado, hay que *situarlo* en relación al contexto argumentativo.

El problema de *identidad* se formuló como correlato de *patrimonio*. ¿Cómo puede una persona aceptar un *patrimonio* de acuerdo con motivos, aspiraciones y objetivos que le son impuestos por una clase social que desconoce las contradicciones sociales?

En la formulación de la Teoría se asumió la concepción dialéctica y positiva de la pobreza: la negatividad considera la pobreza como producto de una *conciencia enajenada y falsa*. Si se considera el discurso de Simón Rodríguez como proyecto, en tanto constructor de las identidades latinoamericanas, se sigue que la *identidad* de la pobreza es *constructora de patrimonio* y, sin ella, es excluyente de su dimensión social. Ignacio Ellacuría en, *Filosofía de la realidad histórica* (1991):

...el hombre en virtud de su multiplicidad específica y del esquema incluido en su propia constitución sustantiva, no simplemente es lo que es en su versión a los demás, sino que esta versión le constituye como di-verso de aquellos a los cuales está vertido. Desde este punto de vista, la individualidad es diversidad, es una individualidad diferencial.²

De las protoformas de la cultura: símbolos, arquetipos, mitos, proviene la definición de patrimonio de la UNESCO, donde lo cultural se agota en la forma, en la función, por lo cual se consideró *insuficiente* a los efectos de la Teoría. La definición sólo hace referencia a los problemas de una cultura abstracta como si la vida en sociedad estuviese aislada de toda preocupación, inexistencia de conflictos, antagonismos de clase y alienaciones. La definición de la UNESCO, no puede ser la introducción a los temas patrimoniales de América Latina, porque los valores están supeditados a *las condiciones objetivas de la realidad* y la pobreza define la condición de vida de la mayoría de la población. La perspectiva para la investigación es, la *Filosofía de la Pobreza* implica, por su propia naturaleza, enfrentar el reto de hacer filosofía desde las situaciones de indigencia. Lo atestiguan Juan Carlos Scannone y Gerardo Remolina (1999), *Filosofar en situaciones de indigencia*.

La interpretación de la cultura en el mundo comunista fue siempre un asunto complejo de múltiples variantes. Desde la más retardataria definición de *cultura*, expuesta en el *Diccionario de Comunismo Científico* (1985), que solamente distingue entre *cultura comunista* y *cultura socialista*, hasta llegar a posturas insertas en la interpretación del humanismo social de Marx. No obstante, el comunismo mantuvo la relación cultura–moral, cultura–educación comunista, como algo que se infiere de las leyes objetivas del desarrollo social.

Cultura comunista:

La naturaleza de la cultura comunista al inferirse de desarrollo de la sociedad, tiene el alcance del ideal al que conscientemente aspiran los comunistas. El contenido básico de este ideal es el desarrollo multilateral del individuo. En el sentido cultural, la sociedad comunista puede considerarse homogénea, puesto que en el proceso de la construcción del comunismo se eliminarán gradualmente las diferencias culturales. [...]La cultura comunista, será una cultura internacional.

Cultura socialista:

La cultura socialista es el conjunto de valores culturales y la esfera de actividad de los miembros de la sociedad socialistas para la creación de estos valores, formando sobre la base de los cambios radicales económicos y políticos-sociales resultantes de la *revolución socialista*. En el socialismo, son rasgos característicos de la cultura espiritual su democratismo, el desarrollo basado en la ideología marxista-leninista, el internacionalismo socialista.³

En el discurso de Simón Rodríguez sorprende la presencia de conceptos como: supresión de privilegios clasistas, la educación como sinónimo de popular y social, la contraposición pueblo como *clase ínfima*, versus *sociedad* como cultura de *élites*, la definición de *clase media burguesa*.

Herbert Marcuse (1970):

Los modos de pensamiento y de investigación que dominan la cultura industrial avanzada tienden a identificar los conceptos normativos con sus realizaciones sociales constituidas, o mejor: toman como norma la manera cómo la sociedad traduce en la realidad esos conceptos, obrando lo mejor que puede para reforzar esta traducción; en cambio, el residuo no traducido es considerado especulación obsoleta.⁴

La ideación del patrimonio, conduce a identificar lo que en filosofía se conoce como, *status qæstionis*. Otros autores: *Estado del Arte*, con menor precisión en su traducción al español. En el caso de la investigación, la identificación del *status qæstionis* es inmediata, porque después de una rigurosa revisión de temas, no se localizó un referente en las tesis de postgrado de las Universidades: Central de Venezuela, Católica Andrés Bello, de Los Andes, del Zulia, ni en las páginas Web del buscador Google. En los Índices de la Academia de la Historia, años 1912-2009,

solamente se ubicó el artículo de Gustavo Adolfo Ruiz (1988) *Raíces hispánica de las ideas de Simón Rodríguez* y otro abundante material sobre Simón Rodríguez, pero sin relación directa con el tema de la investigación.

La crítica al patrimonio constituye un tema no actualizado después de la desintegración de la URSS, la caída del muro de Berlín y la desaparición del denominado campo socialista. El sector cultura del *Instituto de América Latina* de la URSS creó los términos de «Culturología» y «Latinoamericanística» para referirse a los problemas de la identidad cultural y patrimonio latinoamericano. Vladimir Kuzmíshev (1970), director–fundador del Instituto para América Latina de la URSS, contribuyó a la interpretación de las culturas nacionales desde el punto de vista soviético oponiendo una actitud contestataria frente al colonialismo y promoviendo la reinterpretación de lo cultural y patrimonial en la línea del pensamiento marxista–leninista. En consecuencia, la ideación de la investigación rastreó orígenes en el mundo del conocimiento dialéctico por considerarlo más próximo a la Teoría.

B. De la redacción en el discurso de Simón Rodríguez

El discurso de Simón Rodríguez demuestra la *concreción* de su pensamiento logrado por la originalidad del estilo. Pero, no es sólo el excelente *estilo literario* lo que enaltece el discurso como expresión de inteligencia, imaginación, sensibilidad, genio, ingenio y talento, sino como instrumento personalísimo para identificar las contradicciones de la sociedad. El *estilo*, de Simón Rodríguez, va asociado a la racionalidad más allá de la noción de *estilo* de la literatura preceptiva. Adquiere la significación que Teun A. van Dijk (2003) le atribuye al estilo:

El estilo es habitualmente una variación dependiente del contexto del nivel de *expresión del discurso*. [...] En otras palabras, el concepto de estilo supone usualmente que al menos algo (el sentido, el tópico, los sucesos) permanece igual, de modo que podemos comparar *cómo* los discursos “dicen lo mismo”. Un análisis estilístico puede también definir un conjunto de características discursivas *típicas* de un género (relato versus crónica) de un hablante (sosegado versus emocional), de un grupo humano (mujeres versus hombres) de una situación social (formal versus informal), de un período literario,

(clásico versus romántico) e incluso de toda una cultura (anglosajona versus latina)⁵

El *estilo* de Simón Rodríguez comprueba su originalidad, oportunidad, concisión, armonía, vida y movimiento. El acertado uso de la *ironía* y la *metáfora* como Tropos. Es la originalidad propia del trabajo intelectual de un genio, cuyos escritos se alejan de la *elocuencia* discursiva de la época, para acercarse al lenguaje adaptado a la modernidad: redacción rápida, viva, precisa, sincera y audaz. Va directamente a la esencia sin analogías inútiles, como se acostumbraba en la época. El estilo es la marca que el artista da a su obra y en Simón Rodríguez no es sólo perfección del lenguaje, sino la personalidad que se devela. Su *estilo* no ha tenido aún quien lo interprete en su singular manera de «pintar las palabras y pensamientos» y «resucitar a las difuntas». Rompe con el uso tradicional de los símbolos de la escritura, con el premeditado propósito de evitar el aburrimiento y facilitar la comprensión del texto. Simón Rodríguez, como buen estilista, escribió en cadencias impares e interrumpe bruscamente la idea para intercalar una figura literaria acompañada del uso personalísimo de los símbolos ortográficos.

LEER, es RESUCITAR IDEAS, SEPULTADAS EN EL PAPEL:

Cada palabra es un EPITAFIO! (T. II. 29)

Sus escritos están cargados de giros y vocablos inventados, (neologismos).

ORTOLOGÍA: ortografía fundada en la lengua.

ISOCRONISMO: tiempos iguales.

TRAFICACIAS: para erigirlas en TRAFAGARQUÍAS.

TRAFICOMANÍA: manía por el tráfico de mercancías.

COLOGRACIAS: para erigirlas en COLONARQUÍAS.

COLONOMANÍA: manía por el tema de las colonias.

CULTICRACIAS: para erigirlas en CULTARQUÍAS.

CULTOMANIA: manía por la libertad de cultos.

NEOGRACIA: nueva democracia.

SINCOLOMBISMO: integración Latinoamericana.

El *estilo* se asumió como *razón interpretativa* y captación de sentido:

Al orador toca presentar sus Pensamientos bajo el
punto de vista en que otros los han de considerar

Por la facilidad con que el auditorio conciba, y
Por la exactitud con que retenga
juzgará el ORADOR del mérito de su trabajo.

El *Escritor* tiene que *disponer sus Páginas* para
obtener el mismo resultado
luego el *arte de Escribir* necesita
del *arte de Pintar* (T. II. 156-157)

A Simón Rodríguez se le acusó de no tener *estilo seguro*: «*porque ya sube ya baja: que acaba RECIÉN de hablar en serio y se pone a HABLAR CHANZAS*» (T. II. 93). Simón Rodríguez transcribe las acusaciones a su estilo y se defiende acudiendo al argumento de la congruencia:

...se compone de *retazos* la obra, es cierto; pero todos son del cajón del *sastre* que la ha hecho, y, para acomodar y cortar, ha tomado medida... a la AMERICANA! No es un vestido, como muchos que le traen del extranjero, hermosos, sin duda; pero que le arrastran ó la aflijen. Así anda la pobre India occidental, renegando de las modas y suspirando por sus plumas. (T. II. 95)

En la investigación se presupone el conocimiento previo del personaje y la cronología de sus obras. No obstante, en cada hecho analizado se especificó el contexto. Nació en 1769 y murió en 1854. Los 85 años de vida fueron de la mayor pobreza excepto los 26 transcurridos en Europa entre 1797 a 1823.

El discurso de Simón Rodríguez demuestra identidad estilística según los temas:

1. *Educación y procesos didácticos-pedagógicos:*

- a). (1794) Reflexiones sobre los defectos que vician la Escuela de Primeras Letras de Caracas y medio de lograr su reforma por un nuevo establecimiento.
- b). (1849) Extracto de la obra Educación Republicana.
- c). (1845) Consejos de Amigos dados al Colegio de Latacunga.
- d). (1849) Extracto sucinto de mi obra sobre la Educación Republicana.

2. *Interpretación de la sociedad:*

- a). (1828) Sociedades Americanas.
- b). (1840) Extracto de la introducción a una obra titulada Sociedades Americanas en 1828, Cómo serán y cómo podrían ser en los siglos venideros.
- c). (1834) Luces y Virtudes Sociales. Edición Concepción de Chile.
- d). (1840) Luces y Virtudes Sociales. Edición Valparaíso. Chile.

3. *Discusión Política:*

- a). (1840) Partidos.

b). (1843) Críticas de las Providencias del Gobierno

4. *Análisis de Contenido:*

a). (1830) El Libertador del Mediodía de América.

b). (1840) Extracto de la defensa de Bolívar.

5. *Informes Técnicos:*

a). (1830) Observaciones sobre el Terremoto de Vincocaya con respecto a la empresa de desviar el curso natural de sus aguas y conducir las por el río Zumbai al de Arequipa”

b). (1835) Informe presentado a la intendencia de la Provincia de Concepción de Chile después del terremoto del 20 de febrero de 1835.

6. *Epistolar*

a). Cartas. (1824-1853)

Teun van Dijk (2005), *El discurso como estructura y proceso*, caracteriza el discurso–estilo, como un *fenómeno práctico, social y cultural*, constituyendo *actos comunicativos de narración y argumentación*. Van Dijk señala: «El discurso debería estudiarse no sólo como forma, significado y proceso mental, sino también como estructuras y jerarquías complejas de interacción y prácticas sociales, incluyendo sus funciones en el contexto, la sociedad y la cultura». ⁶ Esta es la razón de vincular la argumentación al *estilo*. Es la manera de dirigir la argumentación hacia soluciones racionales como plantean Kress Leite–Leeuen (2005):

Quien produce un signo trata de generar la representación más apropiada de lo que quiere significar. Por eso el *interés* del que hace símbolos está directamente cifrado en los medios formales de representación y comunicación. [...] A nuestro juicio, todos los sistemas de comunicación humana deben satisfacer tres requisitos básicos:

1. Representar y comunicar aspectos relevantes de las relaciones sociales.
2. Representar y comunicar los hechos, estados de cosas y percepciones.
3. Hacer posible la producción de mensajes que tengan coherencia internamente como texto y externamente como aspectos relevantes del entorno semiótico (llamado contexto). ⁷

Muchas de las ideas de su discurso se encuentran en su correspondencia que permite establecer las claves de interpretación de su personalidad. Sus cartas facilitan el conocimiento de la situación cultural y social de la época, la reacción de Simón

Rodríguez frente a determinados acontecimientos, la relación con su entorno. No se puede perder de vista que su obra es como una crónica de los complejos acontecimientos relacionados con su vida más íntima y con el intento de resaltar su propia situación de indigencia. A veces, contrasta la dureza de sus juicios con su extrema sensibilidad frente a determinados acontecimientos. A través de sus cartas se comprende su grandeza de espíritu. Además del interés estilístico, tienen un gran interés filosófico, donde se aprecia la evolución de su pensamiento. La pobreza y los conflictos existenciales signaron su vida, lo que permitió investigar aspectos inexplorados tales como la autoidentificación del *yo* en el *discurso*. Según Jorge Lozano, Cristina Peña-Marín y Gonzalo Abril (2004), *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, la atención debe fijarse más en lo que los signos *hacen* que en lo que los signos *representan* en la actividad textual:

Un primer problema a la hora de afrontar la *coherencia* de un texto, surge del propio concepto, transdisciplinar, polisémico y difícilmente definible.

Para Hjelmslev, por ejemplo, la coherencia —asimilable a la consistencia— es uno de los (tres) criterios fundamentales de la cientificidad de una teoría. Con uno de los significados que en el lenguaje ordinario posee el término coherencia se requiere caracterizar un sistema de pensamiento, una teoría, un texto, etc., cuyas partes se ligan solidariamente entre sí.⁸

En la investigación se privilegió la coherencia del texto: ¿En que consiste la fuerza del discurso para modificar la realidad a través de la palabra?

C. De la Metodología

Cuando se trata de estudiar y analizar filosóficamente un proyecto histórico-social, entra en juego el papel del *método*. ¿Cómo averiguar, a través de qué método, cuáles son los *valores* de una sociedad? ¿De qué manera entender la *racionalidad* de un sistema social que convierte las injustas relaciones de producción en fundamento de su legitimación? ¿La condición estructural de pobreza? ¿La aceptación de una propiedad privada excluyente? Las respuestas adquieren la *complejidad* del discurso de la que habla Edgar Morin (1995).

En la investigación, los aspectos de *método* se plantearon como un *esbozo* porque, lo *metodológico*, supone un *a priori*, no superado históricamente como lo expresa Paúl Feyerabend (1975), *La crítica y el desarrollo del conocimiento científico*. Feyerabend argumenta a favor de un *anarquismo metodológico* que produzca las suficientes condiciones de libertad de pensamiento como para encarar los problemas de método con mayor ingeniosidad.

Ferrater Mora:

El interés de Feyerabend se centró en la busca de una metodología general que abarcara tanto la ciencia como los mitos, la metafísica, las artes. Pero aún esta metodología no parecía satisfactoria por estar demasiado apegada a sistemas de reglas. Todo sistema de reglas, por flexible que sea, constriñe; lo mejor es a menudo quebrar las reglas. Feyerabend llegó a proponer una sola *regla* metodológica: “*Se admite todo*” o “*Todo vale*” si bien ha admitido que se trata de un modo jocoso de hablar, destinado a poner de relieve que si se quiere una regla satisfactoria, sea la que sea, esta regla tenderá que ser tan vacía como “*Se admite todo*”⁹

Atendiendo a las exigencias de una introducción, la reflexión sobre metodología se remite a la *Teoría Analítica de la Ciencia Dialéctica*, expuesta por Jürgen Habermas (2007), quien consideró como hecho primario: la finalidad *hermenéutica* de la ciencia de la cultura; el análisis de los *fenómenos de la vida en términos de su significación cultural* y la importancia de deslindar las disciplinas del canon aristotélico para aceptar la superación de las contradicciones, elemento definitorio del método dialéctico.

La Retórica se ocupa de la argumentación, como *proceso*; la Dialéctica, de los procedimientos pragmáticos de la argumentación, y la Lógica, de los *productos* de la argumentación. Y, efectivamente, según sea el aspecto bajo el que consideremos la argumentación, las estructuras que en ella descubrimos son *distintas*: las estructuras de una situación ideal del habla especialmente inmunizada contra la represión y la desigualdad; las estructuras de una competición, ritualizada, por los mejores argumentos, y finalmente, las estructuras que definen las formas internas de los argumentos y las relaciones que los argumentos guardan entre sí.¹⁰

Un método no es sólo un camino. Es un camino que puede abrir otros, para alcanza el fin propuesto o construir otros que no se habían precisado, o bien, otros de los que no se tenía idea así como también se puede caer en la trampa de no encontrar el camino. En la Teoría se asume la interpretación dialéctica de la pobreza como *bien*, como *idea-fuerza*, producto de las *contradicciones dialécticas*. Esta conceptualización se fundamentó en la teoría de Andrés Ortiz-Osés (1997), *Ética del mal*: Si en la ética clásica se parte del bien para no llegar nunca al mal, en esta nueva ética se parte del mal para poder arribar al bien. Se trata entonces de tomar en serio la pobreza que no es un mero accidente o privación de la riqueza, sino la «accidentación» misma de una realidad.

Para Ortiz-Osés, el mal es ontológico, y siempre estará presente en el mundo, por lo que el pensamiento sería más racional si tuviera presente la realidad del mal. Sería igualmente más racional si la humanidad tuviera más presente la pobreza como bien dialécticamente entendido, al ser causa de las revoluciones. Se trata de recuperar el *simbolismo radical* de la pobreza para lo cual habría que distinguir entre la pobreza como urdimbre implicativa de lo social y la pobreza como estructura explicativa de las injustas relaciones de producción. La ética protestante impuso la riqueza como bien. La ética del mal, considerada por Ortiz-Osés, permite entender la pobreza como *bien*. La riqueza como *bien* forma parte de la lógica formal mientras, la pobreza interpretada como *bien*, forma parte de la lógica dialéctica.

Erich Neumann (2007), *Psicología profunda y nueva ética*, planteó la necesidad de una nueva ética frente a la antigua, que niega lo negativo en nombre de lo positivo, mientras que la nueva ética propicia el encuentro con el bien denegado porque los clásicos valores absolutos, proceden de la *des-ligación* abstracta con la realidad, mientras que la *represión/opresión*, lo negativo, queda paradójicamente reforzado cuanto es asimilado en su carácter de alienación. La aceptación de la pobreza como bien, parte de su negatividad para asimilarla, reelaborar el concepto y transustanciarla, es decir *superar la contradicción*. Según Neumann, algo nunca explicable en la ética del bien, pero explicable en una ética del mal. *Riqueza-pobreza* no son sustancias sino relaciones cuyo correlato es la realidad: ricos y pobres. Sin

embargo, en la ética clásica, la riqueza nunca se presenta como implicación de la pobreza.

Para *situar* el tema de la pobreza en el ámbito hermenéutico, la investigación se relacionó con la *búsqueda de sentido* para interpretar los elementos ideológicos presentes en el discurso de Simón Rodríguez. La descodificación del discurso opresor, impugnado por Simón Rodríguez, hace de la hermenéutica todo un *sistema de referencia discursiva*. Es posible que aún impere la influencia positivista que hace del método un *fin* en sí, y no un *medio*. Para la investigación, el método corresponde a un *sistema de procedimientos*, cuyo principal componente es la *hermenéutica crítica* propuesta por Habermas, que valora el poder de la reflexión como instancia crítica, y permite la propia elaboración de cánones normativos que dan legitimidad a la Teoría.

Javier Recas Bayón (2006), *Hacia una hermenéutica crítica*, resume las características de la hermenéutica: [Se destacan los conceptos de referencia]

1º *Reconocimiento* de la necesidad de una hermenéutica desmitificadora del sentido frente a la mera interpretación del mismo. Una hermenéutica de la sospecha tras la mera *recolección del sentido*, para decirlo con las palabras de Ricoeur.

2º *Desafío*, frente a la descripción de los plexos de sentido generados por la tradición, de una hermenéutica que rehabilite el poder de la reflexión crítica e incluso, en según que casos, vertebrada por un anhelo de emancipación.

3º *Conciencia* de la necesidad de una crítica del cientificismo.

4º Reivindicación de una hermenéutica materialmente enraizada, que no otorgue, por tanto, un valor absoluto al componente lingüístico desligado de la praxis de la que emerge.¹¹

El estilo está vinculado a la hermenéutica, lo que se deduce de las siguientes citas, orientadas a establecer cómo el discurso se enraiza con la praxis de la que emerge.

Enseñando a hablar la lengua de los Bárbaros i haciendo platos, botellas, tapias, silletas y clavos!!!! Qué MENGUA ¡ (dirán los Doctores de antaño) – qué HONOR (dirán los de hogaño)

Más cuenta nos tiene, entender a UN INDIO que a OVIDIO (T. II. 35)

La juventud americana debe abrir los ojos si quiere que en América haya *patria y lengua*» conlleva un profundo sentido de lo patrimonial.

La juventud americana necesita abrir los ojos sobre situación política, y los niños tienen qué aprender á leer: los jóvenes que han de remplazar a los padres de hoy, deben pensar y escribir mejor que sus abuelos, si quieren que en América haya *patria y lengua*: esto no lo conseguirán con escrúpulos, ni con burlas, ni con puntitos de erudición. (T. II. 87)

Concibe el proceso educativo como una *praxis* social. Los conocimientos sociales son integrales y la instrucción abarca todos los ámbitos de desempeño de la persona:

Instrucción Social	para hacer una nación prudente
_____ corporal	para hacerla fuerte
_____ técnica	para hacerla experta
_____ científica	para hacerla pensadora. (T. II. 130)

En Simón Rodríguez, la *práctica*, conlleva una interpretación ideológica. No se trata del sólo *hacer*, ni tampoco del *deber ser* kantiano, sino de un *compromiso* que sólo la hermenéutica puede describir al dilucidar el discurso. [Se destacan conceptos]

y para aquellos á quienes el lenguaje parezca oscuro se amplificará el discurso diciendo
que los hombres se reúnen por sus intereses
que buscando cada uno su conveniencia
sin consultar la de otro, yerran todos el fin de la unión,
porque los intereses se chocan
que este es el motivo de todas las desavenencias y estas,
la causa de las guerras
que las luces que se adquieren con la experiencia han
hecho pensar—que pensando se ha descubierto, que el
único medio de establecer la buena inteligencia, es hacer
que TODOS PIENSEN en el bien común
y que este bien común es la REPÚBLICA. (T. II. 180-181)

á quienes el lenguaje parezca oscuro. La función hermenéutica es *llevar a la comprensión*. Todas las definiciones de la hermenéutica coinciden en que se trata de una *indagación* sobre el proceso que la hace posible. De ahí sus implicaciones filosóficas. Richar E. Palmer, (2002) *¿Qué es la hermenéutica?* afirma que existe un matiz en las definiciones de ese *indagar* hermenéutico que se refiere a la manera de expresar *algo* que se confunde con el *estilo*. Palmer analiza seis definiciones de

hermenéutica y considera inviable lograr una interpretación unitaria, por el contenido ideológico que supone toda interpretación del discurso.

los hombres se reúnen por sus intereses. Simón Rodríguez se refiere al individualismo egoísta, al indiferente ante el prójimo, al egocentrista. El individualismo es uno de los productos de la Ilustración. El yo solitario y autosuficiente, cerrado y aislado de los demás. Para Simón Rodríguez:

Llaman prosperidad una opulencia, fundada en el apocamiento de las clases que tienen oprimidas. (T. II. 122)

¿Qué significa ética del discurso? Habermas sostiene que el principio fundamental de la ética del discurso es entenderla desde *contextos de acción* para superar la coacción de la supuesta universalización de los principios éticos. Habermas, ratifica lo sustancioso de la *hermenéutica crítica*. Una hermenéutica que rehabilita el poder de la reflexión y que vertebra un anhelo de emancipación respecto a las esferas de control y dominio en la sociedad. El sentido hermenéutico de la investigación supera el simple procedimiento metodológico. Lo que está en juego es que la investigación opere como *instrumento* para descubrir la realidad social. Esta se logra cuando se puede cualificar la realidad a través de *datos con significado*.

¿Los hechos patrimoniales son entonces hechos sociales? Según la teoría del conocimiento de Durkheim (2007), *Sociología y filosofía*, los hechos patrimoniales serían hechos sociales en cuantos modos de *pensar, sentir y actuar*, respecto a la pobreza recibida como herencia. La pobreza constituye representaciones colectivas coercitivas porque conforman normas y reglas de conducta que rigen el comportamiento respecto al sistema de signos de lo patrimonial clasista. Los hechos sociopatrimoniales tienen otra condición no menos importante: se encarnan en la psiquis de cada individuo y por tanto transforman la forma subjetiva de percibir determinados hechos o situaciones y, por esta razón, adquieren un carácter *sui generis*, de valor. Por consiguiente, la investigación enfatizó las implicaciones de las situaciones sociohistóricas de la pobreza. Relaciones epistemológicas que someten el patrimonio a la polémica de la objetividad–subjetividad.

Se intenta otra *ideación* de lo patrimonial. La *ideación* es definida en el Diccionario de la Lengua como «génesis y proceso en la formación de las ideas»¹². En consecuencia, es fundamental la interpretación, lo más precisa posible, de dos términos: *praxis*, resumida en la sentencia de Marx: «ir de lo concreto a lo concreto pasando por una abstracción del conocimiento»¹³ y, *ethos cultural*, que constituye el elemento nutricional y configurador del *patrimonio*. El *ethos* es la cultura en la comunidad en cuanto la vive y percibe como patrimonio. La relación discurso–patrimonio, se evidencia al encarar, Simón Rodríguez, a una sociedad que asumió el rompimiento con tres siglos de cultura y el derrumbe del proyecto bolivariano. América se encontró sin futuro: «*Al rey no volvemos ni a las repúblicas llegamos*» (T. II. 529) Ante esta situación, la investigación planteó los siguientes interrogantes: ¿Es utópico el discurso de Simón Rodríguez? ¿Qué relevancia tiene situarlo entre el socialismo utópico y el científico? ¿Cuáles son los *valores patrimoniales* que se desprenden al dilucidar el discurso de Simón Rodríguez? Para responder, el tema de la *utopía*, es especialmente significativo en el discurso de Simón Rodríguez quien citó al autor de la Utopía, hoy santo Tomás Moro, el Canciller Mártir. [Se destaca las veces que se incluye la palabra: filosofía y las ideas pertinentes]

La **filosofía** está, donde quiera que se piensa sin prevención; y consiste en *conocer las cosas, para reglar nuestra conducta con ellas, según sus propiedades*. Los preceptos sociales son pocos, y sus aplicaciones. ...muchas: pretender que se enseñe lo poco que se debe saber, para no errar en los muchos casos que ocurren cada día... es **filosofía**:—esperar que, si *todos* saben sus obligaciones, y conocen el interés que tienen en cumplir con ellas, *todos* vivirán de acuerdo, porque obrarán por principios....no es sueño ni delirio, sino **filosofía**....; ni el lugar donde esto se haga será imaginario, como el que se figuró el Canciller Tomas Morus: **su Utopia será, en realidad, la América**. Sueño, es tomar las cosas por lo que no son.... *durmiendo*; delirio, es hacer lo mismo.... *despierto* —Querer que las cosas sean lo que no son, hagan lo que no pueden hacer (porque nos conviene o porque nos figuramos conveniencia) no es ni sueño ni delirio, sino simpleza....efecto de la ignorancia (T. II. 131)

«... **su Utopia será, en realidad, la América**» confirma su *realismo vital*. Creyó que la *utopía latinoamericana* sería realizable y por eso su crítica social al proponer

reformas y auspiciar cambios revolucionarios en contra de un sistema que consideró injusto. Creyó que la *utopía* ejercería influencia sobre el curso de los acontecimientos en sintonía con los que la interpretan como esperanza. Henri Desroche (1976), *Sociología de la esperanza*, cita la definición que Bossuet atribuye a Aristóteles, relatada por Diógenes Laercio: « ¿Qué es la esperanza? El sueño de un hombre despierto»

Simón Rodríguez curiosamente expresa:

Sueño, es tomar las cosas por lo que no son... *durmiendo*: delirio, es hacer lo mismo.... *despierto*—Querer que las cosas sean lo que no son, ó hagan lo que no pueden hacer (porque nos conviene ó porque nos figuramos conveniencia) no es ni sueño ni delirio, sino simpleza....efecto de la ignorancia. (T. II. 131)

D. El discurso de Simón Rodríguez y la Teoría

El concepto y tragedia de la cultura, de George Simmel, animó a Ernst Cassirer (2005), a escribir el capítulo: *La tragedia de la cultura en, Las ciencias de la cultura*.

La reflexión nos revela con mayor claridad, a medida que va ahondándose en el problema, la *estructura dialéctica de la conciencia de la cultura*. Los progresos de la cultura van depositando en el regazo de la humanidad nuevos dones; pero el individuo se ve excluido de su disfrute en medida cada vez mayor. Y ¿para qué sirve, en realidad, una riqueza que jamás el yo puede llegar a transformar en acervo vivo? ¿No contribuye más bien a entorpecerla, en vez de liberarla?¹⁴

Esta reflexión es la misma que animó a Simón Rodríguez a interpelar la sociedad de su época. Se trata de un tema inédito en el análisis de sus obras, consideradas exhaustivamente desde el perfil pedagógico y muy poco desde su pensamiento filosófico. Juan David García Bacca (1981), *Simón Rodríguez. Pensador para América*, lo comparó con Sócrates: «...por el menosprecio por las convicciones sociales de la clase aristocrática, rica, noble, de Atenas, Tesalia, Creta... Contra las convenciones de vestir, calzar, hablar, pensar, obrar».¹⁵ Con Diógenes: porque «...se cuenta que durante el día, a plena luz, se paseaba por Atenas con una linterna encendida, «buscando, decía, un Hombre»... Diógenes no hallaba al hombre natural:

al hombre que según la clásica sentencia y norma de los estoicos, *viviera en consonancia y concordancia con la naturaleza*»¹⁶ El texto de George Simmel, citado por Cassirer, permite establecer la relación entre el discurso de Simón Rodríguez y la filosofía latinoamericana. Para Simmel: «*la filosofía no puede hacer otra cosa que señalar el conflicto, pero sin prometer su solución*». La «*estructura dialéctica de la conciencia de la cultura*» estuvo presente en Simón Rodríguez quien develó la contradicción de una sociedad postcolonial, incapaz de enrumbar su futuro. «*¿Para qué sirve, en realidad, una riqueza que jamás el yo puede llegar a transformar en acervo vivo?*» La inquietante pregunta de Cassirer la repite Simón Rodríguez al percibir el derrumbe del ideario libertario de Simón Bolívar y cómo se dilapidó el *acervo patrimonial* anterior a la Guerra de Independencia.

Bolívar no vió, en la dependencia de la España, oprobio ni vergüenza, como veía el vulgo; sino un obstáculo a los progresos de la sociedad en su país. (T. II. 199)

Hay ideas que no son del tiempo presente, aunque sean modernas; ni de moda aunque sean nuevas. Por querer enseñar más de lo que todos saben pocos me han entendido, muchos me han despreciado y algunos se han tomado el trabajo de ofenderme... *para hacer repúblicas es menester gente nueva.* (T. II. 65)

Si se acude a la más sencilla definición de filosofía, no la mejor: —*La búsqueda de la verdad por sus últimas causas*— se entenderá la trascendencia del discurso de Simón Rodríguez. Es posible que, en el caso específico de Venezuela, el concepto de patrimonio sufra de una *inflación* en su significado. La mayoría de los referentes históricos se basan en la cultura europea o la magnificencia de las culturas prehispánicas de México, Centro América y Perú, cuya comparación es asombrosamente diferente. Enseñando patrimonio, los profesores agotan láminas de otras sociedades sin atreverse a presentar la realidad nacional. La identidad cultural es previa a toda acción de *gestión y conservación*. Se inscribe en una dinámica histórica evolutiva que pasa por una radical y sesgada interpretación cuando se anulan tres siglos de historia colonial. Una sustitución drástica y ahistórica contra nuestra propia

historia. ¿Qué *valores* se quieren proteger y conservar? ¿Quiénes están interesados en un patrimonio que se rechaza? ¿Quién gana y quién pierde cuando se desconoce el patrimonio—memoria cultural?

E. Pobreza e identidad patrimonial

John R. Searle (2004), *Construcción de la realidad social*, atestigua que cuando se trata de las bases conceptuales de la teorización sociológica, no se hace otra cosa que «boxear con sombras»:

...aclarar filosóficamente las bases conceptuales de la teorización sociológica, en el sobreentendido de que, buenas intuiciones y buenas intenciones no ha hecho hasta ahora sino boxear con sombras. Esa pretensión, y cumplido modo de realizarla, es lo que hace que *La construcción de la realidad social* sea más —mucho más— que un ensayo de filosofía de la sociología.¹⁷

A la pobreza se le atribuye la *función histórica de identidad dialéctica*. Un valor dialécticamente positivo, no estimado en los estudios patrimoniales. La asombrosa capacidad de las élites sociales que han manejado la conceptualización del patrimonio cultural, ha impedido que la pobreza se constituya en factor de otro tipo de valoración respecto a lo patrimonial. Entonces, la pregunta cuestionadora es: ¿Se pueden ofrecer argumentos a favor de la pobreza como patrimonio? Las respuestas se dan en el Capítulo IV, *De la racionalidad y del patrimonio*, en donde se analiza la razón práctica, estética, hermenéutica y crítica—dialéctica. De los diferentes tipos de razón, la investigación se fundamentó especialmente en la *razón crítica—dialéctica*.

Las imprecisiones y, los límites de la política cultural, se superan al reducir el ámbito de interpretación a la función que cumple la pobreza en la construcción de la realidad social. La argumentación que ofrece John Searle (2004), *La construcción de la realidad social*, es convincente cuando plantea el concepto de *trasfondo* en su *Teoría General de los Hechos Institucionales*. Un primer elemento del *trasfondo* es conocer quién es el que emite una *opinión calificada* sobre el tema en discusión. El

traductor de la obra, Antoni Doménech, acertó al incluir el vocablo «intrusismo» que en el Diccionario de la Lengua Española significa: «Ejercicio de actividades profesionales por persona no autorizada para ello». John Searle (2001), *Actos de habla*, cuestiona a quienes sin autoridad suficiente, emiten opiniones que distorsionan la *construcción de la realidad social*. Cuando se le atribuye a la pobreza un valor, el sentido filosófico-dialéctico sólo puede ser apreciado por quienes tienen conocimientos de *filosofía* y más específicamente de *filosofía analítica y crítica*. El planteamiento no es una discusión intrascendente porque están en juego los límites de las políticas culturales y se trata de dos debates: por una parte, si los límites de la cultura coinciden con los de las identidades. Por otra, cuán fluidos, son esos límites entre lo cultural y lo patrimonial. José Antonio Pérez Tapias (1995), *Filosofía y crítica de la cultura*, clarifica la compleja relación entre *filosofía y cultura* y ofrece una definición para entender esta relación de manera *operativa*:

Es propio de la filosofía en general, aunque en todos los casos no sea sólo eso, un discurso argumentativo, con pretensiones de verdad, en el que el ejercicio crítico y reflexivo de la racionalidad constituye un ámbito de saber caracterizado, de uno u otro modo, por la radicalidad de las preguntas planteadas, así como por la tendencia a articular en alguna forma de concepción totalizante las respuestas ofrecidas.¹⁸

Searle, desarrolló la idea de *trasfondo* como: «descomillar los conceptos», sacarlos del ámbito de comprensión a que están sometidos cuando la interpretación es clasista, y otorgarles una nueva interpretación, algo que surge de la lucha de las contradicciones. El objetivo mismo de la Teoría es precisamente: «descomillar», *id est*, quitarle el sentido elitescos que se ha hecho de lo patrimonial. Para ello, Searle propone el concepto de *trasfondo*: hurgar la inferencia del sentido de las palabras.

...los estados intencionales sólo funcionan dado un conjunto de capacidades del *trasfondo*, capacidades que no consisten ellas mismas en fenómenos intencionales. [...] Así, he definido el concepto de *trasfondo* como el conjunto de capacidades no intencionales o preintencionales que hacen posible los estados intencionales de función. Pero en esta definición hay cuatro conceptos difíciles: *capacidades*, *hacer posible*, *estados intencionales* y *funciones*.¹⁹

Cuando se explica el concepto de pobreza se establece que esta depende, en gran parte, de estructuras causales: *predisposiciones* y *tendencias* atribuidas, en el discurso de Simón Rodríguez, a factores económicos y a la existencia de las clases sociales. Éstas van, desde una suposición de pereza crónica, casi congénita —percibida sin apreciar las injustas relaciones de producción del sistema capitalista— hasta el sentido sumiso de la resignación por motivos religiosos. Para Searle, todos los estados intencionales son real o potencialmente conscientes. Pero, basta con aceptar la pobreza como *trasfondo* de la realidad social percibida y el concepto de *conciencia* tal como la entendió Carlos Marx:

Nuestra consigna pues, debe ser ésta: Reformar la conciencia pero no siguiendo dogmas algunos, sino mediante el análisis de la conciencia mítica, oscura, bajo la forma religiosa o política. Entonces se podrá ver que lo que el mundo desde hace tanto tiempo solamente poseía en sueños, lo puede adquirir en realidad cuando tome conciencia del proceso.²⁰

Solamente ahora, después de haber examinado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originales, es cuando vemos que el hombre tiene conciencia.²¹

Igual que no juzga a un individuo por lo que él se imagina sobre sí mismo, del mismo modo tampoco se puede juzgar a tal o cual época de cambios radicales según su conciencia; hay que explicar, esa conciencia, partiendo de las contradicciones de la vida material, partiendo del conflicto presente entre las fuerzas de producción colectivas y las relaciones de producción.²²

F. De los objetivos

Los objetivos fundamentan la *Teoría*:

Mediante la dilucidación del discurso de Simón Rodríguez se hace posible reinterpretar el concepto de patrimonio cultural, a partir de la filosofía de la pobreza latinoamericana, como lo realmente heredado por el pueblo, al identificar las contradicciones sociales, producto de los antagonismos de clase y de las injustas relaciones de producción.

La presentación de los objetivos en el capítulo, *De la Introducción*, responde a la salvedad que se contempla en Manual de Trabajos de Grado de la UPEL, aceptadas

por la ULAC: «Los Trabajos de Grado y Tesis Doctorales... por lo general contienen los siguientes aspectos que *el estudiante adaptará según convenga a su caso*» [UPEL. Manual de Trabajos de Grado. 4a edic. P. 33]

La identificación de los objetivos siguió el siguiente proceso deductivo:

1. Cuestionamientos:

- a). La pobreza en Latinoamérica es lo único que como *patrimonio* hereda el pueblo.
- b). No se ha analizado dialécticamente el discurso de Simón Rodríguez.
- c). Sin la hermenéutica crítica, los estudios del patrimonio promueven el culto a la personalidad, el fetichismo y la mistificación de los hechos patrimoniales.

2. Propuestas.

- a). Línea de investigación: Identidad. Memoria. Transculturación.
- b). Tema: Reinterpretación del concepto de patrimonio cultural.
- c). Temática: Incidencia del discurso de Simón Rodríguez en la conceptualización del Patrimonio Cultural.
- d). Método: Lógico–dialéctico. Con apoyo en el heurístico–crítico–histórico.
- e). Dimensión del problema: Reinterpretación del concepto de patrimonio cultural en Latinoamérica, a partir de la filosofía de la pobreza, (Ellacuría 1991); filosofía de la situación de indigencia de América Latina (Scannone-Remolina 1999) y la Acción Comunicativa de Habermas. (2003).

3. Objetivo explícito.

Formular una Teoría Crítica de la Racionalidad del Patrimonio Cultural.

4. Objetivos implícitos.

- a). *Aprender* la significación y trascendencia de un nuevo concepto de patrimonio cultural y sus funciones para la superación de las alienaciones.
- b). *Categorizar*, con la aplicación del programa computarizado Atlas.ti, el correlato del discurso de Simón Rodríguez.
- c). *Confirmar* la importancia de la teoría que se propone para el desarrollo de planes, programas y proyectos referidos al patrimonio cultural.

Mario Bunge (1976) recomienda el método de las aproximaciones sucesivas:

El gran interés del método de aproximaciones sucesivas para la teoría del conocimiento (epistemología) estriba en que constituye un claro recordatorio de los siguientes puntos. 1º. La investigación científica procede *gradualmente*. [...] 2º. La investigación científica, por lo menos respecto del mundo de los hechos, da *verdades parciales* más que verdades complejas y,

por lo tanto, finales. 3º El método científico, a diferencia de los azarosos tanteos del sentido común, y de la especulación sin control, se *corrige a si mismo*: puede identificar sus errores y puede intentar obtener aproximaciones de orden superior, es decir, respuestas más verdaderas.²³

5. Pregunta sustantiva. Preguntas derivadas.

Al iniciar la investigación se creyó que la doctrina de Simón Rodríguez alcanzaría importancia, según el Plan de la Nación 2007–2013, y la insistencia del gobierno en orientar las Políticas Públicas hacia *el rompimiento con el sistema capitalista*.

- a). ¿Cuáles serían los elementos ideológicos del discurso de Simón Rodríguez que inducen a una nueva conceptualización del patrimonio?
- b). El método dialéctico y la hermenéutica crítica: ¿Son instrumentos viables para interpretar el discurso de Simón Rodríguez y formular una Teoría sobre el patrimonio?

6. Del plan de investigación.

Se digitalizaron las obras completas de Simón Rodríguez; se adoptaron las categorías propuestas por Jürgen Habermas y se analizaron mediante el programa computarizado de datos textuales, Atlas.ti.5. El plan se resume en el pensamiento de Antonio Gramsci:

Cuestión de método. Si se quiere estudiar el nacimiento de una concepción del mundo que no ha sido expuesta sistemáticamente por su fundador... debe hacerse de modo preliminar una labor filológica minuciosa y llevada a cabo con el máximo escrúpulo de exactitud, de honestidad científica, de lealtad intelectual, de rechazo a todo prejuicio, apriorismo o partidismo. En primer lugar, debemos reconstruir el proceso de desarrollo intelectual del pensador en cuestión para identificar los elementos que han resultado estables y *permanentes*, es decir, que han sido asumidos como pensamiento propio, distinto y superior al *material* precedentemente estudiado y que ha servido de estímulo; solo estos elementos son momentos esenciales del proceso de desarrollo.²⁴

7. Conclusiones.

Toda investigación termina siendo una búsqueda de conclusiones que satisfacen las expectativas de su autor.

Ángel Núñez, de la Universidad del Zulia:

Porque la influencia de las propias opiniones o de los propios afectos, la tendencia a conceder realidad a lo que deseamos o imaginamos, la idiosincrasia de cada uno, así como su educación y hábitos, y otros más, acechan cada paso de la investigación; y serían “ídola” ante los que el inglés, [Beicon] nos pondrá en guardia de continuo. Sobre todo en ciertas investigaciones (y volvemos a poner el ejemplo de los análisis o estudios de textos) en las que no se pretende otra cosa sino presentar un texto a los investigadores y explicar lo que determinado autor dijo. Pero lo que él dijo; sin más; sin interpretaciones que puedan traicionar a su verdadera intención.²⁵

Teniendo presente este juicio, la investigación arribó a la conclusión: *La noción de identidad, es la clave interpretativa de un concepto de patrimonio que se deriva de la dilucidación del discurso de Simón Rodríguez, dadas las condiciones objetivas de la pobreza Latinoamérica, porque:*

- a). Reúne las condiciones que Jürgen Habermas le asigna a una *teoría crítica* en el campo de la filosofía de las ciencias sociales.
- b). La Teoría se formuló mediante el método dialéctico. Henri Lefebvre, (1969) considera como dialéctico a cada fenómeno social en el conjunto de sus relaciones.
- c). La Teoría interpreta el *momento* histórico del discurso de Simón Rodríguez y su proyección actual.

G. De los autores de referencia

Mario Bunge (1976), *La investigación científica*, al tratar sobre la *Construcción de Teorías* analiza los alcances del término «deducibilidad»:

Las teorías pueden construirse, remodelarse, reconstruirse lógicamente, aplicarse, destruirse y olvidarse. La construcción de una teoría científica es siempre la edificación de un sistema más o menos afinado y consistente de enunciados que unifica, amplía y profundiza ideas, las cuales en el estadio

preteorético, habían sido más o menos intuitivas, imprecisas, esquemáticas e inconexas.²⁶

El inventario de los autores fue exhaustivo. Se comprueba con la bibliografía y referencias de cada capítulo.

a). Jean Caron (1989), *Las regulaciones del discurso*, precisa «El discurso aparece como una sucesión de transformaciones que permiten pasar de un estado a otro, luego a otro, y así sucesivamente. Será preciso volver sobre la naturaleza de las transformaciones y sobre aquello a lo que se refiere».²⁷

b). Jürgen Habermas (2003), *Teoría de la acción comunicativa, I:*

en el caso de la acción dramática la relación entre actores y mundo resulta accesible a un enjuiciamiento objetivo. Pero como a lo que el actor se aplica en presencia de su público es su propia subjetividad sólo puede haber *una sola* dirección de ajuste. La cuestión que se plantea es la de si el actor expresa también en el momento adecuado las vivencias que tiene, si *piensa* lo que *dice*, o simplemente se limita a fingir las vivencias que expresa.²⁸

c). Michel Foucault (2005), *El orden del discurso*:

El autor no considerado, desde luego, como el individuo que habla y que ha pronunciado o escrito un texto, sino al autor como principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones. Como foco de su coherencia.²⁹

Principio de agrupación del discurso. 1º En la investigación se acude a la fuente original, las obras de Simón Rodríguez. 2º Se prefirió el análisis del texto antes que acudir a sus biógrafos. 3º Las referencias se emplean exclusivamente como explicaciones cuando éstas son necesarias para clarificar o apoyar la argumentación.

Principio de trastocamiento. Según Foucault (1970), este principio es indispensable para el reconocimiento de las fuentes del discurso, la disciplina y voluntad de verdad del autor.

Principio de discontinuidad. Intervención hermenéutica que se apoya en el conocimiento de lo dicho y pensado por otros autores.

Principio de especificidad: No resuelve el discurso en un juego de significaciones previas. El mundo muestra una cara legible, descifrable.

Principio de exterioridad. «Ir hacia las condiciones externas de posibilidad del discurso; hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y que fija los límites».³⁰

d). Ludwig Wittgenstein, (2004), *Investigaciones filosóficas*, modificó la caracterización del discurso: «Imaginar un lenguaje significa *imaginar una forma de vida*». «Cerrar los ojos es lo que podría llamarse *mirarse-hacia-adentro*»³¹ «Pronunciar una palabra es como tocar una tecla en el piano de la imaginación».³² Wittgenstein, con su teoría de los *juegos del lenguaje*, descubrió la dificultad de interpretar lo que un autor quiere decir: «Llamaré también *juego del lenguaje* al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado»³³ «Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como *protofenómenos*. Es decir, donde deberíamos decir: *este es el juego de lenguaje que se está jugando*»³⁴

e). Robert de Beaugrande (2003), *La saga del discurso*, presenta una idea que permitió valorar la incorporación de referencias:

Así, el análisis del discurso plantea, cada vez más, la expectativa de no limitarse a *describir* las prácticas discursivas *sino a* transformarlas en prácticas más progresivas. Nuestro marco sería la *ideología* del ecologismo, en el seno de la cual la teoría y la práctica se reconcilian a través de la cooperación humana para sostener conscientemente un modo de vida en armonía con nuestro ambiente social y ecológico, y a través de la oposición programática a la *ideología* consumista dominante.³⁵

f). Teun A. van Dijk (1998), *Texto y contexto*, afirma que la importancia del discurso depende, en gran parte, de las explicaciones aportadas a través de las citas de autores:

Un contexto no es sólo un mundo–estado posible, sino al menos una secuencia de mundos–estados. Además, estas situaciones no permanece idénticas en el tiempo, sino que *cambian*. Tal transcurso de sucesos tiene, [...] un estado inicial, estados intermedios y un estado final. [...] Tenemos un

conjunto infinito de CONTEXTOS POSIBLES, uno de los cuales tendrá un *estatus* específico, a saber, el de CONTEXTO REAL.³⁶

Corolario

Néstor García Canclini (2001), *Culturas híbridas*: «para analizar las desigualdades entre sociedades y culturas, hay que considerar a la hibridación como un proceso al que se puede acceder y que se puede abandonar, del cual se puede ser excluido o al que pueden subordinarnos»³⁷ Los límites de las políticas patrimoniales están definidos tanto por espacios de diálogo e integración cuanto por espacios de conflicto y estigmatización.

BIBLIOGRAFÍA

- Acero, J., Bustos, E., y Quesada, D., (2001) Introducción a la filosofía del lenguaje. 5ª Edic. CÁTEDRA. Madrid.
- Adorno, Theodor y Max Horkheimer (1998). Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. TROTТА. Madrid:
- Adorno, Th. W. (1982) Dialéctica negativa. TAURUS. Madrid.
- _____ (1993) Crítica cultural y sociedad. SARPE. Madrid.
- _____ (1991) Actualidad de la filosofía. PAIDOS. Barcelona.
- _____ (1969): La sociedad. ARIEL. Madrid.
- Ancel, Alfred. (1977) interpretación cristiana de la lucha de clases. BAC. Madrid.
- Andrés-Gallegos, José. (1991) HISTORIA GENERAL DE LA GENTE POCO IMPORTANTE. América y Europa hacia 1789. GREDOS. Madrid.
- Bacca García, Juan D. (1981) Simón Rodríguez. Pensador para América. ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA. Caracas.
- Bruner, J. (1990) Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva. ALIANZA EDITORIAL. Madrid.
- Bueno, Gustavo. (1990) Materia. Pentalfa. Oviedo. Disponible en: <http://www.filosofia.org/mat/mm1990a.htm>
- Cassirer, Ernst. (1905) Las ciencias de la cultura. F.C.E. México.
- Castorina-Barreiro y Toscazo. (2005) Dos versiones del sentido común: las teorías implícitas y las representaciones sociales. En: J. A. Castorina (Comp.) Construcción conceptual y representaciones sociales. El conocimiento de la sociedad. EDITORIAL MIÑO y DÁVILA. Buenos Aires:
- Cabrera, Flor A. (2002) Información Básica sobre la Dirección de Conservación de Testimonios y Procesos Culturales (DCTPC) Instituto del Patrimonio Cultural. Informe. Caracas.
- Cassirer, Ernst. (1998) Filosofía de las formas simbólicas. El lenguaje. F.C.E. México.
- Condor, S. y Anaki, C. (1997) Cognición social y discurso. En: Teun A. van Dijk (comp.) En: El discurso como estructura y proceso. (2003) GEDISA. Barcelona.
- Coreth, E. (1972) Cuestiones fundamentales de hermenéutica. HERDER. Barcelona.
- Desroche, Henri. (1976) Sociología de la esperanza. HERDER. Barcelona.
- Dilthey, Wilhelm. (2004) La esencia de la filosofía. Ed. LOSADA. Buenos Aires. Introducción a las
- Durkheim, E. (2007) Sociología y filosofía. COMORES. Madrid. [Original, 1906]
- Escandell, M.V. (2007) Introducción a la pragmática. ARIEL. Barcelona

- Scannone, J.C. y Remolina, G. (1999) *Filosofar en situación de indigencia*. Universidad Pontificia. Comillas. España.
- Feuerbach, Ludwig. (2003) *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*. Ed. FOLIO. Madrid.
- Feyerabend, Paul K. (2003) *Contra el método*. TECNOS. Madrid.
- _____ (1975) *La crítica y el desarrollo del conocimiento científico*
- Foucault, M. (1966) *Las palabras y las cosas*. SIGLO XXI. Madrid.
- _____ (1969) *La arqueología del saber*. SIGLO XXI. Madrid.
- _____ (1970) *El orden del discurso*. TUSQUETS. Barcelona.
- Freire, Paulo. (1970) *Pedagogía del oprimido*. TIERRA NUEVA. Montevideo. Uruguay.
- García Canclini, Nestor. (1990) *Culturas híbridas*. Grijalbo. México.
- García Bacca, Juan David. (1981) *Simón Rodríguez. Pensador para América*. Academia Nacional de la Historia. El libro menor 19. Caracas.
- Charaudeau, Patrick-Maingueneau, Dominique. (2005) *Diccionario del análisis del discurso*. AMORRORTU. Madrid.
- Gómez Pérez, R. (1983) *El desafío cultural*. BAC. Madrid.
- Guanche, Jesús. *El imaginado patrimonio inmaterial*. En: *Perfiles de la cultura cubana*, enero-abril 2008
http://www.perfiles.cult.cu/articulos/patrimonio_inmaterial.pdf
- Habermas, Jürgen (2007) *La lógica de las ciencias sociales*. TECNOS. Madrid.
- _____ (2000) *Aclaraciones a la ética del discurso*. TROTTA. Madrid.
- Heller, Ágnes. (1994) *PENÍNSULA*. Barcelona.
- Heidegger, Martin. (2007) *La pobreza*. AMORRORTU. Madrid.
- Horkheimer y Adorno, Th.W. (1994) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. TROTTA. Madrid.
- Horkheimer, Max. (1976) *Crítica de la razón instrumental*, ED. SUR. Buenos Aires.
- _____ (2005) *Sociedad, razón y libertad*. TROTTA. Madrid.
- _____ *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*, ED. SUR/ALF
- _____ (2000) *Teoría tradicional y teoría crítica*. PAIDOS. Madrid.
- _____ (1976) *Apuntes – 1950-1969*. MONTE ÁVILA. Caracas.
- Iñiguez, L. (2003) *Análisis del discurso. Manual APRA las ciencias sociales*. EDIUOC. Barcelona.
- Izuzquiza Otero, Ignacio. (1974) *Semántica generativa y análisis conceptual*. Universidad Católica “Andrés Bello”. Caracas.
- Jüng, Hans. (2003) *Ser cristiano*. TROTTA. Madrid.
- _____ (2004) *El cristianismo. Esencia de la historia*. TROTTA. Madrid.
- Kinnen, Eduardo. (1969) *El humanismo social de Marx*. Ed. ANDRÉS BELLO. Santiago de Chile.

- _____ (1973) ¿Ha muerto el marxismo? Ed. PACÍFICO. Santiago de Chile
- Küng, Hans (2003) Ser cristiano. TROTТА. Madrid.
- _____ (2004) El cristianismo. TROTТА. Madrid.
- Hobbes, Thomas. (2009) Tratado sobre el ciudadano. UNIVERSIDAD DE EDUCACIÓN A DISTANCIA. MADRID.
- Kuzmíshev, Vladimir. (1996) Latinoamericanística en el cruce de caminos. Alcances anteriores y búsqueda actuales. En: América Latina. N° 4. Instituto América Latina. ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA URSS. Moscú.
- Lefebvre, Henri. (1969) Sociología de Marx. PENÍNSULA. Barcelona.
- Lo Cascio, Vicenio. (1998) Gramática de la argumentación. ALIANZA UNIVERSIDAD. Madrid.
- Lukás, Geörgy. (2007) Para una ontología del ser social. AKAL Madrid.
- Marková, I. (1996) En busca de las dimensiones epistemológicas de las representaciones sociales. En, D. Páez y A. Blanco (Eds.) La teoría sociocultural y la psicología social actual (pp. 163-182). EDICIONES APRENDIZAJE. Madrid.
- Masset, Pierre. (1997) El marxismo en la conciencia moderna. MAROVA. Madrid.
- Mercuri, Mónica. (2001) El patrimonio cultural. Lo tangible e intangible: opuestos complementarios. Ponencia presentada en el X Encuentro del ICOFOM LAM. Montevideo
- Mill, John Stuart. (1997) Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en economía política. Alianza. Madrid.
- Morales, Patricia. (2005) La gestión del patrimonio cultural inmaterial en Venezuela. Oficina de la UNESCO. Lima Perú. Disponible en: <http://www.crespial.org/downloads/dfvenezuela.doc>
- Morin, Edgar. (1995) Introducción al Pensamiento Complejo. GEDISA. Madrid.
- Mucchielli, Alex. (2001) Diccionario de métodos cualitativos en ciencias humanas y sociales. SÍNTESIS. Madrid.
- Neumann, Erich. (2007) Psicología profunda y nueva ética. ALIANZA. Madrid.
- Núñez, Nancy. (2003) Entre usos lingüísticos y actos de habla. Wittgenstein y Austin. U.C.V. FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN. ESTUDIOS DE POSTGRADO. Caracas.
- Ortiz-Osés, Andrés. (1997) Ética del mal. En: Diccionario de Hermenéutica. Universidad de Deusto. Bilbao.
- Palmer, R. E. (2002) ¿Qué es la hermenéutica? ARCO/libros. Madrid.
- Portales, José. (2006) Marcadores del discurso. ARIEL. Barcelona.
- Potter, J. (1996) La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social. PAIDOS. Barcelona.
- Ricoer, Paul (2003) El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica. FCE. México.

- _____ (2006) Del texto a la acción. F.C.E. México.
- Roig, Arturo A. (2000) El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX. TROTTA. Madrid.
- Rousseau, Jean-Jacques. (2006) Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre hombres. Ed. LOSADA. Buenos Aires.
- Searle, John. (2001) Actos de habla. CÁTEDRA. Madrid.
- Seiffeert, Helmut. (1977) Introducción a la teoría de la ciencia. HERDER. Barcelona.
- Signi, Alejandro. (2001) Patrimonio Intangible en los pueblos indígenas: su reconocimiento en las constituciones de algunos países de América Latina. Ponencia presentada en la X Encuentro ICOFOM LAM “Museos, Museología y Patrimonio Intangible en América Latina y el Caribe”, Montevideo
- Stuart Mil, John (1997) Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en economía política. Ed. ALIANZA. Madrid.
- Weber, Max. (2009) La ética protestante y el espíritu del capitalismo. REUS. Madrid.
- _____ (s/f) Estudios de metodología AMORROURTU. Buenos Aires. [Primera edición 1922]
- Wehterell, M y Potter, J. (1996) El análisis del discurso y la identificación de los repertorios interpretativos. En A, Gordo y J. Linaza. (Eds) Psicologías, discursos y poder. VISOR. Madrid.
- Wittgenstein, Ludwig. (2008) Investigaciones filosóficas. CRÍTICA. Barcelona.

REFERENCIAS

- ¹ Searle, John. (2001) *Actos de Habla*. CÁTEDRA. Madrid.
- ² Ellacuría, Ignacio. (1991-299) *Filosofía de la realidad histórica. Dimensión social de la realidad humana*. TROTTA. Madrid
- ³ *Diccionario de Comunismo Científico*. (1985, 95-96) PROGRESO. Moscú.
- ⁴ Marcuse, Herbert. (1970. 47) *La sociedad opresora*. TIEMPO NUEVO. Caracas
- ⁵ Dijk, Teun van. (2003. 35) *El discurso como estructura y proceso*. Copilador. GEDISA. Barcelona.
- ⁶ Dijk, Teun van. (2005. 26) *El discurso, como interacción social*. GEDISA. Barcelona.
- ⁷ Leite-Leeuen-Kress (2005) *Semiótica discursiva*. En: Dijk, Teun van. Ob. cit. p. 378 [Cita 5]
- ⁸ Lozano J, Peña-Marín C y Abril, G. (2004) *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*. CÁTEDRA. Madrid.
- ⁹ Ferrater Mora, J. (2001) *Diccionario de Filosofía*. ARIEL. Barcelona.
- ¹⁰ Habermas. Ob. cit. p. 48 [Cita 8]
- ¹¹ Recas Bayón, Xavier. (2006) *Hacia una hermenéutica crítica*. BIBLIOTECA NUEVA. Madrid.
- ¹² Real Academia de la Lengua. (2001. 1245) *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid.
- ¹³ Marx, Carlos. *Introducción a la crítica de la Economía Política*. (1857) Citado por: Guichard, Jean. (1975) *El Marxismo*. DESCLÉE DE BROUWER. Bilbao
- ¹⁴ Cassirer, Ernst. (2005-143) *Las ciencias de la cultura*. F.C.E. México.
- ¹⁵ García Bacca, Juan D. (1981. 17) Simon Rodríguez. *Pensador para América*. ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA. Caracas.
- ¹⁶ ut supra. p. 16
- ¹⁷ Searle, John. (2004. 12) *La construcción de la realidad social*. PAIDOS. Barcelona
- ¹⁸ Pérez Tapias, J.A. (1995. 22) *Filosofía y crítica de la cultura*. TROTTA. Madrid.
- ¹⁹ Searle. Ob. cit. p. 140-141. [Cita: 15]
- ²⁰ Marx, Carlos. (1844) *Anales franco-alemanes*. Citado en: Jean Guichard. *El marxismo. Teoría y práctica de la revolución*. (1975. 19) DESCLÉE DE BROUWER. Bilbao. España.
- ²¹ Marx, Carlos. (1968) *Ideología* EDICIONES PUEBLOS UNIDOS, Montevideo. Citado por Kinnen, Eduardo. (1969. 222) *El humanismo social de Marx*. Edit. ANDRÉS BELLO. Santiago.
- ²² Marx, Carlos. (1958) *Fundamentos de la crítica de la economía política*. (Grundrisse) ANTHROPOS. Madrid. Citado en: Jean-Yves Calvez. (1958. 382) *El pensamiento de Carlos Marx*. TAURUS. Madrid.
- ²³ Bunge, Mario. (1976-32) *La investigación científica*. ARIEL. Madrid
- ²⁴ Gransci, Antonio. (1978-98) *Introducción a la filosofía de la praxis*. PENÍNSULA. Barcelona
- ²⁵ Muñoz, Ángel (2002) *Para investigar en Filosofía: ¿Methodología o Methodiología?* REVISTA DE FILOSOFÍA, N° 42, pp. 69-74. Universidad del Zulia. Maracaibo.
- ²⁶ Bunge, Mario. (1976. 486) *La investigación científica*. 5ª edic. ARIEL. Madrid.
- ²⁷ Caron, Jean. (1989. 120) *Las regulaciones del discurso*. Psicolingüística y pragmática del lenguaje. GREDOS. Madrid.
- ²⁸ Habermas, Jürgen. (2003. 134-135) *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. TAURUS. Madrid.
- ²⁹ Foucault, Micchel. (2005. 29-30) *El Orden del Discurso*. TUSQUETS. Barcelona.

-
- ³⁰ Ut supra. pp.52-53
- ³¹ Wittgenstein, Ludwig. (2004. 399) Investigaciones filosóficas. EDITORIAL CRÍTICA. Barcelona.
- ³² ut supra, p. 23.
- ³³ ut supra, p. 25
- ³⁴ ut supra, p. 395.
- ³⁵ Beaugrande, Rober de. La saga del análisis del discurso. En: Dijk Teun A van. Comp. (2003. 102) GEDISA. Barcelona.
- ³⁶ Dijk, Teun A. van. (1998. 274) Texto y contexto. Semântica y pragmática del discurso. GEDISA. Madrid.
- ³⁷ García Canclini. Nestor. (2001) Introducción a la nueva edición. En: Culturas híbridas. PAIDÓS. Buenos Aires.

CAPÍTULO II

DE LA FILOSOFÍA DE LA INVESTIGACIÓN

Esbozo de un método

Nexo

En el capítulo anterior se desarrolló la *ideación* de la investigación: la génesis y proceso en la formación de la idea: ¿Qué investigar? ¿Cómo? ¿Para qué? ¿Con qué diseño metodológico? Se analizó el peculiar *estilo* de Simón Rodríguez y las razones de optar por la *hermenéutica crítica* para fundamentar la Teoría. El presente trata de la *Filosofía de la Investigación*, o *Marco Conceptual*, en sustitución del tradicional Marco Teórico. Se trata de construir una Teoría y argumentar su factibilidad de manera que se evidencie la transformación conceptual del patrimonio cultural. El siguiente capítulo, *El discurso como Proyecto*, se deriva de los postulados sustentados.

A. Problemas que plantea la definición de Marco Teórico

La lectura acuciosa de la obra de Simón Rodríguez confirmó que el método dialéctico es el más apropiado para el análisis crítico y contestatario de su discurso. El modo de pensar de Simón Rodríguez descubre las ideologías ocultas de la realidad social. Realidad que en Latinoamérica hay que *des-cubrir* constantemente para volver a aprehender la práctica de la libertad. Su crítica a la educación deriva al percatarse que las ideas de la Ilustración no eran suficientes: una educación *neutral* sin una opción ideológica en aras al *progreso indefinido*; una educación aislada de la realidad social, del trabajo y el ocultamiento del contexto socioeconómico y sociocultural.

La *nueva epistemología* afirma que es posible generar una estructura que coaligue opuestos simbólicos patrimoniales. Dicha estructura conceptual sería tanto más válida cuanto mayor es la tensión entre los opuestos y, más polarizados estén los *actores*–

fuerzas-sociales, que determinan el rumbo de la sociedad. La aceptación de lo negativo —la pobreza— daría como resultado la superación de las contradicciones al afianzar la autoafirmación de la *liberación* —lo positivo— del hombre y el reconocimiento de sus derechos. La *nueva epistemología* conduce necesariamente a una *nueva ética*, no de aplicación individual para que cada uno resuelva sus problemas, sino dando prioridad al *bien común*, caracterizado por Simón Rodríguez, como *significación colectiva* de valores éticos-sociales. Las reflexiones conducen al planteamiento: ¿Qué cambios se imponen cuando la Tesis parte de *supuestos de validez* no convencionales como productos de una nueva epistemología? Las respuestas surgieron tomar en consideración los siguientes supuestos:

- 1°. La investigación aceptó la teoría del conocimiento de Carlos Marx y con ella el *método dialéctico* y el concepto de *praxis*, producto de la «crítica, crítica» como es, con tono reiterativo, el singular título completo de *La Sagrada Familia*, (1971).
- 2°. La *teoría crítica* de Jürgen Habermas, explica con precisión, los problemas ocasionados por la insuficiencia de métodos para conceptualizar el patrimonio cultural.
- 3°. La *caracterización* del discurso de Simón Rodríguez se produjo en un contexto de conflictividad social.
- 4°. Simón Rodríguez vivió la transición del socialismo utópico al científico.
- 5°. Si algo queda del discurso de Simón Rodríguez, es la oferta de una teoría liberadora del hombre y de su patrimonio.

Carlos Marx concibió la investigación de manera clara y precisa:

Ciertamente el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación. La investigación debe apropiarse en detalle de su materia, analizar sus distintas formas de desarrollo y descubrir sus nexos internos. Sólo después de consumada esta labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de esa materia, es posible que se tenga la impresión de estar ante una construcción *a priori*.¹

1. Precisiones conceptuales.

Al identificar la investigación como *dialéctica*, es oportuno distinguir entre dos corrientes de pensamiento contemporáneo: la dialéctica inmanente, metodológica, y otra más general o filosófica. La primera, entiende lo dialéctico como un intento *sui generis*, de carácter epistemológico, para destacar las ventajas del método. En este caso se convierte en un sistema de interpretación. La segunda, la influencia de la dialéctica filosófica, se manifiesta en la mentalidad del hombre de hoy en todos los ámbitos del conocimiento hasta en la vida cotidiana. Jean Paul Sartre (1960), *Crítica de la razón dialéctica*, presenta al marxismo como: «la filosofía *insuperable* de nuestra época». «La totalización del saber contemporáneo»² Si bien es verdad, que después del derrumbe del bloque comunista ha resurgido la mentalidad conservadora neoliberal, no es menos cierto que la impronta de la filosofía marxista se patentiza en la mayoría de los cambios socioculturales de la humanidad. Bajo esta premisa, la investigación asumió el método dialéctico, reconociendo que ya no se cultiva el pensamiento científico marxista con la fuerza que tuvo en las décadas de los años sesenta. No obstante, al situar históricamente el discurso de Simón Rodríguez, entre el socialismo utópico y el científico, sobresalen categorías marxistas como:

Alienación. Capitalismo. Clases sociales. Comunismo. Naturaleza del dinero. Fuerzas productivas. Plusvalía. Producción superflua. Proletariado. Propiedad. Revolución. Socialismo, Trabajo: explotación del trabajo, Valor de intercambio.

Marx fundamentó su teoría del conocimiento en la crítica a la abstracción especulativa. Marx planteó la cuestión: ¿Cómo es posible pasar del concepto abstracto de *fruto* a los frutos reales, es decir, de la unidad de Fruto a la diversidad de los Frutos? Respondió que el paso, de lo abstracto a lo concreto, no puede tener lugar sino mediante un *milagro*, una renuncia *mítica* de la abstracción. En la Sagrada Familia comentó:

Digo, pues, que lo que hay de esencial en la pera o en la manzana, no es el ser pera o manzana. Lo que le es esencial, no es su real, concreto, pues cae bajo los sentidos, la entidad de mi representación: la fruta. Declaro a la

manzana, la pera la almendra, etc, simples modos de existencia de la fruta. Mi inteligencia finita, pero sostenida por los sentidos distingue, es cierto, una manzana de una pera y una pera de una almendra; pero mi razón especulativa demacra que esta diferencia sensible es inesencial e indiferente. Ve en la manzana el mismo elemento que en la pera y en la pera el mismo elemento que en la almendra, es decir, la fruta. Las frutas reales y particulares no son más que frutas aparentes cuya substancia, la fruta, es la verdadera esencia. De esta manera no se llega a determinar mayormente nada.³

Únicamente la apariencia se eleva encima de la abstracción. De esta manera se da una de las proposiciones fundamentales del marxismo en el plano de la teoría de conocimiento: la distinción entre el objeto real y el pensado; unidad si, pero unidad dialéctica, por lo que la teoría del conocimiento se desarrolla en función de la producción social.

Marx:

En la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. [...] El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.⁴

Después del derrumbe del bloque de la URSS, el tema patrimonial dejó de ser motivo de debates, fuera de aquellos relacionados con la lucha entre lo privado y lo público. Lo patrimonial se redujo a dar continuidad al *status quo*, su afianzamiento y fortalecimiento. El resultado: aislamiento de las masas populares de los valores patrimoniales al recibir una visión ideologizada de la historia y, la exaltación de los héroes nacionales. El patrimonio, así promovido, no es patrimonio del *pueblo*, no es *su* patrimonio. Además, en las sociedades latinoamericanas no existe, en general, convicción arraigada de identidad y pertenencia, por lo que tampoco se *institucionaliza* la noción de patrimonio. El cuestionamiento al concepto de la identidad lo sostienen en Venezuela el arquitecto Azier Calvo Albizu (2007), *Venezuela y el problema de su identidad arquitectónica* y Oscar Tenreiro (1995), *La*

identidad cultural, obsesión periférica. René Maheu, (1961), *Tendencias de la investigación en las ciencias sociales*, como Director General de la UNESCO, reconoció que los aspectos patrimoniales son los más difíciles porque involucran saberes dispersos:

...pues lo que allí se propone a la actividad del pensamiento es menos la unanimidad por lo que se refiere a la adhesión a un cuerpo de verdades acumulativas y válidas universalmente, que la comprensión mutua, la interpenetración y, en último término, la convergencia de puntos de vista y de opciones, bajo la sumisión a la verdad, por encima de las diferencias y divergencias. De este modo, pareciera razonable abordar en último lugar aquellas ciencias del hombre y que permanecen profundamente vinculadas a la existencia particular de los seres humanos.⁵

René Maheu, describió un amplísimo campo de estudios para lo patrimonial: sociología, ciencia política, sicología, ciencia económica, demografía, antropología social y cultural, ciencias jurídicas, lingüística, todo con dimensiones interdisciplinarias y multidisciplinarias. No obstante, no enfatizó la importancia de la *filosofía de la cultura* que deriva en una *filosofía del patrimonio*. Dentro de los pocos autores que tratan sobre la *filosofía del patrimonio* se encuentra Blanca Muñoz (2005), *Modelos culturales. Teorías sociopolíticas de la cultura*:

...la *industria cultural*, ha creado «*patologías sociales* cada vez más extendidas y fomentadas. De todo este proceso, el aspecto más preocupante no deja de ser la *confusión* en la que se encuentra envuelto el ciudadano de las *metrópolis* contemporáneas. La desestructuración de los sistemas de creencias y de valores preindustriales se asimila a la *distorsión mediática* de los sistemas culturales pos-industriales.⁶

...los mismos representantes del movimiento estético-filosófico post-moderno, no dejan de mantener y recordar el viejo elitismo heredado de los valores transmitidos por el liberalismo-organicista, del siglo XIX. La continuidad y difusión de esta cosmovisión, en suma, tiene su causa última en la permanencia de unos intelectuales que aún tienen que ser situados en la herencia teórica derivada de la teoría económica de Adam Smith y sus herederos teóricos posteriores.⁷

La razón crítica-dialéctica deberá expresarse en unas prácticas en las que la negatividad es el proceso en el que se *sospecha* de la identificación y de la identidad con aquello que es irreconciliable con la propia razón. Para

Adorno, la dialéctica de las contradicciones [en el caso de la Tesis: pobreza-riqueza] resulta ser el significado de la filosofía de la negatividad.⁸

El análisis del discurso de Simón Rodríguez tomó también en consideración la *Filosofía de la Historia*, porque la Historia ha sido tanto principio de dominación y servidumbre cuanto de liberación y salvación. Discurso convertido en denuncia contestataria frente a la deshumanización de la sociedad que niega a los desfavorecidos la posibilidad de tener una mejor *calidad de vida*. Simón Rodríguez hizo expresa referencia al concepto de *calidad de vida* cuando describe: «¡casas colgadas a las rocas y algunas zanjas por calles....! ¡altos edificios donde apenas se ve la luz del sol a mediodía! ¡lodo, hediondez, ruidos, peligros de toda especie!.... Pero nadie cree estar mal porque en nada piensa menos que en su situación» (T. I. 495). Es la descripción de cualquier barrio, fabela, ciudad miseria, o barraca de las ciudades latinoamericanas. No se trata de una simple desigualdad entre miembros de una sociedad sino de una desigualdad fundada sobre la explotación. Como solución, Simón Rodríguez promovió la EDUCACIÓN SOCIAL, en respuesta a una estructura injusta.

Para todo hay ESCUELAS en Europa
En ninguna parte se oye hablar de
ESCUELA SOCIAL
(T. II. 170)

Para todo hai Escuelas en Europa, i
Para muchas cosas en América;
En ninguna parte se oye hablar de ESCUELA SOCIAL. (T. I. 341)

Su *humanismo* no triunfó. Resultó conflictivo para la sociedad. Acabó fracasado y abandonado por los mismos que lucharon por instaurar la República.

2. Filosofía de la Investigación y Ciencia Social Emancipadora.

¿Qué quedó del discurso de Simón Rodríguez? Un *método*, un modo de pensar dialéctico. Quedaron los pobres y la opción por ellos como inmenso clamor no escuchado:

Todos huyen de los POBRES, los desprecian y los maltratan. Alguien ha de pedir la PALABRA por ellos. (T. II. 142)

Dénseme los Muchachos Pobres. Dénseme los que los hacendados declaran libres al nacer; o los que no pueden enseñar; o los que abandonan por rudos. Dénseme los que la inclusa bota.... » (T. I. 313)

José Ignacio González Faus, s.j. (1998), *Fe en Dios y construcción de la historia*, incorporó la siguiente cita de Marx, viéndose obligado a explicarla:

Quisiera aclarar aquí que esta cita de Marx, junto con la otra evangélica de salvar y perder la vida, encabeza las primeras ediciones de mi cristología. Por bien de paz y por evitar escándalos y denuncias inútiles preferí quitarla en la edición corregida de 1984. Quisiera ahora explicar las razones de aquella cita *escandalosa*.

«Sólo cuando el hombre real, individual, recobra en sí al ciudadano abstracto y, como hombre individual, se convierte en genérico, en su trabajo y en sus realizaciones individuales, sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus fuerzas *personales* como fuerzas *sociales*... sólo entonces se lleva a cabo la liberación humana».⁹

Al exponer las ideas de Marx es posible pensar en un sesgo ideológico para justificar el pensamiento marxista. No obstante, cuando la investigación opta por una *ciencia social emancipadora*, es lógico fundamentarla en autores como Habermas. Lo confirma José Porfirio Miranda, (1988), *Apelo a la razón, teoría de la ciencia y crítica del positivismo*:

Habermas hace constar que, frente a esa multiplicidad de valores dispersos y hasta opuestos, nadie observa neutralidad en realidad. Por tanto, el científico social no inclinado a fingimientos tiene que tomar partido y admitir que lo toma. Habermas lo hace a favor de los valores revolucionarios. [...] Habermas, coincidiendo con Karl-Otto Apel, da esta respuesta: Una proposición debe considerarse objetiva y justificada si es tal que en una libre discusión igualitaria encontraría común aceptación porque no representa el interés particular de un grupo sino el interés universal...¹⁰

Habermas (2002), *Teoría y Praxis*, sostiene que la sociología puede actuar como ciencia de estabilización del sistema o en su carácter de ciencia de la revolución. La

interpretación sociohistórica ha surgido en la misma medida tanto del espíritu de la revolución cuanto de la restauración conservadora.

Marx puso a la sociología la tarea crítica de convertirse en fuerza práctica. [...] Si la sociología crítica muestra que la seguridad al precio de un riesgo creciente no es seguridad, que la emancipación al precio de una reglamentación creciente no es libertad, que la prosperidad al precio de la cosificación del disfrute no es abundancia, entonces este control de resultados es la contribución de la sociología crítica...¹¹

La cita argumenta a favor de la posición adoptada por Simón Rodríguez. Así como se le llamó «*El primer socialista de América*» ha podido conocerse como «*El primer sociólogo crítico de Latinoamérica*», por la objetividad científica que mostró en el análisis de la realidad, el descubrimiento de las causas y sus propuestas concretas para superar la pobreza. Guy Rocher (1976):

La sociedad es una realidad inacabada: está siempre en proceso de autorrealización, por vías inéditas y conforme a procesos cambiantes. Existe inventándose perpetuamente, redefiniéndose, negándose a sí misma tal como es a fin de ser otra diferente. [...] La sociología ofrece pues la particularidad de *elaborarse al tiempo que está inmersa en su objeto, objeto que se mantiene indefinidamente inacabado*.¹¹

Simón Rodríguez:

El dogma de la vida social *es estar continuamente haciendo la sociedad* sin esperanza de acabarla porque con cada hombre que nace hay que emprender el mismo trabajo. (T. II. 418)

Lo que hay que redescubrir en Simón Rodríguez son los contenidos de su discurso en el campo de la *Filosofía Social*. Rafael Caldera (1973) en el discurso de incorporación a la Academia de Ciencias Políticas y Sociales (1953) afirma: «Simón Rodríguez, el prodigioso loco, más digno se nos hace de la absorta atención de Bolívar por su conocimiento de las sociedades americanas que por sus fantásticas teorías»¹²

El lector encontrará en la tesis, unidad, totalidad, coherencia interna, para dar respuestas a innumerables preguntas a través de una *dialéctica del cuestionamiento*, como la entendió Serge Doubrovski (1974), *Razones de la nueva crítica*:

...en cierto momento, toda respuesta es pregunta y toda pregunta, respuesta. No podemos privilegiar, sin caer en lo arbitrario, una Literatura de la Pregunta y una Literatura de la Respuesta. La literatura es siempre una pregunta a través de una respuesta y una respuesta a través de una pregunta. Tal es, en efecto, la naturaleza de la conciencia: ésta siempre es *dadora de sentido*, el *sinsentido* es estrictamente impensable, pero el sentido no puede ser *detenido*.¹³

B. Ética y Filosofía de la Investigación

1. Precisiones conceptuales

Clarificados los aspectos de la *Filosofía de la Investigación*, el discurso de Simón Rodríguez se trata en el ámbito de lo ético. El fin último del *discurso* descansa en una acción comunicativa de valores, en un *ethos*, donde predomina lo solidario y liberador de la acción del hombre. Constituyó un hallazgo verificar que Abraham Edel, (1968), *El método en la teoría crítica*, sostiene el mismo parecer que el autor de la tesis quien no se atrevía a manifestar la idea por no encontrar el respaldo de una opinión calificada. Se trata del sentido *individual* del *ethos* cultural presentado tradicionalmente como un hecho social colectivo.

Abraham Edel expresa:

No hay una escala simple o abstracta en la cual quepa clasificar todos los ideales, prescindiendo del tipo de tarea o del campo de aplicación. Un tipo es el del individuo que pretende introducir todos sus ideales en alguna jerarquía, o al menos en un orden sistemático, como una guía para su conducta. **Su ethos individual**, su personalidad contemplada a la luz de su temperamento e incluso para sopesar nuestro criterio.¹⁴

Es el momento para responder a dos preguntas claves para la conceptualización de la Teoría: ¿Qué se entiende por *discurso*? ¿Qué significa *ética* del discurso? Para simplificar la compleja interpretación filosófica del término *discurso* se siguió la explicación que José Ferrater Mora hace del discurso en Foucault y, en segundo lugar, lo que Habermas define como *ética del discurso*.

Ferrater Mora:

El *discurso* alude al hecho del curso (*cursus*) de un término a otro (o de una proposición a otra) en el proceso de razonamiento. [...] El discurso es un orden en virtud del cual se circunscribe el campo de la experiencia y el del saber posible *el modo de ser de los objetos que aparecen en el campo*. El discurso está relacionado con una *episteme* que es como el *paradigma* dentro del cual se organiza el mundo.¹⁵

La cita relaciona el discurso con las características que Foucault —según Ferreter Mora— le atribuye al discurso:

...el lugar en el cual el hombre queda instalado y desde el cual conoce y actúa de acuerdo con las resultantes reglas estructurales de la *episteme*. [...] La *episteme* moderna ha dibujado inclusive el perfil del hombre como *el que hace su propia historia es algo inscrito en el ámbito de la episteme*. Así pues, no es, en realidad, el hombre el que hace su propia historia, sino que la *episteme* hace tal hombre. [...] En Foucault lo que importa más en la *episteme* no son supuestas conexiones internas que obedezcan a una especie de armonía preestablecida: importa sobre todo las discontinuidades, las rupturas, la ausencia total de un centro y una como *dispersión*.¹⁶

La *episteme* explicaría las *discontinuidades* y *rupturas* con una sociedad donde lo dicho se convirtió en incomprensible, llegando a tildarlo de loco:

Hace 24 años que estoy hablando y escribiendo pública y privadamente sobre el sistema republicano y por todo fruto de mis buenos oficios he conseguido que me traten de LOCO» (T. I. 225)

Habermas fundamenta la *ética del discurso* en el «procedimiento de la argumentación moral» y la relación entre la *ética del discurso* y el *contexto*. Con la lectura de las siguientes dos citas se interpreta el pensamiento de Habermas:

Puede que hasta la fecha no haya logrado determinar satisfactoriamente un principio moral con independencia de un contexto, pero no por ello dejan de tener perspectivas de éxito las versiones indirectas del principio moral que respetan la prohibición de recurrir a imágenes, se obtienen de toda descripción positiva y, como hace por ejemplo el principio fundamental de la ética del discurso, se refieren negativamente a la vida dañada, en vez de afirmativamente a la buena.¹⁷

En el discurso percibimos el mundo vivido de la praxis comunicativa cotidiana en una visión retrospectiva artificial, por así decir, pues a la luz de pretensiones de validez consideradas hipotéticamente el mundo de las relaciones institucionalmente ordenadas resulta *moralizado* de manera

análoga a como el mundo de estados de cosas existentes resalta *teorizado*: lo que hasta el momento había sido considerado de modo incuestionado como hecho o norma, pues ahora ser el caso o no serlo.¹⁸

2. Concepto de Moral en el discurso de Simón Rodríguez

Simón Rodríguez utilizó 43 veces los términos *moral*, *moralidad*. [Se subraya el concepto de moral]

La persona moral no existe sin la persona real: —no hay atributo sin sujeto. (T. II. 117)

Nunca reformará la Europa su moral, como reforma sus edificios: las ciudades modernas son modelos de gusto y de comodidad—muchas de las viejas van cediendo el puesto a las nuevas; pero los habitantes son siempre los mismos.

Como los diferentes modos de vivir se llaman, comúnmente, moral, puede decirse con propiedad, moral política, moral civil, y moral económica: esta en cuando al conjunto de procederes que favorecen la producción de cosas, está muy perfeccionada en Europa— no lo está tanto la que regla la conducta de los empresarios con sus obreros. Fuera del derecho de vender gente, de azotarla, y de reducirla a una poca ración de mal alimento el salario.... La suerte de un jornalero difiere muy poco de la de un esclavo. La moral civil deja, en todas partes, mucho que desear y la política mucho más. Entre los millones de hombres que viven juntos, sin formar sociedad, se encuentran (es cierto) un gran número de *ilustrados*, de *sabios* de *civilizados*, de *pensadores*, que trabajan en reformas de toda especie, pero que el torrente de las costumbres arrastra. A estos hombres se debe, no obstante, la poca armonía que se observa en la masas: por ellos, puede decirse, que existe un simulacro de vida social; sus libros, sus trabajos personales, su predicación, su ejemplo, evitan muchos males y producen algunos bienes: sin ellos, la guerra sería, como en tiempos pasados, la única profesión, o la profesión favorita de los pueblos. (T. II. 111)

Se destaca la idea de una moral que debe adaptarse a las circunstancias: «Nunca reformará la Europa su *moral*, como reforma sus edificios». La universalidad de la moral abarca todos los campos del conocimiento y de la actuación: «lo político, lo civil y lo económico». Simón Rodríguez, al describir la pobreza y esclavitud de los obreros por causa de los empresarios, relaciona estas situaciones con lo social. En consecuencia, «la moral civil deja mucho que desear y la política más» La referencia a los «ilustrados, sabios civilizados, pensadores» es la misma que Antonio Gramsci

(1978) utilizó para identificar a los «intelectuales orgánicos», el grupo que al tomar conciencia de su homogeneidad y de su fuerza ejercen una función hegemónica. Según Simón Rodríguez: «A estos hombres se debe, no obstante, la poca armonía que se observa en la masas: por ellos, puede decirse, que existe un simulacro de vida social» A. R. Bruzzi (1969), *Teoría política de Antonio Gramsci*, expresa:

Las antiguas clases no son aniquiladas, sino asimiladas, subordinadas, integradas en la nueva organización social. El grupo social ascendente, la burguesía, aparece en la escena política orgánicamente preparado para ejercer todas las funciones económicas, políticas y sociales y lucha con éxito por el control total de toda la nación.¹⁹

Para explicar el ámbito de lo moral, Simón Rodríguez acudió al ejemplo de la física comparando la *fuerza material* con la MASA y la *moral* con el MOVIMIENTO.

Los pueblos no pueden dejar de haber aprendido, ni dejar de sentir que son fuertes: poco falta para que se vulgarice, entre ellos, el principio motor de todas las acciones, que es el siguiente.

la *fuerza material* está en la **MASA**
y la *moral* en el **MOVIMIENTO** (T. II. 107)

La sentencia: «la *fuerza material* está en la **MASA** y la *moral* en el **MOVIMIENTO**» la expuso en *Sociedades Americanas*, en 1828. Pero, es a partir de 1858, cuando H. C. Carey, *Principios of Social Science*,²⁰ divulgó la interpretación *mecanicista* de la sociedad. Es significativa la *distinción* que Simón Rodríguez hace de la «clase distinguida» en la cual reside la moral y la del «pueblo» donde reside la *fuerza material*. Así, el problema epistemológico consiste en comprender cómo la *causalidad* y la *implicación* se condicionan mudamente según los diferentes niveles de interacción de las *clases* sociales.

Para Jean Piaget:

...todo intercambio social se nos manifiesta bajo la forma de reglas, de valores y de signos. La misma sociedad constituye, por otra parte, un sistema de intercambios que comienza con las relaciones de los individuos dos a dos y se extiende hasta las interacciones entre cada uno de ellos y el conjunto de

los otros y hasta las acciones de todos los individuos anteriores, es decir, de todas las interacciones históricas, sobre los individuos actuales.²¹

Después de la Independencia, surgió una extraña mezcla de sensaciones contradictorias: una, de encuentro con algo culturalmente nuevo; otra, el mundo de las tradiciones y costumbres de un pasado que se mantenía vigente. Lo que no era ni falso ni verdadero porque, aunque aparentemente se percibiera una nueva situación histórica, ésta no bastó para romper la continuidad de la vieja cultura esclavista. La clase social que asumió el poder no fue la antigua nobleza criolla prácticamente desaparecida a causa de la guerra, ahora suplantada por el grupo militar que ascendió socialmente desde los estratos de *blancos en estado llano*. Lo nuevo que surgió fue el militarismo caudillista.

Jürgen Habermas (2007), *Lógica de las ciencias sociales*, distingue tres categorías de procesos de investigación:

- 1ª Las ciencias empírico–analíticas
- 2ª Las ciencias histórico–hermenéuticas.
- 3ª Las ciencias orientadas críticamente.

A cada una de estas tres direcciones de la ciencia, Habermas aplica un *interés cognoscitivo*:

- 1º El técnico (Ciencias empírico–analistas)
- 2º El práctico (Ciencias histórico–hermenéuticas)
- 3º El emancipatorio. (Ciencias orientadas críticamente)

La categoría predominante en la investigación fue la de las ciencias orientadas críticamente y el *interés cognoscitivo*, el *emancipatorio*. Pero su fuerza de convicción no logró imponerse. La eficacia de los argumentos morales se vincula a las circunstancias y estas les fueron adversas por la hegemonía de las conductas tradicionales para él indeseables.

En, *El Libertador del Mediodía de América y sus compañeros de armas defendidos por un amigo de la causa social*, Simón Rodríguez describió la realidad americana y percibió al ambiente moral sobre el cual intentaba ubicar su discurso:

Compárense ahora los efectos del Republicanismo en Francia y en América. Esta (sic) fue siempre un país de servidumbre, en todas las esferas — sola la Polonia y la Rusia se le parecen; y todavía tiene la América la desventaja de vivir bajo el régimen colonial y de fundar, *en gran parte*, sus distinciones en la diferencia de colores y en la sucesión de las razas. Así es, que los Americanos han pasado *como en sueños*,

del ESTUPOR de la esclavitud, al DELIRIO republicano ...
la ciega SUMISIÓN de Siervo, sin preguntar quien mandaba —
ha degenerado en ARROGANCIA del Señor, sin saber quien ha
de obedecer. [...] El mal de América es inveterado. Tres siglos de
ignorancia y de abandono en el Pueblo, y de diferencias en el Gobierno, dan
mucho que hacer hoy, a los que emprenden *instruir, animar y poner en
actividad*. De todos los obstáculos que tienen que remover, la APATÍA ES EL
MAYOR... (T. II. 322-324)

3. La Cuestión Social y el discurso de Simón Rodríguez

La «cuestión social» tuvo que ver con el colapso de lo político percibido y de lo social ignorado antes, durante y después de la Independencia. Simón Rodríguez identificó la *cuestión social* llamándola por su nombre:

De discurso en discurso hemos venido subiendo al punto de vista, en que
debemos considerar **la cuestión social** que el siglo somete a la decisión de los
Americanos. (T. I. 367)

La *cuestión social* involucra la *sociología comprensiva*: organización social, clases sociales, conflictos, poder y la crítica social. La *cuestión social*, tal como la interpretó Simón Rodríguez, es un aporte innovador de ubicar las causas de la pobreza y el pauperismo como caracterización del hecho social. La mayoría de los autores concuerdan que a partir de la segunda mitad del siglo XIX, —por influencia de Carlos Marx— la *cuestión social* se entendió como el problema surgido por la confrontación de relaciones antagónicas obrero–patronales, a causa de la incompatibilidad entre el capital y el trabajo. El *Manifiesto Comunista*, de Marx y Engel (1848), despertó la *conciencia de clase* por la cual la *cuestión social* se entendió como *explotación del proletariado*. La expresión: *cuestión social*, cruza la investigación horizontalmente, en relación a todos los temas tratados, y verticalmente,

por la importancia que la pobreza tiene como fundamento de la Teoría. En la investigación se sostuvo:

- a). Simón Rodríguez utilizó, por primera vez en Latinoamérica, el término: *La cuestión social*.
- b). En el *discurso de Simón Rodríguez*, el término *cuestión social*, corresponde a una visión de *totalidad* de las relaciones de producción y una referencia específica a las condiciones de pobreza.
- c). Simón Rodríguez asocia *la cuestión social* al tema del *bien común*, la *solidaridad*, la *justicia* y a las exigencias de un *nuevo orden político*, por lo que su discurso es *crítica social*.

Simón Rodríguez percibió la *cuestión social* como fenómeno de disociación y fragmentación de las identidades latinoamericanas. Las nuevas identidades debían construirse *en y desde* la realidad latinoamericana: de cómo vivían, trabajaban luchaban y soñaban los pobres, al interior de una sociedad clasista. Así, su mérito fue expresar y afirmar la especificidad de la identidad y del patrimonio latinoamericano. Pero, debido a las circunstancias, la condición independentista resultó ser *necesaria* pero no *suficiente*. Faltaban años para que naciera el concepto de *Latinoamérica* como mundo cultural autónomo y aún muchos más años para que se hablara de la *cuestión social* cuando emergió a comienzos del siglo XX con la novelística social. Otto Morales Benítez (1988) reseña que el colombiano, José María Torres Caicedo, inventó el nombre de *Latinoamérica* el 26 de septiembre de 1856 en sólo dos líneas de un poema:

La raza de la América Latina
Al frente tiene la sajona raza.²²

Las nuevas repúblicas surgieron dentro de proyectos sociales inviables. Simón Rodríguez fue el primero en certificarlo cuando en 1828, se adelantó a cualquier planteamiento sobre *la cuestión social*. A fines del siglo XIX, en la Iglesia Católica se escuchó la voz de contados obispos y seglares que rompieron con el conservatismo como actitud negativa y de defensa, mantenida por la mayoría de los católicos europeos. A partir de la promulgación de la encíclica *Rerum Novarum*, de León XIII, el 15 de mayo de 1891, la Iglesia habló oficialmente para reafirmar principios sociales. La Encíclica marcó un antes y un después en la doctrina social católica al

definirse frente el Estado hegeliano, en el cual la persona humana y los grupos sociales debían someterse inexorablemente.

León XIII en la *Rerum Novarum*: «Los obreros, abandonados a su suerte y sin defensa, fueron presa de patronos despiadados y de concurrentes ávidos desenfrenados»²³ La Encíclica condena al marxismo comunista, defiende el derecho de propiedad privada y considera que las desigualdades sociales son inevitables. Pero también ofrece una lectura positiva con referencia a las justas condiciones del salario. Según Jean Villain, s.j. (1957), *La enseñanza social de la Iglesia*: «El Papa parece hacer alusión aquí a la teoría del economista norteamericano Enri George, expuesta en un libro que tuvo un gran éxito el año 1879, titulado *Progreso y pobreza*.» [Villain cita al autor Enri George]

Distribución desigual de la riqueza, que es la maldición y la amenaza de la civilización moderna, tiene por causa la institución de la propiedad privada de la tierra. No existe más que un medio de alejar el mal, y es alejar su causa. Es preciso que la tierra se convierta en una propiedad común.²⁴

Simón Rodríguez planteó la *cuestión social* y optó por los pobres 22 años antes de la publicación del *Manifiesto Comunista*; 65 antes de la encíclica *Rerum Novarum* y 134 antes de darse a conocer la *Teología de la Liberación*. El Manifiesto Comunista, la *Rerum Novarum* y la *Teología de la Liberación* pusieron de relieve la *cuestión social*, mucho después que el discurso crítico y emergente de Simón Rodríguez develara las injusticias sociales y denunciara el sistema capitalista.

Hasta aquí, el concepto de moral y ética se trató como sinónimos porque ambos términos, derivados del latín y del griego, están referidos al concepto de *costumbre*. No obstante, es el momento de aceptar la diferencia que Abraham Edel (1968), *El método en la teoría ética*, establece entre moral y ética porque permite construir un *esquema ético* para las ideas lógicas, métodos, enfoques científicos y los supuestos con que opera la Teoría que se formula.

Aunque *moral* y *ética* se derivan respectivamente del latín y del griego, significando ambas palabras costumbres, el uso filosófico ordinario ha desarrollado una distinción: un sistema moral es un conjunto de reglas de

conducta, de cualidades de carácter preferidas, de metas típicas aprobadas, dentro de una comunidad dada, por lo que es obvio que con esta interpretación se pueda afirmar que ha habido muchos sistemas morales. Una teoría ética es un sistema de justificación de una moralidad.²⁵

Las siguientes citas de Simón Rodríguez expresan su concepto de *costumbres*:

...el ser cada individuo del pueblo, un VEHÍCULO de los errores transmitidos por la tradición, y creerse como ORGANO del poder público. (T. II. 423)
Cada cambio es *Vehículo* de la tradición, si la *da* como la *recibe*, y es *Instrumento* de concordia o discordia, si se sirve de la tradición para ordenar o desordenar las costumbres. (T. II. 424)

Pero, en costumbres, la *tradición* es un gran mal: deberían perderse algunas cosas buenas, por no conservar, con ellas, las malas; puesto que con cada hombre que nace, hay que emprender el mismo trabajo. (T. II. 112)

Simón Rodríguez puso en duda las ventajas de la tradición: «la *tradición* es un gran mal: deberían perderse algunas cosas buenas, por no conservar, con ellas, las malas» sentencia que hoy día escandaliza a quienes defienden una idea conservadora del patrimonio cultural y sostienen la sobrevaloración de la cultura de las élites *per se*, como si ella fuera lo único y más importante para el desarrollo de la humanidad.

La historia política, institucional e intelectual, tal como se practica corrientemente, se ocupa de lo enteramente articulado. Muchas veces es imposible hacer una distinción entre historia social e historia económica. Empero, existe un enfoque de investigación orientado al análisis de los actores sociales implicados en la *cuestión social*. Así, lo que denuncia el *Manifiesto Comunista*, la *Rerum Novarum* y la *Teología de la Liberación*, lo planteó Simón Rodríguez sin éxito y sin posibilidades de reconocimiento. El lenguaje de Simón Rodríguez fue enteramente nuevo para el análisis de los problemas éticos, sociales y metodológicos del siglo XVIII y XIX.

C. Las cuatro reglas obvias de Humberto Eco para la elección del tema

Bertrand Russell (1929), al considerar la importancia de las construcciones lógicas de la investigación afirma: «La máxima suprema del filosofar científico: siempre que sea posible, las entidades inferidas han de ser sustituidas por construcciones lógicas»²⁶ La salvedad de Russell: «siempre que sea posible» asegura la libertad del investigador en un tema crucial para valorar la argumentación y la clase de datos empleados que conducen al *punto crítico* de la investigación, la propuesta de una reinterpretación del concepto de patrimonio a partir de la pobreza.

Para Humberto Eco (1982), *Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de investigación, estudio y escritura*, las cuatro reglas obvias para la elección del tema y métodos de investigación son:

- 1ª. Que el tema corresponda al interés del doctorando (que tenga relación con su mundo político, cultural o religioso)
- 2ª. Que las fuentes sean asequibles, es decir, al alcance físico del doctorando.
- 3ª. Que las fuentes sean manejables es decir, al alcance cultural del doctorando.
- 4ª. Que el cuadro metodológico esté al alcance de la experiencia del doctorando.

Así formuladas, estas cuatro reglas parecen banales y parecen poder resumirse en la norma: *el que quiera hacer una tesis, debe hacer una tesis que esté capacitado para hacerla*. Pues bien, es exactamente así, y hay casos de tesis dramáticamente abortadas precisamente por no haber sabido plantear el problema inicial en estos términos tan obvios.²⁷

Para la elección del tema y definición de métodos y técnicas se cumplió con las reglas propuestas por Humberto Eco: el tema es del área de competencia profesional del autor; las fuentes empleadas son asequibles y corresponden a obras disponibles en traducciones al español; las fuentes son manejables por todo el que tenga conocimientos en el ámbito histórico; se dispone de la mayor parte de la bibliografía sobre Simón Rodríguez; el esquema metodológico corresponde a los lineamientos planteados por Mario Bunge, *La investigación científica* (1976) y Helmut Seiffert (1976), *Introducción a la Teoría de la Ciencia*.

Las reglas propuestas por Humberto Eco originan una pregunta: ¿Se trata de una tesis teórica o para la práctica? La respuesta supone una reflexión aclaratoria. Las circunstancias que influenciaron el reconocimiento de los hechos patrimoniales del pasado producen, a su vez, las que influirán en los hombres de mañana.

Simón Rodríguez lo expresó de las siguientes maneras:

Abramos la historia y por lo que aún no está escrito lea cada uno de su memoria (T. II. 177)

El que habla de sociedad en estos tiempos adelanta en un siglo su existencia. (T. I. 244)

Escribamos para nuestros hijos. Pensemos en su suerte social. Dejémosles luces en vez de caudales, la ignorancia es más de temer que la Pobreza. (T. II. 169)

Hay ideas que no son del tiempo presente, aunque sean modernas; ni de moda aunque sean nuevas. Por querer enseñar más de lo que todos saben pocos me han entendido, muchos me han despreciado y algunos se han tomado el trabajo de ofenderme... para hacer repúblicas es menester gente nueva. (T. II. 65)

Carlos Marx lo explicó en *Ideología Alemana*:

... las circunstancias hacen a los hombres, tanto como los hombres a las circunstancias»²⁸

La historia no es más que la sucesión de distintas generaciones, cada una de las cuales explota sus propios materiales, decanta las fuerzas productivas que le han legado las generaciones precedentes y de este modo, por una parte prosigue la actividad tradicional en unas circunstancias completamente distintas y, por otra, modifica las antiguas circunstancias mediante una actividad totalmente diferente.²⁹

D. Realismo Vital de Simón Rodríguez

Formular una *Teoría Crítica* de la racionalidad del patrimonio cultural se materializa en la siguiente expresión:

Las nociones de identidad, pobreza y patrimonio, derivadas de la dilucidación del discurso de Simón Rodríguez, constituyen la clave interpretativa de una nueva conceptualización del concepto de patrimonio

cultural, para la interpretación de la pobreza en América Latina, dadas las condiciones objetivas de la realidad.

El *realismo vital* caracterizó el discurso de Simón Rodríguez. Para percibirlo, se entendió por *hermenéutica* el método de captar —comprendiendo— las situaciones de la vida desde lo más cotidiano hasta la complejidad del pensamiento científico. Esta interpretación permitió pasar del *lenguaje cotidiano* al *lenguaje científico*, porque la ciencia implica precisar con exactitud, de qué se habla e inducir explícitamente un *predicado*. Habermas (2007), *La lógica de las ciencias sociales*, enfatiza que la sociología tiene que habérselas con la *interrelación social de la vida*. Esta *interrelación* es una *totalidad* que debe entenderse *dialécticamente*. La interrelación social de la vida está presente en toda la obra de Simón Rodríguez y es uno de los aspectos que más se resaltan en sus referencias sobre el *bien común*. Su *realismo vital* se transformó en *humanismo positivo* según la expresión de Carlos Marx. En efecto, el objeto del trabajo en Marx es: «la objetivación de la vida genérica del hombre, por cuanto... el hombre se activa y se contempla, en un mundo creado por él».³⁰ Simón Rodríguez, cada vez que emplea la palabra *trabajo*, vincula el concepto a una situación social reivindicativa y mencionó de manera explícita la *división del trabajo*:

Los mismos hombres que la división del trabajo mecánico empobrece, se juntan en las calles a GRITAR su OPINIÓN cuando se ofrece. (T. II. 399)

Desarrolló la idea de una educación para el trabajo:

...una Maestranza para la enseñanza de oficios y al mismo tiempo para promover el trabajo que pudiera ser *a jornal*, pero «si por escasez de obra, no hubiesen en qué ocuparlos, el COLEGIO, por honor a sus SENTIMIENTOS de HUMANIDAD, les daría, en sus haciendas, TERRENOS EN ARRENDAMIENTO... SOCORRIÉNDOLOS, a los principios, para que emprendieran sus trabajos. (T. II. 49)

Carlos Marx:

El trabajo es en primer lugar un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el cual el hombre realiza, regula y controla por su propio acto su asimilación de la naturaleza. Él enfrenta la materia misma de la naturaleza como una potencia natural. En cuanto por ese movimiento actúa sobre la

naturaleza fuera de él y la *transforma, transforma al mismo tiempo su propia naturaleza*.³¹

Simón Rodríguez:

...que la división del trabajo en la confección de las obras, *embrutece a los obreros*, y si por tener tijeras superfinas y baratas hemos de reducir al estado de máquinas a los que las hacen, más valdría cortarnos las uñas con los dientes. (T. I. 237)

Por primera vez, un texto producido en Latinoamérica, introduce el concepto de *plusvalía*: la *fuerza de trabajo* que el patrón compra a un precio mucho más bajo que el del nuevo valor que va a crear el trabajador. El excedente, convertido ahora en *plusvalía* va a parar a las riquezas del capitalista. Este novedoso concepto de *plusvalía* se encuentra en Simón Rodríguez de una manera diáfana. Las siguientes citas lo demuestran: [Se subrayan conceptos]

Semejante es la sociedad monárquica, es la que forman los obreros, con sus amos los fabricantes. Por el buen nombre de la Fábrica, el obrero se reduce a la condición de instrumento.

toda su vida cantando!

toda su vida tejiendo!

al fin se convierten los hombres en lanzaderas y en serruchos...

pero

QUE TELAS!...

QUE MUEBLES! Y ¿quién creería, si no lo viese con frecuencia, que en casos, al parecer muy diferentes, hay que hacer una exclamación semejante?! (T. II. 397-398)

Con sorprendente claridad, Simón Rodríguez percibió el trabajo enajenado.

...en cuanto al conjunto de procederes que favorecen la producción de cosas, está muy perfeccionada en Europa—no lo está tanto la que regla la conducta de los empresarios con sus obreros. (T. II. 111)

Los fabricantes Europeos no pagan sus obreros con HUESOS. (T. I. 345)

TALLERES! donde el *laborioso* fabricante, ayudado por VIRTUOSOS obreros, revuelve el seno del Comercio, las primeras materias que le confió; no ya en estado informe, sino convertidos en útiles *artefactos*. (T. I. 350-351)

En el transcurso de la investigación, el *realismo vital* respondió a preguntas cruciales para la Teoría: ¿Por qué fue rechazado y actualmente ignorado su *realismo*

vital, siendo expresión de racionalidad y síntesis de las aspiraciones frustradas por resolver la *cuestión social*? ¿Por qué ningún texto sobre historia de la filosofía latinoamericana incorpora a Simón Rodríguez? La búsqueda de respuestas justifica el sentido hermenéutico de la investigación.

Paul Ricœur lo clarifica:

Explicar es extraer la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; interpretar es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia *el oriente* del texto. [...] Lo que es interesante aquí es la interpretación, antes de ser acto del exegeta, es el acto del texto; interpretar, para el exegeta, es ponerse en el sentido indicado por esta relación de interpretación sometida por el propio texto. Este concepto de interpretación objetiva, y en cierto modo intratextual no tiene nada de insólito.³²

E. El Discurso de Simón Rodríguez: ¿Un pensamiento complejo?

Edgar Morin (1997), *Pensamiento Complejo* incorporó el concepto a la discusión filosófica y dedicó la obra a todos los que se interesan desde las ciencias, la literatura o la religión, en desarrollar un modo complejo de pensar la experiencia humana. «...cuando nos asomamos a entender el mundo físico, biológico, cultural en el que nos encontramos, es a nosotros mismos a quienes descubrimos y es con nosotros mismos con quienes contamos».³³

En Edgar Morin, la complejidad está mediada por dos conceptos: el sujeto bajo la cual se mira la realidad; toda realidad viviente, caracterizada por la autonomía, la individualidad y por su capacidad de procesar información. Para él, el *sujeto* es la mayor complejidad. Sostiene que no se puede asumir la noción de sujeto desde un paradigma simplista. Es necesario el pensamiento complejo; aquel capaz de unir conceptos que se rechazan entre sí y que son desglosados y catalogados en compartimentos cerrados. No se trata de rechazar lo simple, se trata de verlo articulado con otros elementos; es cuestión de separar y enlazar al mismo tiempo. Comprender un pensamiento que separa y que reduce, que distingue y que enlaza. El pensamiento complejo responde a la pregunta presente en toda la investigación: ¿Cómo entra el discurso de Simón Rodríguez en el *paradigma de la complejidad* de

la pobreza? ¿Qué revisa la complejidad? ¿Qué hay de distinto para que el *conocimiento* de la pobreza se convierta en complejidad? Para Edgar Morin:

Un paradigma es un tipo de relación lógica (inclusión, conjunción, disyunción, exclusión) entre un cierto número de nociones o categorías maestras. Un paradigma privilegia ciertas relaciones lógicas en detrimento de otras, y es por ello que un paradigma controla la lógica del discurso. El paradigma es una manera de controlar la lógica y, a la vez, la semántica.³⁴

Se asumió que la *pobreza* configura el *paradigma de la complejidad* al privilegiar todo el contenido valorativo de lo que Simón Rodríguez llamó: «*la doctrina social*». En el Tratado sobre *Luces y virtudes sociales* expresó: «...y los niños se *vacunan*, como se circundaban antiguamente....muy temprano: ¿por qué no se le tiene igual cuidado en injerirles la *doctrina social*?» (T. II. 126)

Edgar Morín distingue entre *racionalidad* y *racionalización*.

La *racionalidad* es el juego, el diálogo incesante, entre nuestro espíritu, que crea las estructuras lógicas, que las aplica al mundo, y que dialoga con ese mundo real. La *racionalización* consiste en querer encerrar la realidad dentro de un sistema coherente. Y todo aquello que contradice, en la realidad, a ese sistema coherente, es descartado, olvidado, puesto al margen, visto como ilusión o apariencia.³⁵

En 1840 el editor de *Luces y Virtudes Sociales* en Valparaíso de Chile, valoró la *complejidad* del discurso de Simón Rodríguez:

Hemos leído, con gusto, esta especie de introducción; porque, aunque no coincidamos con el escritor, en todas las opiniones que vierte, reconocemos en su obra, señales evidentes de un genio meditador, de variados conocimientos, y de un carácter original e independiente. El lenguaje es castizo, el estilo claro (dotes harto raras en nuestro tiempo) y el método de escribir, presenta la singular innovación de pintar, a los ojos, los pensamientos, por medio del tamaño y forma de las letras, de la colocación artificiosa de las palabras, y del aislamiento de las frases. (T. II. 99)

Edgar Morin define la complejidad:

¿Qué es la complejidad? A primera vista la complejidad es un tejido (*complexus*: lo que está tejido en conjunto) de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados: presenta la paradoja de lo uno y lo múltiple. Al

mirar con más atención, la complejidad es, efectivamente, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico.³⁶

La *complejidad* trata de un *tejido* de ideas que tienen como finalidad «seleccionar los elementos de orden y de certidumbre, de quietar ambigüedades, clarificar, distinguir, jerarquizar...» ¿Por qué Simón Rodríguez no lo consiguió? ¿Por qué fue marginado y tildado de *loco*? La investigación buscó la respuesta en la interpretación que Edgar Morin ofrece de la razón:

En mi opinión, la razón se define por el tipo de diálogo que mantiene con un mundo exterior que le opone resistencia; finalmente, la verdadera racionalidad reconoce a la irracionalidad y dialoga con lo irracional. Hace falta repetir que, en la historia del pensamiento, pensadores irracionistas han aportado, a menudo, la corrección racional a racionalizaciones dementes.³⁷

La definición de cultura de Georges Devereux (1971), *Ensayos de etnopsiquiatria general*, es importante para superar la simple definición por la cual *cultura es todo lo que ha producido el hombre*.

...la cultura es, sobre todo, una manera de aprehender tanto los componentes particulares como la configuración general del mundo, del hombre, o de su espacio vital [...] una experiencia interior y una manera de vivir lo vivido.³⁸

Gustavo Martín:

...la cultura no es un simple reflejo pasivo, un epifenómeno de instancias materiales o de necesidades biológicas. La cultura también condiciona, tanto el comportamiento grupal como el individual moldeando las conductas conscientes e inconscientes, estableciendo pautas para las actuaciones normales o patológicas, buscando sintetizar razonado y vivido.³⁹

Edgar Morin,

De este modo, la complejidad coincide con un aspecto de incertidumbre, ya sea en los límites de nuestro entendimiento, ya sea inscrita en los fenómenos. Pero la complejidad no se reduce a la incertidumbre, es *la incertidumbre en el seno de los sistemas ricamente organizados*. [...] La complejidad está ligada a una cierta mezcla de orden y de desorden...⁴⁰

Esta complejidad explica la preocupación existencial de Simón Rodríguez sobre el porvenir de las nuevas repúblicas que nacieron negando todo patrimonio y sin saber qué aceptar como valores culturales.

La mayoría de los historiadores delegan en José Martí, José Carlos Mariátegui, José Enrique Rodó, Juan Bautista Alberdi, el entender el drama latinoamericano al preguntarse: ¿Quiénes somos? Simón Bolívar dio respuesta en la Carta de Jamaica:

[...] más nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte, no somos indios, ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles; en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país, y que mantenernos en él contra invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado.⁴¹

F. Los requisitos de la Teoría como *Verdad*. Prueba de la Teoría

Ignacio Ellacuría (1990), *Filosofía de la realidad histórica*, el jesuita mártir, muerto en El Salvador por la extrema derecha militar, culminó su escrito con la siguiente reflexión, oportuna para plantear los requisitos que requiere la Teoría como prueba de *verdad*. [Se destaca la idea principal]

La verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso sólo es una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacerse, se nos escapa la verdad de la realidad. Hay que hacer la verdad, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella realidad que en juego de la praxis y teoría se muestra como verdadera. Que la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse, y que han de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia, de la humanidad, es indicar que la realidad histórica puede ser el objeto de la filosofía.⁴²

Si, a la *praxis* patrimonial se le adjunta la realidad concreta de la pobreza, ésta le incorpora el momento de realización del *bien común*, exigencia de la justicia social. Olvidarlo sería hacer del patrimonio cultural una práctica alienante convertida en manipulación.

Mario Bunge (1975), *Teoría y realidad*, plantea la elección de los medios para comprobar la verdad de la *teoría*, para lograrlo, propone: «grupos de síntesis de la verdad que pueden denominarse sintácticos, epistemológicos, metodológicos y filosóficos».⁴³ Bunge deriva veinte *criterios de prueba* de los cuales se analizaron aquellos que tienen mayor relación con la Teoría cuya formulación se transcribe para facilitar la aplicación de los principios sugeridos por Mario Bunge:

Mediante la dilucidación del discurso de Simón Rodríguez se hace posible reinterpretar el concepto de patrimonio cultural, a partir de la filosofía de la pobreza latinoamericana, como lo realmente heredado por el pueblo, al identificar las contradicciones sociales, producto de los antagonismos de clase y de las injustas relaciones de producción.

1º *Corrección sintáctica*. Está referida a la correcta manera de unir las palabras indispensables para formar oraciones y expresar conceptos. La Teoría constituyó el resultado final para lograr la mayor simplicidad del lenguaje.

2º *Unidad conceptual*. La Teoría se caracterizó por ser un sistema conceptual unificado. Los conceptos están ligados entre sí, y su lectura demuestra que las ideas fundamentales se vinculan entre sí: concepto de patrimonio cultural; importancia de la filosofía de la pobreza latinoamericana;

3º *Requisitos semánticos*. La Teoría fue redactada con exactitud semántica para evitar la ambigüedad, vaguedad y oscuridad. Se eliminaron la mayoría de los *conectivos marcadores del discurso*.

4º *Interpretabilidad*. Paul Ricoeur (2006) *Del texto a la acción*, se pronuncia por la lógica de la hermenéutica y por un nuevo concepto de interpretación al considerar que toda lectura es posible porque el texto no está cerrado en sí mismo, sino abierto hacia interpretaciones.

5º *Representatividad*. La Teoría reconstruye acontecimientos que explican las contradicciones sociales, antagonismos de clase y las injustas relaciones de producción.

6º *Requisitos epistemológicos*. La Teoría se formuló como contribución al conocimiento sobre la cultura latinoamericana y el patrimonio reconociendo que lo expuesto no concuerda con el concepto comúnmente tenido de patrimonio.

7º *Capacidad explicativa*. La Teoría resuelve las *cuestiones* de la investigación.

Mario Bunge: «*capacidad explicativa = alcance + exactitud*»⁴⁴ y Enrique Dussel:

La filosofía latinoamericana, que tiende a la interpretación de la voz *latinoamericana*, es un momento nuevo y analógico en la historia de la filosofía. [...] retoma lo *semejante* de la filosofía pero al entrar en el círculo hermenéutico desde la *nada* distinta de su libertad el nivel de semejanza es análogo. La filosofía de un pueblo como el latinoamericano, es analógicamente semejante (y por ello es una etapa de la única historia de la filosofía) y distinta y por ello única, original e inimitable.⁴⁵

Andrés Ortiz-Osés (1997) plantea dialécticamente la comprensión de la *Ética del mal*: «Se trata entonces de tomar en serio el mal, el cual no es un mero accidente o privación del bien sino la accidentación misma de lo real.»⁴⁶ Para que la Teoría respondiera al planteamiento de Bunge (1975): «*capacidad explicativa = alcance + exactitud*», se aceptó el método dialéctico, el concepto de *praxis* y la teoría del conocimiento expuesta por Carlos Marx.

8º *Capacidad predictiva*.

Mario Bunge:

...la Teoría ha de predecir por lo menos aquellos hechos que puede explicar después de acaecidos. Pero en la medida de lo posible, debería también predecir hechos y relaciones nuevos e insospechados (sic): de no ser así, se fundará sólo en el pasado. En otras palabras, la capacidad predictiva puede descomponerse en la suma de propiedades de predecir una clase conocida de hechos y la capacidad de prever nuevos *efectos*.⁴⁷

La dilucidación del discurso de Simón Rodríguez consiste en explicar, contenidos no explícitos, en razón de hacerlos comprensibles. Bunge (1975) afirma: «La estructura lógica de la predicción es la misma que la de la explicación pero no es lo mismo que la *capacidad predictiva*.»⁴⁸

9º *Profundidad*. Ninguna teoría es sólo un resumen de enunciados, de conjeturas. La Teoría, introduce el concepto de *pobreza* en el sentido que Bunge le da a las propiedades «diafenómicas» o «trasobservacionales» (sic) para distinguirlas de las correspondientes a lo fenomenológico. Bunge:

Explicar lo observable por lo inobservable. De allí su teoría de «caja negra» en las investigaciones: aquella clase de *planteamiento* que atañen más a la conducta global que de la estructura interna de un fenómeno. [...] las teorías de la *caja negra* [...] satisfacen un genuino desideratum científico, a saber, el de contar con cuadros generales y globales de los sistemas reales.⁴⁹

10º *Originalidad*. La Teoría es novedosa al resaltar aspectos no descubiertos por quienes han tratado el tema del patrimonio cultural. Bunge:

Las teorías más influyentes no son las más seguras, sino las que estimulan más el pensamiento y, en particular, las que inauguran nuevas vías de pensamiento. Bunge hace suya la sentencia de Freeman J. Dyson (1958) «No hay ninguna esperanza para cualquier especulación que no parezca demencial a primera vista.⁵⁰

Para Bunge el requisito más importante de toda investigación es la *Consistencia* desde el punto de vista de la *concepción del mundo*. Esta exigencia ocupó el primer lugar de atención para acceder a la problemática de la racionalidad del patrimonio. Bunge concluye con la pregunta:

¿Existen otros criterios? La aplicabilidad práctica es bastante irrelevante con relación a la verdad. El carácter operativo no puede ser satisfecho si se permite que intervengan predicados métricos y/o trascendentes (teóricos) cosa que debe ocurrir si la teoría pretende ser exacta.⁵¹

La pregunta de Bunge se adecua con la finalidad de la Teoría cuyos fundamentos *trascendentes* se analizan en el próximo capítulo.

Corolario

Mario Bunge (1978), *La ciencia, su método y su filosofía*, aconseja: «Filosofar científicamente y encarar la ciencia filosóficamente»⁵² Edgar Morin definió esta

relación como «*pensamiento complejo*». Para ello se justificó la *hibridación metodológica* que cubre todo proceso investigativo. El apoyarse en varias disciplinas lo propuso por primera vez Louis Witz (1937), con el término lo *multidisciplinario*, para evitar actuaciones aisladas, dispersas o fraccionadas y promover el uso de distintos métodos de abordar el objeto de estudio de manera integral, estimulando nuevos enfoques metodológicos. Sin embargo, el *enfoque multidisciplinario* es engañoso. Propugna la división de la realidad en diversos fragmentos. Por ello, se prefirió la noción de *hibridación*, que denota la combinación de fragmentos metodológicos pero dando prioridad a la *filosofía*. Catherine Colliot-Thélène (1974), *Releer El Capital*, considera que la dialéctica es una *ruptura epistemológica*:

«...las estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana, tales como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la superación, la transformación de lo cuantitativo en cualitativo, la negación, etc., poseen en Marx (en la medida en que las toma de nuevo, lo que no siempre es el caso) una *estructura* diferente de las que posee en Hegel.⁵³

El patrimonio analizado dialécticamente constituye una estructura diferente que convierte la historia en posibilidad de transformación social.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th.W. (1962) La crítica de la cultura y la sociedad. ARIEL. Barcelona.
- _____ (1975) Dialéctica negativa. TAURUS. Madrid.
- Agustín, san. (2002) Confesiones. Ed. BONUM. Buenos Aires.
- Apple, M.W. (2000) Teoría de la verdad y ética del discurso. Editorial MIÑO y DÁVILA. Madrid.
- Bunge, M. (1975) Teoría y realidad. ARIEL. Barcelona.
- _____ (1976) La investigación científica. ARIEL. Barcelona.
- _____ (2008) Semántica I. Sentido y referencia. GEDISA. Barcelona.
- _____ (2002) Crisis y reconstrucción de la filosofía. GEDISA. Barcelona.
- _____ (2007) A la casa de la realidad. GEDISA. Barcelona.
- _____ (2000) La relación entre sociología y filosofía. EDAF. Madrid.
- Calvo Albizu, A. (2007) Venezuela y el problema de su identidad arquitectónica. U.C.V. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico. Caracas.
- Dijk, T. a van. (2005) El discurso como interacción social. Comp. GEDISA. Barcelona.
- Ferrater Mora, José. (2001) Diccionario de filosofía. Naturaleza de los objetos conceptuales. ARIEL. Barcelona.
- Feuerbach, Ludwig. (1968) Contribución a la Crítica de la Filosofía de del Derecho de Hegel. EDICIONES NUEVAS. Buenos Aires.
- _____ (1978) Obras filosóficas escogidas. Historia de la filosofía premarxista, PROGRESO. Moscú.
- Freire, Paulo. (1974) Concientización. ASOCIACIÓN DE PUBLICACIONES EDUCATIVAS. Bogotá.
- _____ (1969) La Educación como práctica de la libertad. ICIRA. Santiago.
- Fromm, E. (1961) Marx y su concepto del hombre. 7ª Ed. F.C.E. México.
- García, A. (2006) La estructura del atraso en América Latina. Hacia una teoría latinoamericana del desarrollo. Convenio Andrés Bello. EDICIONES HUMANISMO Y SOCIEDAD. Bogotá.
- Gadamer, H. G. (2000) Elogio de la teoría, discursos y artículos. PENÍNSULA. Barcelona.
- Guevara, A. (1954) Espejo de Justicia. Esbozo psiquiátrico social de don Simón Rodríguez. IMPRENTA NACIONAL. Caracas.
- Gramsci, Antonio. (1978) Introducción a la filosofía de la praxis. PENÍNSULA. Barcelona.
- Habermas, J. (Teoría de la acción comunicativa, I y II. TAURUS. Madrid.
- Kosik, K. (1976) Dialéctica de lo concreto. GRIJALBO. México.
- Kuhn, Th. S. (2006) La estructura de las revoluciones científicas. F.C.E. Madrid.
- Levi-Strauss, C. (2002) Mito y significado. ALIANZA EDITORIAL. Madrid.
- Lefebvre, Henri (1985). Lógica formal. Lógica dialéctica. SIGLO XI. México.
- Lukács, G. (1969) El asalto a la razón. GRIJALBO. México.
- _____ (1978) Historia y conciencia de clases. GRIJALBO. Barcelona.
- McCarthy, Th. (2002) La Teoría Crítica de Jürgen Habermas. TENOS. Madrid,

- Marquines Argote, G. (1993) ¿Qué es eso de... Filosofía Americana? Comp. EL BUHO. Bogotá.
- Martín, Gustavo. (1990). Homo-Logías: Escritos sobre racionalidades. UCV. Facultad de ciencias económicas y sociales. Caracas.
- Marx, Carlos (2009) Introducción a la Crítica de la Economía política. SIGLO XXI. Madrid.
- _____. (1975) La Sagrada Familia. Ed. CLARIDAD. Buenos Aires. [Edición original: 1845]
- _____. (2007) Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Ed. Colihue. Buenos Aires.
- Marx, K. y Engels, F. (2009) El Capital. Siglo XXI. Madrid.
- Miller, D. (1995) Popper Escritos Selectos. F.C.E. México.
- Morin, E. (2002) Introducción a una política del hombre. GEDISA. Barcelona.
- Muñoz, B. (2005) Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura. ANTHROPOS. Barcelona.
- Núñez Tenorio, J. R. (1989) Metodología de las ciencias sociales. Ed. ALFADIL. Caracas.
- Neumann, E. (2007) Psicología profunda y nueva ética de la conducta humana a la luz de la psicología. ALIANZA. Madrid.
- Ortega y Gasset, J. (1950) ¿Qué es filosofía? Obras completas. T. VII. ALIANZA EDITORIAL. Revista de Occidente. Madrid.
- Ortiz-Osés, A. (1997. 175) Ética del mal. Hermenéutica. UNIVERSIDAD DE DEUSTO. España
- Piaget, J. (1973) Psicología y epistemología. ARIEL, Barcelona.
- Popper, K. R. (1997) El Mito del Marco Común. En: Defensa de la ciencia y la racionalidad. PAIDOS. Madrid.
- _____. (1985) La lógica de la investigación científica. REI, Buenos Aires.
- _____. (2002) La miseria del historicismo. Ed. ALIANZA. Madrid.
- Ricœur, P. (2006) Del texto a la acción. F.C.E. México.
- Russell, B. (1974) La perspectiva científica. ARIEL, Barcelona.
- San Agustín. (2010) Las Confesiones. TECNOS. Madrid.
- Saussure, F. de. (2008) Curso de lingüística general. EDITORIAL LOSADA. Buenos Aires.
- Helmut S. (1976), Introducción a la Teoría de la Ciencia. HERDER. Barcelona
- Tenreiro, O. (1995) La identidad cultural, obsesión periférica. Trabajo de grado para optar a la categoría de Agregado. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Universidad Central de Venezuela.
- Habermas, Jürgen. (2000. 13) Ética del discurso. TROTTA. Madrid.

REFERENCIAS

- ¹ Marx, Carlos. (1966. 19) El Capital. T. I. V. 1. SIGLO XXI. México.
- ² Sartre, Jean Paul. (1960. 29) Critique de la Raison dialectique. GALIMAR. París.
- ³ Marx, Carlos. (1975. 72-73) La Sagrada Familia. EDITORIAL CLARIDAD. Buenos Aires. [Edición original: 1845]
- ⁴ Marx, Carlos. (2001) Prólogo a la contribución a la Crítica de la Economía Política. MARXISTS INTETNET ARCHIVE. <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm> [Original: 1859]
- ⁵ Piaget, Jean. Mackenzie, W.J.M y Lazarsfeld, Paul. (1982. 19) Tendencias de la investigación en ciencias sociales. Prólogo de René Maheu. Director general de la UNESCO. ALIANZA UNIVERSIDAD. Madrid.
- ⁶ Muñoz, Blanca. (2005. 300) Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura. ANTHROPOS. Barcelona.
- ⁷ ut supra. p. 301.
- ⁸ Muñoz, Blanca. ob. cit. p. 441. [Cita 6]
- ⁹ Marx, Carlos. Citado en González Faus, José Ignacio. (1998. 206) Fe en Dios y construcción de la historia. TROTTA. Madrid.
- ¹⁰ Miranda, José Porfirio. (1988) Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo. SÍGUEME. Salamanca. España.
- ¹¹ Habermas, Jürgen. (2002. 280, 287) Teoría y praxis. Estudios de filosofía social. TECNOS. Madrid.
- ¹¹ Rocher, Guy. (1976. 663) introducción a la sociología general. HERDER. Barcelona.
- ¹² Caldera, Rafael. (1973. 19) Temas de sociología venezolana. EDITORIAL TIEMPO NUEVO. Caracas.
- ¹³ Doubrovsky, Serge. (1974. 127) Razones de la nueva crítica. MONTE ÁVILA. Caracas.
- ¹⁴ Edel, Abraham. (1968. 333) El método en la teoría ética.
- ¹⁵ Ferrater Mora, José. (2001. 917-918) Diccionario de filosofía. ARIEL. Barcelona.
- ¹⁶ Habermas, Jürgen. (2000. 13) Ética del discurso. TROTTA. Madrid.
- ¹⁷ ut supra. p. 1039-1040.
- ¹⁸ Habermas, ob. cit. p. 25.
- ¹⁹ Bussi, A.R. (1969. 40) La teoría política de Antonio Gramsci. FONTANELLA. Barcelona.
- ²⁰ Carey H.C. (1858) Principles of Social Science. LIPPINCOTT. Philadelphia. Citado por Pitirim Sorokin. Teorías Sociológicas Contemporáneas. (1951. 11) DEPLAMA. Buenos Aires.
- ²¹ Piaget, Jean. (1977. 39) Estudios sociológicos. ARIEL. Barcelona.
- ²² Morales Benítez, Otto. (1988) Propuestas para examinar la historia con criterios indoamericanos. TERCER MUNDO. Bogotá.
- ²³ León XIII. (1891) Encíclica Rerum Novarum. Citado en: Gestel C. van. (1959. 89) La doctrina social de la Iglesia. HERDER. Barcelona.
- ²⁴ Villain, Jean. (1957. 120) La enseñanza social de la Iglesia. AGUILAR. Madrid.
- ²⁵ Edel, Abraham. ob. cit. p. 56. [Cita 14]
- ²⁶ Russell, Bertrand. (1929) The relation of sense-data to physics. *Misticism and logig*. Citado en: Edel, Abraham (1968. 92) El método en la teoría ética. TECNOS. Madrid.
- ²⁷ Eco, Humberto. (1982. 25-26) Como se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de investigación, estudio y escritura. 4ª ed. GEDISA. Barcelona.

28 Marx, Karl. (1966. 29) The German Ideology. DOVER. Nueva York. Citado por Petulla,
Joseph. (1978. 23) Teología política cristiana. SAL TERRAE. Santander. España.
29 *ibidem*
31 ut supra. p. 177.
32 Ricœur, Paul. (2006-144) Del Texto a la Acción. 6ª ed. F.C.E. México.
33 Morin, Edgar. (1997. 18) Introducción al pensamiento complejo. GEDISA. Barcelona.
34 ut supra p. 154-155.
35 Morin. ob. cit. p. 102
36 Morin. ob. cit. p. 102
37 Morin. ob. cit. p. 162
38 Devereux, Georges. (1971. 373) Ensayos de etnopsiquiatria general. BARRAL. Barcelona.
39 Martín, Gustavo. (1990. 178) Homo-Logías: Escritos sobre racionalidades. UCV. Facultad
de ciencias económicas y sociales. Caracas.
40 Morin. ob. cit. p. 61-62
41 Ediciones de la Presidencia de la República. (1972. 160) Carta de Jamaica. Caracas. 42
Ellacuría, Ignacio. (1990. 473) Filosofía de la realidad histórica. TROTТА. Madrid.
43 Bunge, Mario. (1975. 145) Teoría y realidad. 2ª ed. ARIEL. Barcelona.
44 ut supra, p. 152.
45 Dussel, Enrique. Alteridad y liberación. En: Diccionario de Hermenéutica, (1997) p. 38
UNIVERSIDAD DE DEUSTO. España.
46 Ortiz-Osés, Andrés. (1997. 175) Ética del mal. Hermenéutica. UNIVERSIDAD DE
DEUSTO. España.
47 Bunge, ob. cit. p. 153. [Cita 43]
48 ut supra, p. 155.
49 ut supra, p. 80
50 ut supra, p. 157.
51 ut supra, p. 163.
52 Bunge, Mario. (1978. 88) La ciencia. Su método y su filosofía. EDICIONES SIGLO XX.
Buenos Aires.
53 Colliot-The  l  ne, Catherine. (1974. 106) Releer El Capital. En: Michel Lowy Sobre el
método marxista. Teoría y Práctica. GRIJALBO. México.

CAPÍTULO III

EL DISCURSO DE SIMÓN RODRÍGUEZ COMO PROYECTO

Nexo

Se justificó la superación de la *lógica formal* y la aceptación de la *lógica dialéctica*. El discurso de Simón Rodríguez se convierte, *en sí* y *para sí*, en un *proyecto de acción*. La noción de *reconocimiento*, emplea por Paul Ricœur, fundamenta el discurso de Simón Rodríguez como proyecto civilizador. La afirmación se sostiene en la autoridad de Hugo Zemelman, Michel Foucault, Jürgen Habermas, Jean Carón, Antonio Gramsci, Teun van Dijk, Avram Noam Chomsky. El próximo capítulo, *De la racionalidad del patrimonio*, desarrolla la *argumentación* requerida para sustentar la Teoría.

A. Justificación según autores.

1. Hugo Zemelman. Pensamiento parametral.

...el reto que subyace en el paso desde lo «disposicional» hasta lo simbólico consiste en la creación de una experiencia gnoseológica cuya objetividad se manifiesta en las posibilidades para transformarse en operaciones constructivas. En este caso, uno de los problemas que se plantea es la tensión entre la exigencia de orden para definir una relación con la realidad.¹

Zemelman confirma el *carácter simbólico* dado al patrimonio como parte de una experiencia gnoseológica. El concepto de patrimonio deviene más de autores anglosajones y, cuando se da otra opinión, ésta no se toma en consideración. Azier Calvo Albizu (2007), Oscar Tenreiro (1995), cuestiona la identidad arquitectónica venezolana y Fernando Yurmar (2008), sostiene que los intentos de reafirmar una identidad son siempre tramposos. La opinión de Hugo Zemelman (1992), *Los horizontes de la razón. II. Historia y necesidad de utopía*, explica la situación cuando el ámbito de la experiencia cognitiva no incorpora realidades:

Es así como las visiones culturales contienen posibilidades lógicas, en cuanto permiten una determinada relación de conocimiento con la realidad...

Contribuir a ensanchar la conciencia determina que ésta no se desarrolle en el ámbito restringido de la experiencia cognitiva, pues es resultado de la inclusión creciente de realidades.²

El discurso de Simón Rodríguez responde a la lógica dialéctica, donde la contradicción es el fundamento de la conciencia crítica. Zemelman (1992): «la historicidad del sujeto y del conocimiento residen en la posibilidad de reconocer *potencialidades* en la realidad, pero también en la capacidad de transformarlas en objetividad factible de ser vivida».³

Simón Rodríguez se convierte en *conciencia de la realidad*:

Si Usted desea... como lo creo... que mi Trabajo y los gastos no se pierdan, emprenda su Escuela con... INDIOS!!! Bien merecen los dueños del país, los que mantienen el Gobierno i la Iglesia con su DINERO, i a los Particulares con su Trabajo, que enseñen a sus hijos a Hablar, a Escribir, a llevar Cuentas, i a tratar con DECENCIA... aunque no sea mas... que para que sirvan bien a los AMOS, que la Divina Providencia les ha dado, con encargo de mostrarles el Camino del Cielo. De BLANQUITOS! poco, o nada podrá Usted esperar. (T. II. 56)

Zemelman deduce:

El problema de la objetividad se tiene que plantear en dos planos de relaciones: el de la objetividad estructurada, en un corte de tiempo y de espacio, susceptibles de explicación histórico-genética, y el plano de la objetivación de lo potencial que obliga a distinguir entre lo que es la prueba de una proposición teórica y lo que se entiende por viabilidad. La primera, hace parte del problema de la verdad o falsedad; la segunda, de la posibilidad objetiva de potenciar un contenido no realizado, o bien de construir una realidad nueva.⁴

Simón Rodríguez rompe las *estructuras parametrales* del tiempo donde el futuro no es aquello que todavía no existe, sino aquello que es, según Zemelman: «un *porvenir con el cual se cuenta* porque va viniendo hacia mí». Ignacio Ellacuría lo confirma: «Mientras yo no tenga posibilidades con las cuales pueda contar en el futuro, no puedo hacer proyectos que sean verdaderos proyectos».⁵ Simón Rodríguez se enfrentó al reto de *construir el porvenir* como lo plantea André Beaufre (1979), *La*

apuesta del desorden: «Cabe pues pensar que existe todavía un margen para actuar, *influyendo al destino* para evitar lo peor. En cierta medida el hombre es responsable de su futuro». ⁶

2. Michel Foucault. Experiencia gnoseológica

Se adoptó el sentido que Foucault da al *discurso* como: «discontinuidades, cortes, umbrales, y límites. En rigor, no son los hombres los que forman el discurso, sino el discurso el que forma a los hombres». ⁷ Para Foucault, las prácticas discursivas son el punto de partida de un *episteme* como base del *conocimiento*. Saber, poder, ética, resume el trabajo de Foucault, en busca racionalidad, argumentación, «lo impensado de la vida social». En los fragmentos seleccionados, el concepto de *conocimiento* se entiende como *saber* en el sentido inicial que le asignó Max Scheler, en: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. (1958), Simón Rodríguez: [Se subrayan conceptos]

No hay proyecto que resista a los **conocimientos** difundidos en las masas (pueden decir estas a los reyes i a los realistas) [...] Las Sociedades tienden a un modo de existir, muy diferente del que han tenido, y del que se pretende que tengan. Los hombres [...] hartos de verse maltratados a nombre de DIOS! Del REI o de la PATRIA, quieren vivir sin REYES y SIN CONGRESOS, no quieren tener AMOS ni Tutores, quieren ser dueños de sus personas, de sus bienes y de su voluntad... quieren gobernarse por la RAZÓN que es la autoridad de la naturaleza. Razón es figura abstracta de la **FACULTAD DE PENSAR**. (T. I. 322)

Foucault (2009), *La arqueología del saber*, ofrece tres principios de originalidad de todo conocimiento: génesis, continuidad y totalización. La siguiente cita de Simón Rodríguez encaja perfectamente entre los criterios enunciados por Foucault:

No es de admirar, pues que los progresos de las LUCES SOCIALES sean tan lentos: todos los **conocimientos** adelantan....muchos llegan a su perfección....ellas parecen estacionarias. La IGNORANCIA, casi general, en que vive la clase inferior del pueblo....los *caprichos* de la clase media....y las *pretensiones* de la superior, son la causa—y todo es IGNORANCIA: porque, el *capricho* es una voluntad no motivada, y la *pretensión* mal fundada es voluntariedad. (T. II. 119)

El escepticismo y el desencanto generalizado son característicos de los años posteriores a la Independencia. En este contexto, Simón Rodríguez asumió la tarea de construir un *conocimiento* que respondiera a una nueva manera de interpretar el mundo por lo que es necesario volver a Zemelman: «El descubrimiento de lo real consiste en la adecuación a lo objetivo por lo cual es posible determinar diversos objetos mediante un razonamiento fundado en la función de la crítica».⁸ Al ubicar la Teoría como reconceptualización del patrimonio a partir de la pobreza, la experiencia gnoseológica de Simón Rodríguez, significó romper con los límites conceptuales de la identidad y del patrimonio. Sin embargo, según lo afirma Luís Cencillo (1997), *Realidad y significado*: «...ni la ciencias ni la reflexión (especialmente en gnoseología) han acertado a enfocar ni su naturaleza ni la complejidad de sus componentes, y algo tan humano como la *lengua* y el valor de su *significación* ha sido una y otra vez tergiversado».⁹

El tema del sujeto es clave en Foucault y en Simón Rodríguez, ya que ambos analizan las diversas formas de sujeción a que se ve sometido el ser humano a través de las relaciones entre el conocimiento y el poder. Luís Cencillo señala: «Por eso [las creencias] han de ser tomadas epistemológicamente en serio, ya que constituyen una propiedad universal y constante del «estar-en-el-mundo».¹⁰ Esto pone de manifiesto que el *patrimonio*, dadas sus expresiones simbólicas, pudiera interpretarse como una *creencia más*, producto de las significaciones que los grupos elitescos de la sociedad le atribuyen. Foucault define poéticamente las significaciones o identidades ocultas: «...en su superficie sin profundidad, en el volumen indeciso desde donde nos llegan, vibrando alrededor de su núcleo insignable, sobre su suelo que no es más que una ausencia de suelo».¹¹

José Muñoz Pérez (1955), *Los proyectos sobre España e Indias en el siglo XVIII: El proyectismo como género*. Analiza el *proyecto* como género literario y apunta que tuvo su origen en las Sociedades Económicas españolas fundadas en América, al igual que en España. Muñoz Pérez las define: «una forma de ver, planear y resolver problemas a partir de las experiencias personales».¹² Considera que las ideas de Pedro Rodríguez de Campomanes (1723-1802), *Discurso sobre la Educación Popular de*

los artesanos y su fomento, originaron el proyectismo como género y se reflejaron en la creación, por Simón Rodríguez, de la *Sociedad Económica* en Chuquisaca en 1825. La razón del *proyectismo* es la preocupación por mejorar la acción de gobierno, presentando vías de solución vinculadas a las experiencias personales.

3. Jürgen Habermas. Desencantamiento y comprensión del Mundo.

Para Habermas, hay una *racionalidad comunicativa* peculiar, inherente al uso de expresiones lingüísticas, que no puede reconducirse ni a la racionalidad epistémica del saber, ni a la racionalidad teleológica de la acción. Esta *racionalidad comunicativa* se expresa en la fuerza unificadora del habla: «orientada al entendimiento, la cual asegura a los hablantes, un mundo de vida intersubjetivo y, con ello, un horizonte dentro del cual todos pueden referirse a un mundo que es el mismo para ellos». ¹³ El discurso de Simón Rodríguez demostró una racionalidad tan peculiar que su discurso dio la impresión de locura:

Hace 24 años que estoy hablando, y escribiendo pública y privadamente, sobre el sistema Republicano y, por todo fruto de mis buenos oficios, he conseguido que me traten de LOCO. “Los niños y los locos dicen las verdades” (T. I. 225)

...en vida de Bolívar pude ser lo que hubiera querido, sin salir de la esfera de mis aptitudes. Lo único que le pedí fue que se me entregaran, de los Cholos, los más despreciados para irme con ellos a los desiertos del Alto Perú —con el loco intento probar, que los hombres pueden vivir como Dios les manda que vivan...

Antes de Habermas la cuestión era: ¿Cómo se dice lo que se dice? ¿Por qué este funcionamiento discursivo y no otro?

Así pues, existe una relación ternaria entre el significado de una expresión lingüística y (a) lo que con ella *se quiere decir*, (b) lo que en ella *se dice* y (c) *el modo de su uso* en el acto del habla. Con su acto del habla el hablante persigue el objetivo de entenderse como un oyente sobre algo. Este objetivo, que llamamos ilocutorio, tiene niveles: ante todo el acto del habla debe ser entendido por el oyente y después, en la medida de lo posible, ser aceptado por él. La racionalidad del uso del lenguaje orientado al entendimiento depende, pues, de si los actos de habla son comprensibles y aceptables. ¹⁴

Jürgen Habermas (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, se pregunta: *¿Qué es lo que hace a una forma de vida ser racional?* Enfatiza la existencia de *discursos de fundamentación*, aquellos donde se deshecha todo lo que es considerado como expresión de un *interés particular*, y no el interés de todas las partes.

4. Jean Caron. Lógica natural del discurso.

Jean Caron (1989), *Las regulaciones del discurso. Psicolingüística y pragmática del lenguaje*. La pragmática se define como el estudio de las significaciones. El patrimonio es símbolo y, como tal, objeto de la pragmática. Jean Caron se centra en el análisis de tres aspectos tratados por John L. Austin (2004), *Como hacer cosas con palabras y acciones*: El acto *locutorio* mediante el cual se dice algo; el acto *ilocutorio*, la forma de entender la locución; el acto *perlocutorio* definido por los efectos de la locución. La noción de patrimonio, al tratarse como acto ilocutorio, (la forma de entender la locución) conlleva, según Caron, el *contenido de un enunciado* y el *comportamiento preposicional*. El contenido natural del término *patrimonio* implica *algo* que *alguien* poseyó con anterioridad y *algo* que *alguien* deja o entrega a *otra persona*. En este caso, el *comportamiento preposicional*, en el patrimonio, es la existencia de un *valor* atribuido a eso que se entrega y que se recibe. Simón Rodríguez identificó ese proceso ilocutorio al referirse a la *identidad* de las nuevas naciones que nacieron con la Independencia. Jean Caron:

Mientras se considere el lenguaje como mero medio de *expresión*, su lugar en la investigación psicológica quedará subordinado: en este caso, su interés radica en el contenido, mientras se descuida el instrumento. ...Pero, si se reintroducen los aspectos pragmáticos de la comunicación lingüística, si se hace de la lengua un medio de interacción, entonces se le restituye una consistencia que invita a considerarla con interés renovado.¹⁵

El discurso de Simón Rodríguez como proyecto, «constituye y expresa una realidad». Sus *sentencias* tienen la peculiaridad de subsumir la totalidad del significado relacionando el conocimiento a la realidad. Se advierte una *actitud de audacia* relacionada con la absoluta certeza de poseer la *verdad*. La *sentencia* no consiste estrictamente en formular proposiciones sino *vislumbrar* lo que es *posible*.

La opinión, en los asuntos públicos es una expresión general del Estado de las ideas sociales. Los pueblos se dan a conocer por ellas: por ellas se ven si están civilizados o no. (T. II. 390)

Opinión no significa otra cosa que *conceptos confirmados*; sea cual fuere el concepto, y sea cual fuere el motivo de su confirmación. (T. II. 390)

Opinión no es sino un parecer envejecido; pero nunca la opinión envejecida podrá llamarse razón. (T. II. 386)

El fundamento del Sistema Republicano está en la opinión del pueblo, y esta no se forma sino instruyéndolo. (T. II. 342)

Hasta aquí Zemelman, Foucault, Habermas y Caron han sido referentes para testificar a favor de la concepción argumentativa del discurso de Simón Rodríguez como proyecto, pero no se ha dicho: ¿Qué proyecto? ¿Cuáles son sus contenidos? ¿Cómo se relaciona con la Teoría expuesta en la Tesis? Estas interrogantes tienen comprensión en el razonamiento ideológico.

B. Razonamiento ideológico

En el discurso de Simón Rodríguez las premisas relacionan la ideología con los temas cultura, identidad y patrimonio latinoamericano:

Con el mayor descaro se habla ya, en nuestras tertulias, de la llegada de una Colonia de Maestros, con un cargamento de *Catecismos* sacados de la Enciclopedia por una sociedad de *jentes de letras* en Francia, i por *hombres aprendidos* en Inglaterra. El fin es, no solo desterrar el Castellano, sino quitar a los niños hasta las ganas de preguntan por qué piden pan. Todo ha de ser *puro* (T. I. 348-349)

Reafirma lo americano, como el verdadero patrimonio desvirtuado por las pretensiones europeizantes.

1ª Premisa. Lo ideológico define el discurso–proyecto de Simón Rodríguez.

Para los efectos de la investigación, lo ideológico se define como:

El hecho cultural simbólico en el conjunto de representaciones, valores, creencias, pautas de comportamiento que vienen determinadas en mayor o menor grado por la condición de clase social.

Simón Rodríguez en los artículos: *Partidos*, publicados en el *Mercurio* de Valparaíso en Chile (1840), comentó el concepto de ideología de Antoine-Louis-Claude Destutt, Conde de Tracy, quien empleó el término en 1796 y lo popularizó en *Les éléments d'idéologie*, entre 1804 y 1807, creando un nuevo término para una nueva ciencia, la *ciencia de las ideas*. Advirtió a sus alumnos: «es necesario conocer la *ideología* o ciencias de las ideas para que puedan estar seguros de poseer ideas verdaderas, saber expresarlas con exactitud y lograr combinarlas con justeza».¹⁸

Simón Rodríguez:

Destut de Tracy!?
ideología!?
matemáticas!?
ciencias de observación!?

Son las exclamaciones voladas, que ruedan en la impugnación, para ridiculizar el proyecto de *enseñar a los niños a pensar*. Los maestros que piensen deben reducir, todas las respuestas que puedan ocurrirles, a la siguiente sentencia

PIENSEN LOS MAESTROS Y LOS NIÑOS PENSARÁN. (T. II. 394-395)

Simón Rodríguez interpretó el término *ideología* con su original sentido peyorativo. Pero en el conjunto de su discurso, retomó la significación que Félix Oppenheim (1985) le otorga: «Conjuntos de ideas y de valores concernientes al orden político que tiene la función de guiar los comportamientos políticos colectivos».¹⁹

K. Mannheim (1958) explica el término *ideología*:

La moderna concepción de la ideología nació cuando Napoleón, al ver que este grupo de filósofos se oponía a sus ambiciones imperialistas, les llamó desdeñosamente «ideólogos». Por eso la palabra tomó la significación desdeñosa que, con la palabra «doctrinario» ha conservado hasta la actualidad.²⁰

Ludovico Silva (1981), *Teoría y práctica de la ideología*: «La ideología es un sistema de valores, creencias y representaciones que autogeneran necesariamente las sociedades *en cuya estructura haya relaciones de explotación* (es decir, todas las que se han dado en la historia) a fin de justificar idealmente su propia estructura material de explotación».²¹ La ideología en el discurso de Simón Rodríguez, correspondió a lo

que George Douglas Howard Cole (1994), *Historia del pensamiento socialista*, identificó como la ideología del *socialismo utópico*:

Un sistema imaginario de sociedad que acentuaba lo social frente al egoísmo, la cooperación frente a la competencia individual y el interés propio; controles sociales estrictos sobre la acumulación y el uso de la propiedad privada; así como la igualdad económica, o, al menos, recompensas según los méritos (socialmente determinados) o (posición media) según la necesidad.²²

Fabio Lozano y Lozano (1913), *El Maestro del Libertador*, transcribe una conversación sostenida en Valparaíso entre Simón Rodríguez y el científico Luís Antonio Vandel–Heyl quien reconoció pensamientos saintsimonistas:

Arribó por aquellos tiempos á playas chilenas el eminente viajero Luis Antonio Van-del-Heyl, [...] Había leído por cualidad en uno de los ensayos de Rodríguez este pensamiento completamente saint-simonista: «Fin de la sociabilidad — hacer menos penosa la vida» y tenía la curiosidad de conocer al primer socialista suramericano [...] le hablé entonces de la analogía que había entre sus ideas y las de Fourier y Sani-Simont. (sic) No había oído sus nombres sino poco tiempo antes y no había leído sus obras.²³

Vandel–Heyl apunta que en su conversación recordaron a sus «viejos profesores del Jardín de las Plantas, los señores Vanguelin y Faugeas de Saint–Fond, en cuya casa recuerda haber visto a Berard».²⁴ Simón Rodríguez compartió la doctrina saintsimoniana. La obra de Ghita Ionescu (1983), *El pensamiento político de Saint-Simon* permite identificar los siguientes aspectos por los cuales se evidencia la influencia en Simón Rodríguez:

- a) La crítica a la sociedad *capitalista preindustrial*. Tanto Saint–Simon como Simón Rodríguez son analistas de los cambios socioeconómicos y sociopolíticos y socioculturales que estaban transformando la sociedad.
- b) El convencimiento que la transformación de la sociedad se conseguirá solamente cuando los hombres que la componen se hayan transformado interiormente. (Utopismo)
- c) El sistema de propiedad determina el carácter de la sociedad. Simón Rodríguez habló de las clases sociales e identificó la existencia del *proletariado*.

2ª Premisa. Vigencia del marxismo.

Pierre Masset (1977), *EL marxismo en la conciencia moderna*, demuestra la actualidad del marxismo. Todo juicio sobre el marxismo, no puede ser válido si no lo preside un examen de los múltiples aspectos que reflejan la doctrina marxista. Sartre (1960), *Crítica de la razón dialéctica*, presenta al marxismo como: «la filosofía insuperable de nuestra época»²⁵ por la indisolubilidad como construyó las relaciones entre lo social, político e ideológico-cultural. Al plantear temas sobre el *patrimonio cultural*, es necesario aceptar o negar la concepción ideológica del marxismo porque, temas y términos referidos al ámbito patrimonial, denotan o connotan una interpretación de la realidad vinculada a los *modos de pensar, sentir y actuar* convertidos en *ideología* por Carlos Marx.

Pablo VI (1967), Carta Encíclica: *El Desarrollo de los Pueblos*, advirtió, en nota a pié de página, que se empleaba el concepto de *planificación* porque «ya es aceptado como expresión y término sin la connotación marxista original».²⁶ Lo mismo sucedió con los aportes de Roger Garaudy, Henri Lefebvre, Gilbert Mury, Louis Althusser, Jean-Paul Sartre. Igual, en la práctica teológica con los grupos de *Izquierda Cristiana; Cristianos por el Socialismo; Teología de la Liberación*, que ven en el marxismo un efectivo método de análisis de la realidad. De esta manera, el concepto de *lucha de clases* se incorporó a la terminología de los sectores progresistas de la iglesia. Un documento del Episcopado francés de 1972, estableció la pluralidad de pensamiento antes desconocida: «un hecho nuevo irrumpe hoy en la actualidad social. Cristianos de diversos medios —obreros, rurales, intelectuales— expresan sus vivencias en términos de *lucha de clases*.».²⁷

Alfred Ancel, (1977), obispo-vicario general de Lyon, publicó: *La interpretación cristiana de la lucha de clases*. La argumentación concuerda con las ideas expuestas por Simón Rodríguez, pero hubo que esperar doscientos años para que un obispo se atreviera a expresarse en términos de *lucha de clases* lo planteado por Simón Rodríguez. La Sociología es terreno donde la influencia de la ideología marxista ha sido más consistente. Las siguientes nociones de origen marxista, según el Diccionario de Comunismo Científico (1981), se encuentran en los escritos de Simón Rodríguez: *clase social, modo de producción, plusvalía, proletariado, dialéctica*,

*relaciones de producción, capitalismo, crítica y autocrítica, división del trabajo, explotación del obrero, revolución, reforma social, colonialismo, masas sociales.*²⁸

En la lingüística es notoria la influencia marxista. Stalin lo comprueba en su estudio: *A propósito del marxismo en lingüística*, citado por Pierre Masset (1977):

El lenguaje no pertenece ni a la base ni a la superestructura. No está determinado solamente por el nivel de producción material y por eso las estructuras de una lengua tienen una vida mucho más larga que la de las estructuras económicas por lo que, aunque sufre las consecuencias de las influencias de clase, el lenguaje no es simple ideología.²⁹

Joseph Ballart Hernández y Jordi Juan i Tresserras (2001), *Gestión del patrimonio*, consideran que la *interpretación* del patrimonio se convierte en un *instrumento de planificación* entro de la estrategia de desarrollo territorial porque: «la interpretación del desarrollo es siempre un arma ideológica que puede afectar la forma de vida de la población».³⁰ Gran parte de la planificación de las actividades culturales requieren contar con *tiempo libre*. Carlos Marx señaló acertadamente: «La medida de la riqueza ya no será... el tiempo de trabajo sino el tiempo libre. Mientras mayor sea el *tiempo libre* mayor será el tiempo dedicado al fomento de la cultura»³¹ [...] Ahorrar tiempo laboral equivale a aumentar el tiempo libre, es decir, el tiempo para el desarrollo pleno del individuo».³²

György Lukacs:

Pero cuando se reflexiona con la mirada puesta en la realidad, resulta, por el contrario, que solamente a través de la mediación de una esfera tal pueden ser comprendidas científicamente las interrelaciones e interacciones entre el mundo económico-social y la vida humana. Los hombres —en su particularidad— se adaptan a las formas sociales que sus fuerzas productivas hacen nacer cada vez concretamente.³³

La siguiente referencia de Xavier Zubiri, esclarece la interpretación que Simón Rodríguez hace de la trascendencia del *ser* en el *tiempo*. Un tiempo para que el hombre busque *su vida*, para que se *instruya*, pero de la misma manera es el tiempo que se niega al *Proletario*.

Xavier Zubiri:

Nadie puede proyectar exhaustivamente la realidad que va a resultar de la realización de su proyecto, aun en el supuesto de que no se interpusiera ningún otro elemento. Y esto porque la realización agrega inexorablemente el carácter de realidad a lo que no era sino proyecto. La realización del proyecto trasciende constitutivamente del proyecto mismo; es más, pura y simplemente, por el hecho de ser realización. La realidad trasciende el proyecto tanto porque el proyecto emerge de ella como porque es en ella donde se va a insertar el proyecto.³⁴

Simón Rodríguez: [Se subrayan conceptos]

El tiempo se nos irá en escoger, entre los caracteres sobresalientes, lo que sobresalen más, i, todos sobresalen a un tiempo, porque todo es exterioridad. —Una desconfianza general afecta todas las clases— unas a otras se temen, sin poder determinar la causa. (T. I. 332)

Les dirán que quieren hacerlos trabajar POR POCO, para que no tengan tiempo de aprender lo que no les toca saber □ que los tratan de PROLETARIOS, que quiere decir gente buena para hacer CRÍA. (T. I. 319)

El análisis del *tiempo libre*, de la *alienación* y la *dialéctica*, conlleva una obligada referencia a la clásica obra de Thorstein Veblen (1963), *Teoría de la clase ociosa*, escrita en 1899 y puesta en vigencia en Latinoamérica en la década de los años 60. La diferencia de clase se fomenta por la herencia de riquezas y de hidalguías o al trocar el título universitario en el título nobiliario.

La descripción de la entrega de Simón Bolívar a la custodia de Simón Rodríguez es una clara referencia a la clase ociosa:

Nosotros, y especialmente yo, María Antonia, hemos profesado siempre un extremado amor a este hermano [...] siendo de la primera distinción en la ciudad, y de superabundantes rentas para conservar el decoro y honor que heredó de sus padres. [...] no es decoroso a la distinguida jerarquía de nuestro hermano don Simón, ni correspondiente a sus rentas y facultades que se le destine a una escuela pública [...] porque gozando como goza de superabundantes rentas que alcanzan a ocho mil pesos anuales, es más justo y decoroso, que se le señale con competente dotación, un ayo, o sacerdote secular, u otra persona de probidad, instruida, virtuosa y adornada de todas las circunstancias y cualidades necesarias para que se encargue de darle noble educación correspondiente a su nacimiento, [...] Se le expone a olvidar los sentimientos de honor, de hombre de bien, y de su nacimiento, y a que se

abandone, se profugue y se pierda. [...] y lo que es peor, en juntas de otros muchachos no de su clase... (T. I. 164-172)

3. ¿Por qué Antonio Gramsci?

Antonio Gramsci (1978), *Introducción a la filosofía de la praxis*, permite examinar las relaciones entre ideología, sentido común y ciencia. Sostiene: la *ideología* está asociada al sentido común y éste es el modo de instalar la rebeldía en las masas populares. Para Gramsci, al ser difundida una ideología revolucionaria, la concepción del mundo se convierte en *sentido común*. Lo ideológico, es un conglomerado caótico, contradictorio, de creencias que se mantienen implícitas en las prácticas cotidianas. Incluso, el sentido común es vivido por las masas populares como fe, de manera no racional. Sin embargo, en los momentos de crisis, emerge una visión del mundo que sorprende cuando los dominados asumen la *toma de conciencia* de su situación. En la investigación, la comparación entre los Proyectos de Gramsci y de Simón Rodríguez requiere de ese *mutatis mutandi* que caracteriza el uso de toda comparación. *A posteriori*, no se puede construir una similitud de proyectos entre Simón Rodríguez y Gramsci pero sí, descubrir líneas coincidentes en la proyección histórica de ambos proyectos: la búsqueda de mecanismos para interpretar la pobreza y la injusticia social. Para Gramsci, las ideologías pertenecen a un mundo *deificado*, en el sentido de que fijan las situaciones como objetos; proponen cierta esquematización de las ideas y, para ser aceptadas, recurren a procedimientos más o menos formales. Lo mismo se puede decir del patrimonio cultural que, al estar vinculado *per se* a una ideología, es *deificado* como símbolo, por lo que el sujeto popular no logra convertir lo patrimonial en objeto de conocimiento. Pocos autores han fundamentado más la *filosofía de la cultura* que Antonio Gramsci al darle una nueva caracterización al concepto de ideología:

Se debe distinguir, por consiguiente, entre ideologías históricamente orgánicas, es decir necesarias a una cierta estructura, e ideologías arbitrarias, racionalísticas, (sic) «voluntarias». En la medida en que son históricamente necesarias, tienen una validez «psicológica», «organizan» las masas humanas, forman el terreno en que los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc.³⁵

El criterio de Norberto Bobbio (1976), *Gramsci y la concepción de la sociedad civil*, es oportuno para valorar la Teoría: «La validez de una teoría se demuestra en los instrumentos que ofrece para interpretar acontecimientos diversos de los que le han dado origen».³⁶ Gramsci (1978), *Introducción a la filosofía de la praxis*:

Hay que destruir el prejuicio, muy difundido, de que la filosofía es algo difícil por el hecho de ser actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Por consiguiente, hay que comenzar demostrando que todos los hombres son «filósofos»³⁷

Simón Rodríguez: [Se destaca lo referente a la filosofía]

La **filosofía** está, donde quiera que se piense sin prevención; y consiste en *conocer las cosas, para reglar nuestra conducta con ellas, según sus propiedades*. Los preceptos sociales son pocos, y sus aflicciones... muchas: pretender que se enseñe lo poco que se debe saber, para no errar en los muchos casos que ocurren cada día... es **filosofía**: □esperar que, si *todos* saben sus obligaciones, y conocen el interés que tienen en cumplir con ellas, *todos vivirán de acuerdo, porque obrarán por principios*... no es sueño ni delirio sino **filosofía**....; ni el lugar donde esto se haga será imaginario, como el que se figuró el Canciller Tomás Morus: **su utopía será, en realidad, la América**. (T. II. 131)

«Hacerse dueño del yo»³⁸ es frase recurrente en Gramsci para resumir su concepto socrático de cultura. Una nueva cultura proletaria conlleva «un trabajo de interiorización, trabajo de intensificación de la vida moral»³⁹

La referencia a «los hombres que se creen con derecho a influir por sus luces» corresponde a la gran discusión que Gramsci mantuvo sobre el papel de los intelectuales en la revolución y por la diferencia que hace entre *intelectuales tradicionales* e *intelectuales orgánicos*. Gramsci pregunta: ¿Quiénes son los intelectuales italianos? y observa que por lo general se piensa que la actividad intelectual es autoexplicativa y, cuando se adopta este punto de vista, se llamará *intelectual* a aquel que se dedique a la actividad pensante por lo que se incurre en dos errores: primero, considerar a los intelectuales como un grupo autónomo situado más allá de la complejidad de las relaciones sociales; segundo, considerar las otras actividades sociales como no intelectuales. Gramsci:

Por *intelectuales* hay que entender no solamente los estratos comúnmente designados por este vocablo, sino en general todo estrato social que ejerce funciones de organización en sentido amplio, tanto en el terreno de la producción como en el de la cultura, de la política de la administración.⁴⁰

Simón Rodríguez menciona a los *intelectuales* como «hombres que se creen con derechos a INFLUIR POR SUS LUCES y estos son los que están convencidos de que el BIEN SOCIAL depende del SABER». «Sensibilidad Intelectual es facultad de Pensar» (T. I. 403) Gramsci advierte: «qué tal clima y modo de vida hayan entrado en agonía, y que la escuela se haya separado de la vida: he ahí lo que ha determinado la crisis de la escuela»⁴¹ y afirma:

Hay que desplazar el griego y el latín como base de la escuela formativa y serán remplazados. Pero no será fácil disponer la nueva materia o la serie de materias en un orden didáctico que dé resultados equivalentes para la educación y la formación general de la personalidad, partiendo de la infancia hasta el umbral de la educación profesional.⁴²

Simón Rodríguez se opuso a la enseñanza del latín y su argumentación es contundente. Por la importancia del tema se amplían las referencias.

Poniendo una cátedra de Castellano i otra de Quichua en lugar de Latín. [...] **Mas cuenta nos tiene entender a UN INDIOS que a OVIDIO.** (T. II. 34-35)

CASTELLANO i QUICHUA

El 1^{ro} es de obligación, i el 2^{do}...de CONVENIENCIA.

El **latín** no se usa sino en la Iglesia, □apréndalo el que quiera ordenarse.

El **Latín** murió con los Romanos,
porque más que hagan los **Latinistas**, no lo resucitan.

VOLTAIRE, por burlarse de los que CHAPURRAN el **Latín** con su Lengua nativa, supuso que, habiendo corrido, en los CAMPOS ELISIOS, la voz de que en la Sorbona se hablaba **LATIN**, vinieron los Emperadores Romanos, a OIR argumentar a los Doctores, i que, por no Soltar la

Risa, se mordían los dedos.

He aquí sus Versos,

Mais, quel **Latin**, grand Dieu!

Les Princes de l'Empire

Se mordaint les cing doigts

Pour s'empêcher de Ride

¿Es posible!? Que vivamos con los Indios sin entenderlo?! Ellos hablan bien su Lengua, ¡ nosotros ni la de ellos ni la nuestra. (T. II. 36-37)

Su preocupación por la identidad y el patrimonio constituyó un *leitmotiv* al hablar de América. ¿Qué somos?, ¿Quiénes somos? Europa no tiene nada que aportar: «porque, arrollando ese brillante velo que la cubre, aparecerá el horroroso cuadro de su miseria y de sus vicios—resaltando en un fondo de ignorancia». (T. II. 109)

La sabiduría de Europa y la prosperidad de los Estados Unidos son dos enemigos de la libertad de pensar en América». (T. II. 133)

4. El lenguaje.

Es el hecho de mayor importancia para el patrimonio a partir de las propuestas de Ludwig Wittgenstein (2004), *Investigaciones filosóficas* y su tesis: «No hay en los juegos del lenguaje nada oculto tras ellos; los juegos del lenguaje son el uso, el modo como sirven en las «formas de vida» La siguiente cita simplifica el pensamiento de Wittgenstein:

Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de las palabras es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a esos juegos «*juegos del lenguaje*» y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como un juego del lenguaje. [...] Llamaré también «*juegos del lenguaje*» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado.⁴³

Un lenguaje significa imaginar una forma de vida.⁴⁴

Las siguientes citas destacan problemas identidad y patrimonio culturales. [Se destacan conceptos]

Simón Rodríguez:

Los Hijos de los Españoles, se parecen muy poco a sus Padres: la Lengua, los Tribunales ¡ los Templos engañan al viajero: no es España; aunque se hable Español — aunque las Leyes ¡ la Creencia religiosa, sean las mismas que trajo la Conquista. La única analogía que hay, entre las dos Américas, es la NOBLE idea, que ambas tienen de la utilidad de la ESCLAVITUD. Los Angloamericanos han dejado, en su nuevo edificio, un trozo del viejo sin duda para contrastar □ sin duda para presentar la rareza de un HOMBRE mostrando con una mano, a los REYES el garrote de la LIBERTAD, y con la otra, levantando el GARROTE sobre un NEGRO, que tiene arrodillado a sus pies. (T. I. 342)

Antonio Gramsci:

¿En qué consiste exactamente el mérito de lo que suele llamarse «sentido común» o «buen sentido»? no solo en el hecho de que —aunque sea implícitamente— el sentido común utilice el principio de causalidad sino también en el hecho, mucho más limitado, de que en una serie de juicios el sentido común identifica la causa exacta, siempre y al alcance de la mano, y no se deja desviar por extravagancias o dificultades metafísicas, pseudoprofundas, pseudocientíficas»⁴⁵

Para Gramsci la filosofía es «lucha cultural por transformar la *mentalidad* popular» y razona de una manera que sustenta los planteamientos de la Teoría:

La cultura, en sus diversos grados, unifica una mayor o menor cantidad de individuos en estratos numerosos, más o menos en contacto expresivo, que se entienden entre sí en grados diversos, etc. Estas diferencias y distinciones histórico-sociales son las que se reflejan en el lenguaje común y, de esto se deduce la importancia del “momento cultural”.⁴⁶

Esta relación existe entre toda la sociedad en general y para todos los individuos respecto a otros individuos, entre capas intelectuales y no intelectuales, entre gobernantes y gobernados, entre *élites* y los que no lo son, entre dirigentes y dirigidos, entre vanguardia y cuerpo del ejército. Toda relación de hegemonía es una relación pedagógica.⁴⁷

En el contexto, Gramsci entiende por *relación pedagógica* un hecho cultural, de identidad, de patrimonio, como lo expresa también Simón Rodríguez:

La juventud americana (sic) necesita abrir los ojo sobre su situación política, y los niños tienen que aprender a leer: los jóvenes que han de remplazar a los padres de hoy, deben pensar en escribir mejor que sus abuelo, **si quieren que en América haya patria y lengua**. (T. II. 87)

Gramsci (1955), *Il Risorgimento*:

Por «intelectuales» hay que entender no solamente los estratos comúnmente designados por ese vocablo, sino en general todo estrato social que ejerce funciones de organización en sentido amplio, tanto en el terreno de la producción como en el de cultura, de la política, de la administración.⁴⁸

Simón Rodríguez aclaró el concepto de PUEBLO y lo relacionó con personas de otro nivel superior quienes lo desprecian por *no pensar como él*.

El que desespera del buen éxito de las reformas políticas, o quiere oponerse a ellas, porque teme sus resultados, se sirve de la palabra PUEBLO! (como

despreciativa) sin advertir que comprende en ella a todos los que no piensan como él. Con esta arrogancia insulta a millares de individuos que, si se les presentaran en masa, no sabría como evitar las miradas. En el pueblo que desprecia, porque no habla, hai muchísimos hombres de juicio □entre los cuales; muchos mui respetables, por sus talentos o por sus luces. (T. II. 530)

Gramsci (2009), *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, sostiene que el lenguaje está determinado por la tradición particular de cada cultura. Lo expresa al comentar la frase de Lenin: «Nosotros no hemos sabido «traducir» a las lenguas europeas nuestra lengua» Gramsci advierte: «La *traducibilidad* presupone que en una fase dada de la civilización existe un fondo cultural idéntico. Así, el lenguaje es históricamente diverso y está determinado por la tradición particular de cada cultura nacional».⁴⁹ Cuando se trata del patrimonio se pudiera formular la misma cuestión de la «traducibilidad» porque, como símbolo, lo patrimonial no se ha *traducido* a la cultura popular. Los textos de estudio sobre la materia solamente se refieren a las grandes culturas prehispánicas o a la gestión del patrimonio en países europeos. ¿Cómo se pretende *entender la conciencia nacional* de las masas empobrecidas? Ballart y Tresserras (2001), exponen la visión europea en la formación de la conciencia patrimonial: «La búsqueda de la verdad sobre el pasado y el presente está relacionada con el surgimiento de una nueva ética civil. La sociedad europea en proceso de secularización requería de nuevos códigos morales».⁵⁰ Describe el marco institucional y legal del patrimonio exclusivamente europeo.

El Instituto de América Latina de la URSS, publicó: *Cuestiones de ideología y cultura nacional de países de América Latina*. Los estudios dieron origen a lo que se llamó «*culturología*»⁵¹ identificada como el estudio de la cultura con postura contestataria frente al colonialismo. A partir de la caída del Muro de Berlín y desaparición del denominado campo socialista, cesaron las investigaciones con sentido crítico sobre las cuestiones ideológicas de la cultura latinoamericana.

En 1843, Simón Rodríguez escribió seis artículos titulados: *Crítica de las Provincias de Gobierno*, donde expresó conceptos que afianzan el sentido de su discurso como proyecto: [Se destacan conceptos]

RELACIÓN. Hombres juntos están en Relación Social, si cada uno ve su interés en el interés de todos, si se considera como miembro de una COMPAÑÍA, en cuyas pérdidas y ganancias tiene parte o de otro modo: si todos se creen contenidos en la sociedad como las semillas en el saco.

FUNCIÓN. Los hombres ejercen Funciones Sociales, si cada uno se considera empleado, por los demás, en cuidar de la propiedad común.

ORGANO. Cada hombre es vehículo de la tradición, si la da como la recibe, i es Instrumento de concordia o discordia, si se sirve de la tradición para ordenar o desordenar las costumbres.

Hai Simpatías Sociales entre hombres que forman Pueblo, si cada uno ve como bien o mal propio, el bien o mal de sus consocios, el de sus vecinos i el de sus correspondientes □ por la influencia que puede tener uno u otro, en las relaciones internas o externas del cuerpo social. Las primeras son simpatías civiles i las segundas política. (T. II 424)

Gramsci se pregunta en, en *Introducción a la filosofía de la praxis*:

¿Qué es el hombre? Ésta es la primera y principal pregunta de la filosofía: ¿Cómo se puede contestarla? La definición se puede encontrar en el hombre mismo, esto es, en cada hombre singular. Pero, ¿es justa? En cada hombre se puede encontrar lo que es cada «hombre singular» Pero a nosotros no interesa lo que es cada hombre singular en cada momento singular.⁵²

Simón Rodríguez y Gramsci, se liberaron del mito de la *individualidad*. Lucharon por una nueva cultura de las masas, en contra de la cultura del individualismo. Desde esta perspectiva, el problema patrimonial se sitúa en otra dirección: una interpretación dialéctica a través de la filosofía de la *praxis* en Gramsci y de la *pobreza* en Simón Rodríguez. La doctrina de Simón Rodríguez y Antonio Gramsci, expresa el conjunto de *políticas* que permite a *todos* la vida en sociedad. Gramsci, definió lo político a través de la formación del *hombre colectivo* en Nota sobre Maquiavelo, su política y su Estado Moderno:

El hombre colectivo moderno, [por el contrario] se forma esencialmente partiendo desde abajo hacia arriba, sobre la base de la posición detentada por la colectividad en el mundo de la producción: el hombre representativo tiene todavía hoy una función en la formación del hombre colectivo, pero muy inferior a la que ocupaba en el pasado, de suerte que él puede desaparecer sin que el cimiento colectivo se deshaga y la construcción caiga.⁵³

Simón Rodríguez sintetizó su concepción de política en una fórmula extraordinaria por su originalidad: La República es...

El resultado de muchas *combinaciones*: es la más simple expresión a que el *estudio del hombre*, ha reducido todas las *Relaciones Sociales*

$$\text{PUEBLO} \times \frac{\text{intereses particulares}}{\text{intereses particulares}} = \text{I} = \text{República}$$

TODOS PIENSEN en el bien común
y que este **bien común** es la REPÚBLICA. (T. II. 180-181)

C. Moral. Ética. Identidad y Patrimonio.

Mariano Moreno Villa (1997), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*:

Actualmente las expresiones Moralidad y Eticidad se emplean para caracterizar dos modos de hacer teoría crítica: a) Adoptan la actitud de la Eticidad las teorías preocupadas por deberes, bienes y valores concretos, por la vida feliz y las virtudes que pueden desarrollarse de modo eficaz en una comunidad determinada, a través del derecho y la políticas. b) Asumen la perspectiva de la Moralidad quienes creen necesario mantener un punto de vista abstracto (el punto de vista moral), no identificado con ninguno bien, deber o comunidad concreta.⁵⁴

Venezuela es caso atípico de una visión de país pensado más en relación al futuro que con el pasado, y el mismo presente. La ausencia de sentido histórico, es corroborada por Mariano Picón Salas (1949), *Comprensión de Venezuela*; Rafael Caldera (1954), *Idea de una Sociología Venezolana y Temas de sociología venezolana* (1973); Mario Briceño Iragorry (1972), *Introducción y defensa de nuestra historia*; Augusto Mijares (1952), *Interpretación pesimista de la sociología latinoamericana y Lo afirmativo venezolano* (1970); Germán Carrera Damas (1969), *Temas de historia social y de las ideas*; Pedro Díaz Seijas (1962), *Ideas para una interpretación de la realidad venezolana* y Maritza Montero (1987) quien, en *Ideología, Alienación e Identidad Nacional*, aporta datos para una comprensión de la conciencia nacional: «deberá entonces situarse históricamente, esto es, en el devenir. No fijarse estáticamente en un pasado

distorsionado y mediatizado en una conciencia folklórica que conduce a una identidad superficial, caricaturizada de dudoso origen»⁵⁵

Para Germán Carrera Damas (1980):

...será necesario romper con: “la estereotipada” identificación de lo nacional, y aún de lo auténtico, con lo criollo, lo que significa mantener vigentes los valores de una sociedad agrícola y rural en una sociedad industrial y urbanizada. Romper con una valoración negativa del petróleo y su significado, que lleva a los venezolanos a asumir la riqueza derivada de él, como un acto de riqueza vergonzante.⁵⁶

La relación entre moral-ética-patrimonio, obliga a la concomitancia: ideología-alienación-identidad. Maritza Montero resume las características de la conducta social del venezolano en los siguientes aspectos:

Existe, desde una perspectiva psicosocial, una imagen nacional venezolana compuesta en su mayor parte por atributos negativos que le adjudican rasgos tales como la pasividad, la pereza, la falta de cultura, el irrespeto de las leyes, la prodigalidad. Entre los rasgos positivos figuran la alegría, la simpatía y la inteligencia.

La ideología y la alienación, en tanto que fenómenos sociales, tienen repercusiones psicológicas que se traducen bajo la forma de valores, actitudes, creencias, en general: representaciones sociales, y en formas de conductas concomitantes. Ambos fenómenos son producto tanto de variables macrosociales, cuanto de variables individuales, en un proceso dialéctico de mutua influencia.⁵⁷

Para atreverse a estos comentarios, coloca como epígrafe del último capítulo: «De todos los libros que nadie puede escribir, aquellos sobre las naciones y el carácter nacional son los más imposibles porque difícilmente se aceptan las críticas a lo nacional»

Oscar Lewis introdujo cambios sustanciales en la conceptualización de la pobreza: *Los hijos de Sánchez* (1964); *Antropología de la Pobreza* (1964); *Pedro Martínez* (1966); *Una muerte en la familia Sánchez* (1970) y *Cinco familias* (2004). Oscar Lewis descubrió la existencia de una «cultura de la pobreza» caracterizada por valores, ideales, situaciones no resultas por las agencias e instituciones creadas para el desarrollo social. Simón Rodríguez trató los temas de moral, ética, identidad y

patrimonio en *Sociedades Americanas* a partir de una referencia a la *identidad* y se pregunta: ¿Que es América?

Los pueblos no pueden dejar de haber aprendido, ni dejar de sentir que son fuertes: poco falta para que se vulgarece, entre ellos, el principio motor de estas acciones, que es el siguiente:

La fuerza material está en la **MASA**
y la moral en el **MOVIMIENTO**

[...] Hasta aquí, las dos fuerzas han estado divididas... la moral en la clase distinguida, y la material en el pueblo

Gramsci (1955), *Gli intellettuali e l'organizzazazione della cultura*, ideó el concepto del «intelectual orgánico»⁵⁸ clave para la comprensión de la historia, el estado, las ideologías, la moral pública, las organizaciones y el papel desempeñado por la Iglesia. Simón Rodríguez habla de 5 especies de hombres y aprovecha para definir las características de los más necesitados.

Hay 5 especies de PUEBLO, ó (de otro modo) el PUEBLO se divide en 5 especies de hombres, en razón de sus conocimientos y de sus gustos—y en cada especie hay una porción que hace VULGO.

1ª especie, la de los hombres ilustrados

2ª _____ la de los sabios

3ª _____ la de los civilizados

4ª _____ la de los brutos

Para esta última nadie escribe: la palabra debe hacerlo todo—y no está mal el recordar, a las 4 primeras especies, lo que debe hacer por la 5ª

Se califican aquí de BRUTOS á los hombres INCULTOS: no se hace la distinción por humillarlos. BRUTO se toma en el caso presente por TOSCO... sin PULIMENTO—y, efectivamente es BRUTO, ó está en BRUTO para la sociedad, el hombre que nada hace por ella... el que emplea toda la razón en satisfacer sus necesidades ó sus caprichos. (T. II. 73-74)

Su concepción socialista es tan clara que afirma:

El que escribiera *científicamente* sobre los 8 ramos de la Administración, sería un pozo de ciencia, y se llamaría SOCIALISTA: porque en cada conjunto de conocimientos entran todas las artes i todas las ciencias» (T. II. 412)

El *realismo vital* con el que se cualifica el *discurso-proyecto* de Simón Rodríguez, se puede interpretar en el sentido de Emmanuel Lévinas (1993), *Entre nosotros, Ensayos para pensar en otros*:

[El encuentro con otro] No viene dado a mi encuentro desde el ser en general. Todo lo que me llega de él a partir del ser en general se ofrece sin duda a mi comprensión y a mi posesión. Lo comprendo a partir de su historia, de su medio, de sus hábitos. Lo que escapa en él a la comprensión es él mismo, el ente. Si las cosas son solamente cosas la relación que con ellas se establece es de comprensión: como entes.⁵⁹

Ferreter Mora (2001), *Diccionario de filosofía*, expone que Lévinas habla de un *ser para otro*, no desde una moral altruista ni de una mística sino de un *humanismo* de tan alto grado que el sujeto queda «desclaustrado de sí mismo»⁶⁰ En Simón Rodríguez, lo patrimonial se hace presente cada vez que alerta sobre la pérdida de la identidad del pueblo americano; cada vez que denuncia el peligro que para la unidad representa la libertad de cultos y la importación de creencias ajenas a la cultura o cuando se opone enérgicamente a Simón Bolívar por la traída del pedagogo inglés Lancaster y la implantación de un método de enseñanza que considera absurdo porque, al igual que la libertad de cultos atenta contra la identidad Americana:

La introducción de CULTOS en el Suramérica es intempestiva. ¿Qué vendrán los Misioneros a enseñar, que nuestros Clérigos no están ya cansados de saber? Estos han estudiado, meditado, elegido, adoptado... ¿No saben los Misioneros que la América Española, está copulada, hace tiempo por Católicos Romanos? [...] perdonen los señores Misioneros,, su empresa anuncia algo terrestre □ algo de Soberanía temporal. Si el fin es facilitar el comercio, el ejercicio público de su culto, la empresa es entonces Mercantil. (T. I. 353)

C. Praxiología. Discurso y Patrimonio

El concepto de *praxis*, tal como lo conceptualizó Carlos Marx, no es posible encontrarlos en el discurso de Simón Rodríguez, como tampoco se ubicaría el de *turismo* o cualquier otro, cuya comprensión supone un momento histórico donde el nuevo concepto adquiere sentido y pasa a definir una nueva realidad. No obstante, es lícito encontrar *semejanzas de pensamiento* a través de la *praxiología* como disciplina que estudia sistemáticamente las condiciones y normas de la *acción*

humana. La elaboración filosófica de la praxiología se debe al filósofo polaco Tadeusz Kotarbinski (1886-1981), quien la denominó: *Ciencia de la acción eficaz*. La complejidad del concepto de *praxis* impide una definición que se asuma como criterio de verdad. Se optó por la interpretación de Karen Kosik en el sentido más sencillo y al mismo tiempo más profundo:

La praxis del hombre no es una actividad práctica opuesta a teoría, sino que es la determinación de la existencia humana como *transformación* de la realidad. La praxis es activa y produce históricamente, es decir, continuamente renueva y constituye prácticamente la unidad del hombre y del mundo, de la materia y del espíritu, del sujeto y del objeto, del producto y de la productividad.⁶¹

El patrimonio, entendido como *praxis*, funda una *ontología* desde la perspectiva latinoamericana. Según Marquínez Argote: «invierte el orden de la ontología heideggeriana del ser, la de los entes que aspiran a ser algo y alguien en la historia, y a los que una y otra vez se les niega esa posibilidad por los supuestos portadores y voceros del ser»⁶² Dentro de este marco conceptual, América Latina es analizada ontológicamente pero sin *ontologismos*, es decir, sin la tendencia a considerar el objeto del conocimiento de un modo exclusivo y parcial. En el caso del patrimonio, el ontologismo estaría circunscrito a aquellos que consideran su aceptación universal de lo patrimonial *per se*, por las supuestas condiciones irrefutables de sus postulados.

Kosik explica la importancia de la *praxis*:

La explicación es un método que presenta el desenvolvimiento de la cosa como *transformación necesaria* de lo abstracto en concreto. El descubrimiento del método de la explicación dialéctica (basado en la concepción de la realidad como totalidad concreta) conduce, bien a la absorción de lo concreto por lo abstracto, o bien a saltarse los términos intermedios y a la construcción de abstracciones forzadas.⁶⁴

Con frecuencia, la teoría y práctica del patrimonio, son expresiones de un esquema reduccionista que sigue respondiendo a la lógica formal y no a la lógica dialéctica que, según Kosik, es: «el método de la reproducción espiritual e intelectual de la realidad, el método del desarrollo, o explicación, de los fenómenos sociales partiendo de la actividad práctica objetiva del hombre histórico».⁶⁵

El concepto de *mundo de la vida*, de Jürgen Habermas, al definir la cultura como un *concepto de valor*, permite interpretar el discurso de Simón Rodríguez.

El concepto de mundo de la vida [...] Constituye un concepto complementario del de acción comunicativa. Este análisis del mundo de la vida efectuado en términos de pragmática formal, al igual que el análisis fenomenológico del mundo de la vida que lleva a cabo el último Husserl, o el análisis de la forma de vida que (aunque no con intención sistemática) lleva a cabo el último Wittgenstein, tiene por objeto aprehender estructuras que frente a las acuñaciones históricas de los mundos de vida y de las formas de vida particulares se presenta como invariantes.⁶⁶

Por consiguiente, las políticas orientadas a la prevención, conservación, divulgación, capacitación y rescate patrimonial, quedan limitadas a momentos históricos:

Vea la Europa cómo INVENTA
i. la América cómo imita.
El mérito de los proyectos está en la PREVISIÓN
= donde no hay previsión no hay MERITO. (T. I. 321)

la América es en el día el único lugar donde convenga pensar en un Gobierno VERDADERAMENTE Republicano. (T. I. 297)

1. Patrimonio, identidad y bien común.

Para Ernst Cassirer (2005), lo patrimonial evidencia, *La tragedia de la Cultura*: «La reflexión nos revela con mayor claridad, a medida que va ahondando en el problema, la *estructura dialéctica de la conciencia de la cultura*».⁶⁷ ¿Cuál puede ser esa estructura dialéctica? Andrés Ortiz-Osés, (1997), *Diccionario de Hermenéutica*, le atribuye un sentido positivo a la *identidad simbólica*:

En el estudio actual de las *identidades colectivas* creo que debemos evitar, como en todo, los dos extremos: tanto el pensar la identidad en términos esencialistas y cerrados (*fundamentalismo*) como el dis-pensarla en nombre de lo indiferenciado y el vacío (*vacuismo*). Entre la identidad absoluta o dogmática y la identidad vaciada o anulada puede hablarse de una *identidad simbólica*.⁶⁸

Como ejemplo de *identidad simbólica* se aprecia al proponer, Simón Rodríguez, el «Sincolombismo» como la más acertada identidad de los pueblos de América:

Hagan las repúblicas nacientes un SINCOLOMBISMO. Borren las divisiones territoriales de la administración colonial y no reconozcan otros límites que los de los Océanos. ¡Sean amigos si quieren ser libres!» (T. II. 292).

Ernst Cassirer ubica la naturaleza del símbolo como *instauradora de la realidad*. Cassirer denomina: «*pregnacnica simbólica* al hecho de estar el *símbolo* «preñado» (paegnans)». ⁶⁹ Consiste en la imposibilidad de intuir objetivamente una cosa sin integrarla de modo inmediato a un *sentido* por lo que todo concepto es ya *expresión*.

Simón Rodríguez induce a repensar la identidad nacional:

Los Gobiernos de América no pueden simpatizar con los de Europa *porque* los Pueblos Americanos, en NADA se parecen a los Europeos. (T. I. 374)

Cuando las Sociedades económicas oigan decir: ¿Quién ha visto eso? ¿En qué país culto se hace? Peor sería si se hiciese... Respondan: No estamos en Inglaterra ni en Francia. La ignorancia y la pobreza están siempre en pretérito imperfecto de subjuntivo. El que no hace, nunca yerra: más vale errar que dormir. (T. I. 241-242)

Horacio Cerrutti (2006), *Identidad y dependencias culturales*, analiza el problema de las identidades nacionales y distingue entre una noción ontológica y otra histórica.

La figura paternal de los caudillos desempeñó en contexto el papel de una especie de catalizador de la vida social que se prolongará hasta la sistematización ideológica del cesarismo democrático. Siempre a la defensiva, esta noción de identidad auspició y acompañó a nacionalismos pretenciosamente homogeneizadores de sus componentes.

[...] La noción histórica de la identidad, por su parte, concibe el ser como siendo, enfatiza el *in fieri* y se autorreconoce como un proceso y no como una estación de llegada perfecta y acabada. [...] La identidad así pensada admite como valiosas las diferencias en su seno y no excluye sino que tiende a la integración. ⁷⁰

Mario Briceño Iragorry (1976,) *Introducción y defensa de nuestra historia*, hace suya la siguiente cita de Bolívar sin indicar su procedencia. Se transcribe dada la autoridad moral del autor: «Bolívar mismo hubo de declarar que habíamos ganado la Independencia a costa de arruinar tres siglos de cultura». Según testifica Briceño Iragorry, Venezuela se mantuvo como un territorio olvidado, pobrísimo, con muy

poca población, sacudido por frecuentes terremotos que destruyeron lo poco que existía de puertas, zaguanes, aleros, altares, calles, casas y todo aquello donde permanecía encerrado el patrimonio».⁷¹ Es difícil comprender el proceso cultural venezolano cuando la primera imprenta llegó en 1810; México durante los primeros años de la Conquista en 1594; Guadalajara, 1793; Veracruz, 1794; el Virreinato del Perú, 1594; la Nueva Granada, 1694.⁷² [La fecha exacta es 1738]

Venezuela perduró fuera de la modernidad hasta el desarrollo de la industria petrolera, en la década de los años 20 del siglo pasado y, entró a la modernidad, a la muerte de Juan Vicente Gómez en 1935. Por eso se dificulta comprender lo patrimonial y aún más su gestión. Y la pregunta clave: ¿En Venezuela, se tiene patrimonio? Las posibles respuestas están contenidas en las conclusiones de la investigación. Cabe afirmar que la discusión se torna bizantina si se obvia el tema de la *Filosofía de la Cultura* que ofrece otra mirada acerca de lo deseable y lo posible del patrimonio. Maruja Fernández-doris, cita al etnólogo Georges Devereux:

[El patrimonio] cambia con la cultura y se trasmite como ella, por una especie de enseñanza–aprendizaje de generación en generación, determinando cuatro categorías de una sociedad patológica. La segunda que nos compete analizar es la de los desórdenes étnicos relacionados con el modo cultural específico del grupo».⁷³

La noción de patrimonio se hace impenetrable sin el concepto de *Filosofía del Patrimonio*. Si el patrimonio se enraíza en el conocimiento filosófico, lo atípico del patrimonio venezolano sería más comprensible y afirmaría que Venezuela tiene un *ethos* cultural que afianza su diversidad. La referencia para contestar la duda: ¿Sin patrimonio? no puede depender de las comparaciones con los patrimonios de *otros*. Tampoco, cuando se aceptan definiciones provenientes del léxico impuesto por organismos internacionales en el afán de contentar a todos. Por eso, cuando unas sociedades pueden exhibir el sorprendente desarrollo que tuvieron sus culturas y la riqueza de su patrimonio, otras —caso Venezuela— deben acudir a una concepción distinta de lo patrimonial para no caer en lo que Kart Mannheim (1961), *Diagnóstico de nuestro tiempo*, llamó «crisis de la estima»:

Creo que fue el gran mérito del método marxista en comparación con el puramente idealista haberse dado cuenta definitivamente de que la vida de la cultura y la esfera en ella de la estimativa, dependen de la existencia de ciertas condiciones sociales, entre las cuales son de una importancia fundamental la naturaleza del orden económico y de la correspondiente estructura de las clases. Esto rotuló un campo de investigación llamado usualmente sociología de la cultura.⁷⁴

Mannheim, diagnosticó la sociedad europea después de la 2ª Guerra Mundial como poblaciones con bajísima estima, por la *desespiritualización* de la vida, y la evaporación de los arquetipos creadores de cultura. Mannheim, ayuda a comprender que la *atipicidad* del *ethos* cultural venezolano es el hilo conductor de toda respuesta.

Mario Briceño-Iragorry (1952), *Introducción y Defensa de Nuestra Historia*:

Más que historia crítica se escribió historia política... El elemento romántico, exaltado por la pasión patriótica, fue el vestido que más gustó a nuestros historiadores del siglo pasado XIX... Sin pretenderlo, los historiadores crearon un criterio de exhaustez (sic) en nuestras propias posibilidades como pueblo, por cuanto promovieron con el ditirambo de los hombres representativos, una actitud de espanto ante lo heroico.⁷⁵

Al emitir un juicio sobre lo tradicional–patrimonial advierte:

En nuestro país ha existido permanentemente un afán de hacer tabla rasa con los elementos antiguos... Se ha pensado que irreflexivamente que todo debe ceder ante la excelencia y la ventaja de lo nuevo, sin medir que muchas cosas antiguas tienen derecho cabal de permanecer al lado del fasto de última hora.⁷⁶

Redujimos nuestra Historia a una supersticiosa liturgia en honra de los Padres de la Patria, y llegamos a creer que la mejor manera de servir sus grandes consignas era elevándolos a la hipérbole del laude y sacarlos fuera del país en la ataraxia decorativa de las estatuas. Un fútil patriotismo nos ha llevado a imaginar que desde Roma, desde París, desde Nueva York, la espada de los Bolívars en bronce puede defender nuestra integridad nacional.⁷⁷

El concepto de *bien común* en Simón Rodríguez es una constante que da razón de su discurso como proyecto: [Se destaca el concepto]

Estas prácticas, sancionadas por la opinión general, son obstáculos insuperables para un Gobierno sensato, encargado por los Congresos de

promover el **bien común** ¿qué obra buena hará con materiales inservibles —con instrumentos gastados— y en taller ajeno? (T. I. 226)

Entiéndase por LIBERTAD DE IMPRENTA La facultad que dan los *Conocimientos* para *abogar* por el **bien común**. No la Licencia que se toman las *Pasiones* para *denigrar* al que lo promueve. (T. II. 79)

Si la edad *fuerte* hiciera como la *tierna*, *ingerirse en los asuntos de todos* conocería los intereses de cada clase, y hablaría de ellos con acierto, por tratarse *del bien común*. El **bien común** es ECONÓMICO: y no hay más que un **bien común**. (T. II. 396)

Las VERDADERAS IDEAS SOCIALES No están *por formar*, sino *por poner en práctica*; [...] Salgan, júntense, rodeen al Gobierno, traten con El del **bien común**, i hallará cada uno el suyo. (T. I. 380)

Johannes Messner, (1967) es el autor de la frase: «*Tanta sociedad como sea posible, tanto Estado como sea necesario. Tanta libertad como sea posible, tanta regulación como sea necesaria*». ⁷⁹ Esta sentencia se ha reconocido como la *regla de oro* para definir las relaciones Sociedad–Estado. Georges Gurvitch, (1969) identifica la relación Sociedad–Estado, a partir de: *Los marcos sociales del conocimiento*, diferentes maneras de percibir el conocimiento social cuando, se toman en consideración los juicios colectivos de una sociedad:

El conocimiento perceptivo del mundo exterior afirma como verdadero un conjunto coherente de imágenes, ubicadas en amplitudes, y tiempos concretos y específicos; su percepción, la posibilidad de conceptualizarlas y cuantificarlas son muy variables. □ Este conocimiento presupone a la vez las percepciones colectivas y los juicios colectivos tanto sobre la veracidad de las amplitudes y los tiempos como sobre la de su contenido. ⁸⁰

Para Latinoamérica, lo señala Leopoldo Zea (1976): «La aventura que significó tratar de deshacerse de su propia formación cultural para adoptar otra. El mundo iberoamericano se encuentra frente a un mundo dentro del cual se siente inadaptado» ⁸¹

2. Análisis del discurso

En la Tesis se acudió a la técnica de Análisis del Discurso y Análisis de Contenido, para establecer la relación *discurso–patrimonio* y constatar la desintitucionalización de lo patrimonial. Como producto de la Independencia, la

identidad se desarrolló como *conciencia política*; no como *conciencia social*. En estas circunstancias privó el *Culto a los Libertadores* en desmedro de la búsqueda de las raíces étnicas. En Latinoamérica, la reescritura oficial de la historia ha impedido el logro de una conciencia patrimonial tal como surgió en Europa como forma «específicamente moderna». Habermas:

En Europa tras la ruptura con el *Ancien Régime*, y con la disolución de los órdenes tradicionales de las primeras sociedades burguesas, los individuos se emancipan en el marco de libertades ciudadanas abstractas. La masa de los individuos así liberados se torna móvil, no solo políticamente como fuerza de trabajo, militarmente como obligados al servicio militar y, también, culturalmente como sujetos a una educación escolar obligatoria.⁸²

Para la década de 1940, en Latinoamérica, el analfabetismo alcanzaba un 80% y el *funcional* un 40% según datos de la INTERNET.⁸³ Norman Fairclough y Ruth Modal (2005), *Análisis crítico del discurso*: «El hecho de describir el discurso como práctica social sugiere una relación dialéctica entre un suceso discursivo particular y las situaciones, instituciones y estructuras sociales que lo enmarcan».⁸⁴ En la investigación, las referencias a las técnicas de análisis del discurso y de contenido, se centraron en, Paul Ricœur (2006), *Del texto a la acción*; Jürgen Habermas (2003), *Teoría de la acción comunicativa, II*. [Concepto de mundo de la vida] Teun A. van Dijk (1992), *La ciencia del texto* y Neil Smith (2001), *Chomsky, Ideas e ideales*.

a). Paul Ricœur y Jürgen Habermas.

Polisemia: «la pluralidad de significados de un mensaje, con independencia de la naturaleza de los signos que lo constituyen».⁸⁵ Para Ricœur (2006), *Del texto a la acción*, El *contexto*, acerca e iguala: «convierte en *contemporáneo* y *semejante*, lo *propio*, lo que en principio es *extraño*».⁸⁶ Para Habermas (2003), *Teoría de la acción comunicativa*, la distancia cultural que produce la polisemia es un problema de racionalidad. Al igual que Ricœur, al comprender el contexto, se es fiel al pensamiento del autor. Habermas planteó el difícil concepto de *mundo de la vida*: «...en tanto que horizonte en que los agentes comunicativos se mueven *ya siempre* queda por su parte delimitado en conjunto por el cambio estructural de la sociedad y cómo se transforma a medida que se produce ese cambio».⁸⁸ Clarifica el concepto de *mundo de la vida*:

«aquello presente como contexto en la acción comunicativa» que identifica como *mundo social objetivo*.

[Para interpretar el concepto de *Mundo Social Objetivo* de Habermas se utilizó el programa Atlas.ti de análisis cualitativo de datos textuales, con los Códigos: clases sociales, identidad, patrimonio, pobreza. Para el *Mundo Social Subjetivo* los Códigos: autorepresentación, cosmovisión, orientación de la acción]

La acción teleológica comprende una imagen del mundo social, compartida por todos los miembros de un colectivo. En tal sentido, se habla de los *imaginarios sociales*. No obstante, Simón Rodríguez, por su postura contestataria, no aceptó el imaginario social de su época. Su discurso, *crítico y dialéctico*, se produjo como expresión de singularidad, originalidad e innovación.

Ricœur:

Todo lo que relatamos ocurre en el tiempo, lleva tiempo, se desarrolla temporalmente y, a su vez, todo lo que se desarrolla en el tiempo puede ser relatado. Hasta es posible que ningún proceso temporal sea reconocido como tal sino en la medida en que es relatable (sic) de una manera u otra. [...] Al tratar la cualidad temporal de la experiencia como referente común de la historia y de la ficción, constituyo en un problema único, ficción, historia y tiempo.⁸⁹

b). Teun A. van Dijk (1992).

Si queremos discutir de manera sistemática las relaciones texto y contexto, evidentemente habremos de conocer la *estructura contextual* además de poseer un conocimiento de la estructura textual. El contexto es una abstracción de aquello que intuitivamente llamaríamos «situación comunicativa».⁹⁰

La mayoría de los biógrafos de Simón Rodríguez no analizan la *estructura contextual* de su discurso y, Arturo Guevara (1954), *Espejo de justicia, esbozo psiquiátrico social de don Simón Rodríguez*, comete los mayores errores:

La psicopatología del biografiado, los signos precursores de la psicosis, las discordancias de la personalidad, psicosis de inestabilidad, dromomanía o impulsiva necesidad de vivir continuamente viajando, hipertrofia de la personalidad, mitómano.

... Tal psicopatía, siempre especie de un género, incluye a Robinson en la clase de desequilibrios constitucionales.

A medida que se ahonda en el estudio del caso de Simón Rodríguez, sorprende al observador la convivencia de lucidez y psicosis en el paciente.

... Sin mayor esfuerzo se aprecia en Robinson —desde temprana edad— el desequilibrio de que adolece.

... A éstos y otros conflictos es capaz de conducir la improvisación a un hombre de psicología enfermiza sin control en sus planes y desatinado en sus proyectos.⁹¹

Al desconocer el contexto, Arturo Guevara interpreta como *dilogías gráficas* y *signos de un psicópata*, la original manera utilizada por Simón Rodríguez para componer personalmente los textos.

Teun van Dijk muestra dos aspectos relacionados con el *contexto pragmático* y el *estilístico*:

Mientras que decimos que una acción lingüística es apropiada (*appropriate*) o no en relación a ciertos conocimientos, deseos y actitudes de los interlocutores, podemos decir que una realización lingüística o un acto del habla son adecuados (*adequate*) o no en relación a otros factores [...] Por ello denominamos el primer caso como *contexto pragmático*, y el segundo, el *contexto estilístico* del enunciado.⁹²

La opinión favorable del Editor del *Mercurio Peruano* (1829) es el reconocimiento a un discurso constructor de realidades:

...lenguaje castizo, estilo claro (dotes arto raras en nuestro tiempo) y el método de escribir, presenta la singular innovación de pintar, a los ojos, los pensamientos, por medio del tamaño y forma de las letras, de la colocación artificiosa de las palabras, y del aislamiento de las frases.

(T. II. 99)

Para Guevara la grafología de Simón Rodríguez es propia de criminales:

En la constitución paranoica de Robinson tiene origen sus dilogías gráficas, tan manifiestas que en el primer golpe de vista sorprende al lector la disposición atípica de las líneas, la desigual longitud, de los renglones, cortados al azar, y el uso y el abuso de de diversos tipos de letras, que en un mismo párrafo solía utilizar , indistintamente, desde las mayúsculas, exclusivas para determinados usos, hasta los diminutos caracteres llamados blanco, redondo y cuantas variables tipográficas hubo al alcance de su mano. No es menos caprichosa su peculiaridad de utilizar, simultáneamente, admiración e interrogación (*¿¿ ¿!*).⁹³

Para Teun van Dijk, el contexto es: «*Transcurso de sucesos*». «Todo suceso tiene un estado inicial, estados intermedios y un estado final que determina su

contexto real. Aquel que responde al tiempo, lugar y circunstancias. El *aquí y ahora*.⁹⁴

c). Avram Noam Chormsky.

Neil Smith (2001), *Chomsky Ideas e Ideales*, interpretando a Chormsky, expresa que el Análisis de Contenido debe responder: ¿Qué mensaje se pretende formular en el texto? Sin esta premisa, las conclusiones pudieran estar equívocas. El *contexto* se explica a partir del *mundo interior* del autor, lo que corresponde a la psicología social, por lo que excede a los objetivos de la investigación. Chormsky afirma que no puede existir una *teoría general* de la función de los contextos porque estos dependen de la selección entre una o varias interpretaciones. Neil Smith, cita a Chomsky:

El concepto de lenguaje como equivalente a comunicación, o fundamentalmente orientado a la comunicación, respalda la idea de que las lenguas son constructos públicos, códigos asociados con una determinada comunidad o país, cuyos habitantes los aprenden y emplean con mayor o menor corrección, eficacia y elegancia.⁹⁵

Para explicar su teoría, Chomsky crea los conceptos de: Lenguaje E; donde E corresponde al lenguaje público, un ente externo al individuo. Lenguaje I; donde I corresponde al lenguaje individual. El discurso de Simón Rodríguez pudiera estudiarse a partir de estas dos connotaciones lingüísticas pero, en razón del objetivo de la investigación y la formulación de la Teoría, importó más el sentido del Lenguaje E, que hace referencia a la *racionalidad*.

Según Neil Smith:

También hay ámbitos, como las emociones humanas, en los que la racionalidad, aunque sea necesaria, no sirve para explicar nuestra experiencia en toda su amplitud. Tal vez sea cierto que «lo que no podemos comprender es un vacío doloroso», pero esta no es razón suficiente para prescindir de la racionalidad en las áreas donde el conocimiento es posible.⁹⁶

Chomsky afirma: «Una de las razones para estudiar el lenguaje (y para mi, personalmente, la más convincente) es que resulta tentador considerar el lenguaje, en sentido tradicional, como *un espejo de la mente*».⁹⁷

D. Concreción del discurso—proyecto de Simón Rodríguez

En el ámbito de la generalidad en que por fuerza se mueve la teoría, la investigación trató el problema de la identidad de Americana con un distanciamiento de lo tradicional y un enjuiciamiento crítico de las costumbres. Simón Rodríguez cuestionó la *tradición* como aquello que otros han comenzado pero que se desactualiza. ¿De qué modo se podía articular una *identidad colectiva Americana* con antagonismos tan profundos?

Habermas (2007), *Identidades nacionales y postnacionales*, clarifica los conceptos:

[Pregunta] La forma de identidad nacional remite a la conciencia histórica, en cuyo medio se forma la autoconciencia de la nación... ¿Podría explicar más esta opción universalista?

[Respuesta] No, la identidad de una persona, de una nación o de una región es siempre algo concreto, algo particular. De nuestra identidad hablamos siempre que decimos quiénes somos y quiénes queremos ser. Y en esta razón que damos de nosotros se entretajan elementos descriptivos y elementos evaluativos. La forma que hemos cobrado merced a nuestra biografía, a la historia de nuestro medio, de nuestro pueblo, no puede separarse en la descripción de nuestra propia identidad de la imagen que de nosotros nos ofrecemos a nosotros mismos y ofrecemos a los demás y conforme a lo que queremos ser enjuiciamos, considerados y reconocidos por los demás.⁹⁸

Pregunta y la respuesta centra el problema existencial del enigma de la identidad sudamericana. Simón Bolívar se inspiró en Francisco de Miranda al exponer la idea de una América hispana emancipada y unida a través de una confederación de naciones. En la carta de Jamaica: «yo deseo más que otro alguno ver formada en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria»⁹⁹

Ángel Bernardo Viso (1983), *Venezuela: identidad y ruptura*, precisó las características de la *identidad nacional*, esclareciendo el sentido de los códigos de identidad y costumbre:

Finalmente, la Independencia se nos pone como la fundación misma de la patria, siendo los libertadores justamente nuestros padres. Y junto con la

patria, tiene su fundamentación nuestro propio ser, puesto que a partir de ese momento la identidad venezolana cambia radicalmente.¹⁰⁰

Se diría que, al día siguiente de la ruptura con el pasado y de la pérdida, voluntaria o involuntaria, de la memoria, con el recuerdo de los antepasados se perdió también el de su proyecto, en proceso de ejecución, de dominar la tierra que habitaban.¹⁰¹

Bolívar constituye uno de esos *modelos* estudiados por Marx Scheler, que la tradición y la “iglesia” republicana nos propone, exigiendo de nosotros un modo de ser, un estado de alma de tal naturaleza que nuestra vida y nuestros actos se regulan sobre la historia personal del héroe... Bolívar se ha convertido en el “centro del alma de nuestra historia.”¹⁰²

Y si no nos equivocamos, es casi unánime el juicio que se hace de esa generación —la de nuestros libertadores— como la más brillante en nuestra historia y la que sirve de base y de sustento a las generaciones posteriores.¹⁰³

La visión de Ángel Bernardo Viso está en la línea de pensamiento del historiador Germán Carrera Damas:

...conocemos mal a Venezuela porque durante casi un siglo, el XIX, la conciencia del venezolano repudió el pasado colonial y, al mismo tiempo, refugió su inconformidad con su propia realidad en un cantar loas al deber ser, es decir, a un porvenir siempre pospuesto al que, sin embargo, se le suponía grande y promisorio porque la gloria derrochada por los venezolanos en su lucha de independencia les daba derecho a él. [...] ¿Cuándo adquirieron los venezolanos conciencia de su existencia como nación?¹⁰⁴

Para Carrera Damas existen tres momentos en la configuración de la identidad. Primero: de *conciencia americanista* que significó la diferenciación frente al europeo peninsular. Segundo: de *conciencia colombiana* que no llegó a cuajar por los regionalismos. Tercero: en 1830, cuando se reniega del Libertador, y se asume que los *venezolanos* son dueños de sus propios destinos.

Simón Rodríguez no actuó como un revolucionario activo sino como un intelectual que describe los acontecimientos. Su vocación no se orientó al activismo político porque siempre actuó como *político de oposición*. Su único partido fue Bolívar.

Con sentencias, describió los rasgos de una empresa revolucionaria:

La Sociedad es una Guerra Simulada (T. II 126)

Describase una peste y se describirá una Revolución (T. II. 126)

Guillermo de la Peña, (2006) en *Articulación y desarticulación de las culturas*:

La visión dialéctica de la historia y el cambio cultural parte de la tradición marxista y recoge aportaciones del pensamiento neorevolucionista (sic)... y rechaza la separación tajante entre «lo simbólico» y lo «material»; o, más bien percibe, lo tal oposición como mediada por un proceso global de transformación del orden social.¹⁰⁵

Simón Rodríguez: *Observaciones sobre el terremoto de Viconcaya* (1830)

Una revolución POLÍTICA pide una revolución ECONÓMICA.

Si los americanos quieren que la revolución POLÍTICA que el peso de las cosas ha hecho, y que las circunstancias han protegido, les traiga verdaderos bienes, hagan una revolución ECONÓMICA y empiécenla por los campos—de ellos pasarán a los talleres de las pocas artes que tienen—y diariamente notarán mejoras, que nunca habrían conseguido empezando por las ciudades. (T. I. 469-470)

Para apreciar la relación entre *praxis* y *patrimonio* en el discurso de Simón Rodríguez, se reafirma el concepto de *praxis* en Carlos Marx:

Como toda filosofía es la quintaesencia espiritual de su tiempo, habrá de llegar un tiempo en que la filosofía entre en contacto y en reciprocidad de acción con el mundo real de su época, no sólo interiormente, por medio de su contenido, sino también exteriormente, por medio de su manifestación. La filosofía dejará entonces de ser un sistema definido que se oponga a otros sistemas definidos; pasará a ser *la* filosofía opuesta al mundo, la filosofía del mundo actual.¹⁰⁶

A partir de la mitad del siglo XIX, el *espíritu nacional* —destino histórico y conciencia de la individualidad de una nación— se comenzó a interpretar como parte del *patrimonio*. El principio de *nacionalidad* reafirmó la posesión de una historia nacional y una comunidad de *costumbres* y de *vivencias*. En las obras de Simón Rodríguez las nociones de *revolución*, *patria*, *nación*, se asimilan a la idea de *emancipación* y cuando alude al *espíritu nacional* lo hace de una manera crítica: «es el refinamiento de los medios y modos de destruirse»

Karel Kosik (1976), *Dialéctica de los concreto*:

La conciencia no es reducida a las condiciones dadas; el centro de atención lo ocupa un proceso, en el cual *el sujeto concreto produce y reproduce la realidad social, al mismo tiempo que es producido y reproducido históricamente en ella.*¹⁰⁷

La concreción del discurso–proyecto de Simón Rodríguez se materializó en la posibilidad de decir *algo* a *alguien* a propósito de *algo* a través de una *acción* portadora de sentido. Un *Proyecto* de futuro.

Corolario

Después de su salida de Venezuela en 1797, Simón Rodríguez no regresó y son extremadamente fuertes los conceptos emitidos sobre su patria. En carta a José Ignacio París fechada en Túquerres, el 30 de enero de 1847:

Yo estoy cansado de verme despreciar por mis paisanos. Abogaré si, por la primera enseñanza, como lo he hecho siempre, porque mi patria es el mundo, y todos los hombres mis compañeros de infortunio. No soy vaca para tener querencia, ni nativo para tener compatriotas. Nada me importa el rincón donde me parió mi madre, ni me acuerdo de los muchachos con quienes jugué al trompo. (T. II. 538)

Su discurso se realiza *desde* la *utopía*. Este «*desde*», según Horacio Cerrutti Guldberg (2006), *Identidad y dependencia culturales*, «...alude a un espacio social. Asume la perspectiva de los marginados o excluidos de los beneficios del sistema imperante. No en cuanto tales, sino en cuanto a la justicia que les es debida».¹⁰⁸ La Ilustración europea fue el proceso de aculturación y con mayor precisión de *transculturación*, según el concepto acuñado por el cubano Fernando Ortiz, (1940), *Engaño de las razas*: «lo transcultural está formado por el doble proceso de *desculturación* y *neoculturación* en el tránsito de una cultura a otra como resultado del choque o interacción en un mismo medio de dos o más grupos culturales».¹⁰⁹

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. (1990) *Dialéctica negativa*. TAURUS. Madrid.
- Ancel, A. (1997) *La interpretación cristiana de la lucha de clases*. BAC. POPULAR. Madrid.
- Andrés Roig, A. (2000) *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*. TROTTA. Madrid.
- Austin, J. L. (2004) *Como hacer cosas con palabras y acciones*. 3ª Ed. PAIDOS. Madrid.
- Bernstein, B. (1989) *Clases, códigos y control. Estudios teóricos para una sociología del lenguaje*. AKAL. Madrid.
- Blondel, M. *La acción* (1996) *Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. BAC. Madrid. [Original 1896]
- Bolívar, A. (2007) *Análisis del discurso. ¿Por qué y para qué?* LIBROS DE EL NACIONAL. Caracas.
- Briceño Iragorry, M. (1952) *Introducción y defensa de nuestra historia*. TIPOGRAFÍA AMERICANA. Caracas.
- Broch, H. (2006) *Los inocentes*. EDITORIAL DE BOLSILLO. Colección contemporánea. Madrid.
- Caldera, R. (1954) *Idea de una Sociología Venezolana*. Ed. Caracas. Caracas.
- _____ (1973) *Temas de sociología venezolana*. Ed. TIEMPO NUEVO. Caracas.
- Calvez, J. (1958) *El pensamiento de Carlos Marx*. TAURUS. Madrid.
- Calvo Albizu, A. (2007) *Venezuela y el problema de su identidad arquitectónica*. U.C.V. Facultad de arquitectura y urbanismo. Consejo de desarrollo científico y humanístico. Caracas.
- Caron, J. (1989) *Las regulaciones del discurso. Psicolingüística y pragmática del lenguaje*. Ed. CREDOS. Madrid.
- Carrera Damas, G. (1969) *Temas de historia social y de las ideas*. UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA. Caracas.
- _____ (1986) *Venezuela: Proyecto Nacional y Poder Social*. CRITICA. Barcelona.
- Cassirer, E. (1971) *Filosofía de las formas simbólicas*. F.C.E. México.
- Croce, B. (1960) *La historia como hazaña de la libertad*. F.C.E. México.
- Díaz Seijas, P. (1962) *Ideas para una interpretación de la realidad venezolana*. JAIME VILLEGAS. Caracas.
- Dijk, T. a van. (1992) *La ciencia del texto*. PAIDOS. Barcelona.
- Ellacuría, I. (1991) *Filosofía de la realidad histórica*. TROTTA. Madrid.
- Foucault, M. (1997) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* Siglo XXI. Madrid.
- _____ (2009) *La arqueología del saber*. Siglo XXI. Madrid.
- Gadamer, H.G. (1975) *Verdad y método*. SÍGUEME. Salamanca.
- Galeano, E. (2001) *Las venas abiertas de América Latina*. SIGLO XXI. México.
- Gramsci, A. (1978) *Introducción a la filosofía de la praxis*. PENÍNSULA. Barcelona.
- García Canclini, N. (1990) *Culturas híbridas. Ensayos para entrar y salir de la modernidad*. GRIJALBO. México.

- Guichard, J. (1975) El marxismo. DESCLÉE DE BROUWER. Bilbao. España.
- Habermas, J. (2000) Aclaraciones a la ética del discurso. TROTТА. Madrid.
- _____ (2003) Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de la acción y racionalización social. TAURUS. Madrid.
- _____ (2003) Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la acción Comunicativa. TAURUS. Madrid.
- Haya de la Torre, V. R. (1927) Por la emancipación de América Latina: Artículos, mensajes, discursos (1923 - 1927), M. Gleizer Editor, Buenos Aires.
- Herskovits, M. (1952) El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural. 1ª Edición en español. F.C.E. México.
- Ionescu, Gh. (1983) El pensamiento político de Saint-Simon. F. C. E. México.
- Kinnen, E. (1969) en, El Humanismo social de Marx. Ed. ANDRÉS BELLO. Santiago de Chile.
- Kolsik, K. (1967) Dialéctica de lo concreto. GRIJALBO. México.
- Lefebvre, H. (1969) Sociología de Marx. PENÍNSULA. Barcelona.
- Levinas, E. (1997) Totalidad e Infinito. SÍGUEME. Salamanca.
- _____ (1993) Humanismo del Otro Hombre. CAPARRÓS. Madrid.
- Lewis, O. (1964) Los hijos de Sánchez. F.C.E. México.
- _____ (1964) Antropología de la Pobreza. F.C.E. México.
- _____ (1966) Pedro Martínez. Ed. Joaquín Mortiz. México.
- _____ (1970) Una muerte en la familia Sánchez. Ed. Joaquín Mortiz. México.
- _____ (2004) Cinco Familias. F.C.E. México.
- Lefebvre, H. (1969) Sociología de Marx.
- Lévinas, E. (1993) Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro. PRETEXTOS. Valencia. España.
- Lowy, M. y Colliot, Th. (1973) Sobre el método marxista. GRIJALBO. México.
- Lukács, G. (2009) Historia y conciencia de clase. EDICIONES RYR. Buenos Aires.
- Markovic, M. (1972). Dialéctica de la praxis. AMORRORTU. Buenos Aires.
- Marx y Engel. (2010) Manifiesto Comunista. Ed. PROMETEO. Madrid.
- Mijares, A. (1952): Interpretación pesimista de la sociología hispanoamericana. AFRODISIO AGUADO. Madrid.
- Neri, G. D. (1966), Praxis y conocimiento. Marxismo y fenomenología. Ed. Tiempo Nuevo. Caracas.
- Núñez R. y Teso Enrique. (1969) Semántica y pragmática del texto común. Producción y comentario de textos. CÁTEDRA. Madrid.
- Núñez Tenorio, J. R. (1989) Metodología de las ciencias sociales. ALFADIL/TRÓPICOS. Caracas,
- Parsons, T. (1976) El sistema social. REVISTA DE OCCIDENTE. Madrid.
- Picón Salas, M. (1949) Comprensión de Venezuela. Ed. MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL. Caracas.
- Sánchez Vázquez, A. (1980) Filosofía de la praxis. CRÍTICA-GRIJALBO. Barcelona.
- Sartre, J. P. (1973) Dialéctica trascendental. SIGLO XXI. México.
- Scheler, M. (2000) El formalismo en la ética y la ética material de los valores. CAPARRÓS. Madrid.

- _____ (1998) La idea del hombre y la historia. Siglo Veinte. Buenos Aires.
- Schopenhauer, A. (1996) El arte de tener razón expuesto en 38 estrategias. EDAD. Madrid.
- Silva, L. (1979) Anti-Manual para uso de marxistas, marxólogos y marcianos. MONTE ÁVILA. Caracas.
- _____ (1981) Teoría y práctica de la ideología. Ed. NUESTRO TIEMPO. México.
- Sicilia, L. de (2008) José Carlos Mariátegui. Un Marxismo indígena. IZQUIERDA LATINOAMERICANA. Perú.
- Tenreiro O. (1995) La identidad cultural obsesión periférica. Trabajo de ascenso. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. U.C.V. *Caracas*.
- Tilden, F. (1957). Interpreting Our Heritage. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Veblen, Th. (1963) Teoría de la clase ociosa. F.C.E. México.
- Wittgenstein. L. (2004) Investigaciones filosóficas. CRÍTICA. Barcelona.
- Yurman, F. (2008) La identidad suspendida: una aproximación a la perplejidad identificatoria. ALFA. Caracas.
- Zemelman, H. (1992) Los Horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente. ANTHROPOS. México.
- _____ (1992) Los horizontes de la razón. II. Historia y necesidad de utopía. ANTHROPOS. México.
- _____ (1989) De la historia a la política. La experiencia de América Latina. Ed. SIGLO XXI. México.
- Zubiri, X. (1998) Sobre el hombre. Ed. ALIANZA. Madrid.
-

REFERENCIAS

- ¹ Zemelman, H. (1992. 58) Los horizontes de la razón. II. Historia y necesidad de utopía. ANTHROPOS. México.
- ² ob, cit. p. 58 y 62
- ³ ut supra. p. 64
- ⁴ ut supra. p. 22
- ⁵ Ellacuría, I. (1990. 343) Filosofía de la realidad histórica. TROTTA. Valladolid. España
- ⁶ Beaufre, A. (1971. 113) La puesta del desorden. AMERICALEE. Buenos Aires.
- ⁷ Foucault, M. (2009-183-185) L'archéologie du savoir. En: Ferrater. ob. cit. p. 241.
- ⁸ Zemelman, H. (1992-87) Los horizontes de la razón I. Dialéctica y apropiación del presente. ANTHROPOS. México.
- ⁹ Cencillo, L. (1997. 699) Realidad y significado. En: Diccionario de hermenéutica. Universidad de Deusto. España.
- ¹⁰ ob. cit. p. 708
- ¹¹ Foucault, M. (1971. 22) Distancia, aspecto y origen. En: Teoría de conjunto. SEIX BARRAL. Barcelona.
- ¹² Muñoz Pérez, J. (1955) Los proyectos sobre España e Indias en el siglo XVIII: El proyectismo como género. En: REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS. N° 80. Mayo-Junio, pp 169-195. Madrid.
- ¹³ Habermas, J. (2007. 107) Verdad y justificación. TROTTA. Madrid.
- ¹⁴ loc. cit.
- ¹⁵ Caron, J. (1989. 245-246) Las regulaciones del discurso. Psicolingüística y pragmática del lenguaje. GREDOS. Madrid.
- ¹⁶ Escandell, M. V. (2007. 30) Introducción a la pragmática. ARIEL. Barcelona.
- ¹⁷ ob. cit. 238.
- ¹⁸ Destuitt, A. (1804) Elements D'Ideologie. Vol. I, p. 4. En: Guillermo Briceño. Iniciación al vocabulario de seguridad y defensa. (1989. 20) Ediciones de la Presidencia de la República. Caracas.
- ¹⁹ Oppenheim, Félix. (1985. 785) Ideología. En: Bobbio y Matteucci. Diccionario de política. SIGLO XXI. México.
- ²⁰ Mannheim, Karl. (1958. 131) Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento. AGUILAR. Madrid.
- ²¹ Silva, L. (1981. 19) Teoría y práctica de la ideología. NUEVO TIEMPO. México.
- ²² Cole, G. H. (1994. 51) Historia del pensamiento socialista. F.C.E. México
- ²³ Lozano y Lozano, F. (1913. 177 y 181) El Maestro del Libertador. LIBRERÍA P. OLLENDORFF. París.
- ²⁴ loc. cit.
- ²⁵ Sartre, J.P. (1960. 20) Critique de la Raison Dialectique, GALLIMARD, París.
- ²⁶ Pablo IV. (1967) Carta Encíclica Populorum Progressio. TIPOGRAFÍA POGLIGOTA VATICANA. Roma.
- ²⁷ Masset, P. (1977. 111) El marxismo en la conciencia moderna. MAROVA. Madrid.
- ²⁸ Diccionario de Comunismo científico. (1981) EDITORIAL PROGRESO. Moscú.
- ²⁹ Masset, ob. cit. p. 167 [Cita 27]
- ³⁰ Ballart y Tresserras. (2001. 176) Gestión del patrimonio. ARIEL. Barcelona.
- ³¹ Marx y Engel. (1968-217) Fundamentos de la crítica de la economía política. Obras. T. II p. 217. ANTHROPOS. Madrid.
- ³² ut supra.

-
- ³³ Lukacs, G. En: Ágnes Heller. Sociología de la vida cotidiana. 4ª Ed. 1994. p. 9 EDICIONES PENÍNSULA. Barcelona.
- ³⁴ Zubiri, X. (1998. 583) Sobre el hombre. ALIANZA EDITORIAL. Madrid,
- ³⁵ Gramsci, A. (1978. 80-81) Introducción a la filosofía de la praxis. PENÍNSULA. Barcelona.
- ³⁶ Bobbio, N. (1976. 25) Gramsci y la concepción de la sociedad civil. AVANCE. Barcelona.
- ³⁷ Gramsci, A. Ob. cit. p. 11 [Cita 35]
- ³⁸ Gramsci, (1964) El problema de L'Ordine Nuovo. En: 2000 pagine de Gramsci, vol. I. Milán. p. 157. [En castellano: Como citar este documento: Campione, Daniel. 19, 20 Y Después. El Viejo Tema Del Orden Nuevo. En publicación: Periferias, no. 10. FISYP, Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas: Argentina. Octubre. 2002.
- ³⁹ Gramsci, A. (1958) Scriptti Giovanilli. [Lecturas. 24-XI-1917. Turín] En: EINAUDI p. 132
- ⁴⁰ Gramsci, A. (1955) Il Risorgimento. IENAUDI. Torino p. 235. Edición en castellano. (2008) El Risorgimento. LAS CUARENTA. Madrid.
- ⁴¹ Gramsci, A. (1955) Gli intellettuali e l'organizzazione Della cultura. EINAUDI. Torino. XV 203. En: Buzzi. (1969) La teoría política de Antonio Gramsci. p. 203. FONTANELLA. Barcelona [En castellano: Los intelectuales y la organización de la cultura. (2004) EDICIONES NUEVA VISION. Madrid]
- ⁴² ob. cit. p. 111.
- ⁴³ Wittgenstein, L. (2004. 25) Investigaciones filosóficas. Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM. EDITORIAL CRÍTICA Barcelona.
- ⁴⁴ ob. cit. p. 31
- ⁴⁵ Gramsci, A. Introducción a la filosofía de la praxis. ob. cit. p. 44-45 [Cita 35]
- ⁴⁶ ut supra. p. 46
- ⁴⁷ ob. cit. p. 47
- ⁴⁸ Gramsci, A. Il Risogimiento. Ob. Cit. p. 100 [Cita 40]
- ⁴⁹ Gramsci, A. (2009) Cuadernos de la cárcel (vol.3) El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce. Universidad Autónoma Metropolitana. México]
- ⁵⁰ Ballart J. y Tresserras Juan i (2001-41). Gestión del patrimonio cultural. ARIEL. Barcelona.
- ⁵¹ Mamontov, S. (1981. 62) El estudio de la cultura como factor de formación de la conciencia nacional. En: América Latina. Academia de Ciencias de la URSS. Instituto de América Latina. N° 5 Editorial PROGRESO. Moscú.
- ⁵² Gramsci, A. Introducción a la filosofía de la praxis. ob. cit. pp. 48-49
- ⁵³ Gramsci, A. (1955. 150) Note sul Machiavelli, sulla Política e sullo Stato Moderno. EINAUDI. Torino. [En español. 2003. NUEVA VISIÓN. Buenos Aires]
- ⁵⁴ Moreno Villa, M. (1997. 450) Diccionario de pensamiento contemporáneo. SAN PABLO. Madrid.
- ⁵⁵ Montero, M. (1987. 87) Ideología, Alienación e Identidad Nacional. U.C.V. Caracas,
- ⁵⁶ Carrera Damas, G. (1980) Una nación llamada Venezuela. UCV. Caracas. En: Montero, Maritza. (1987) ob. cit. pp. 87-88.
- ⁵⁷ Montero, M. ob. cit. (1987. 163) [Cita 55]
- ⁵⁸ Gramsci, A. Gli intellettuali e l'organizzazione Della cultura. ob. cit. [Cita 41]
- ⁵⁹ Lévinas, E. (1993. 20-21) Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro. PRETEXTOS. Valencia. España.
- ⁶⁰ Ferreter Mora, J. (2001. 2124) Diccionario de Filosofía. ARIEL. Barcelona.
- ⁶¹ Kosik, K. (1976. 242-243) Dialéctica de lo concreto. GRIJALBO. México.

-
- ⁶² Marquínez Argote. G. (1997. 852) Ontología. En: Diccionario de pensamiento contemporáneo. Ob. cit.
- ⁶³ Dussel, E. (2006. 18) Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. TROTTA. Madrid.
- ⁶⁴ Kosik, ob. cit. pp. 51-52.
- ⁶⁵ ob. cit. p. 52
- ⁶⁶ Habermas. J. (2003. 169) Teoría de la acción comunicativa II. TAURUS. Madrid.
- ⁶⁷ Cassirer, E. (2005. 145) Las ciencias de la cultura. FCE. México.
- ⁶⁸ Ortiz-Osés, A. (1997. 340) Identidad simbólica. En: Diccionario de hermenéutica. UNIVERSIDAD DE DEUSTO. Bilbao. España.
- ⁶⁹ Estoquera, J. M. (1997. 755) Símbolo. En: Diccionario de hermenéutica. UNIVERSIDAD DE DEUSTO. Bilbao. España
- ⁷⁰ Cerrutti, G. H. (2006. 138) Identidad y dependencias culturales. En: Filosofía de la cultura. Sobrerilla, David, Editor. TROTTA. Madrid.
- ⁷¹ Briceño Iragorri, M. (1976. 205) Comprensión de Venezuela. MONTE ÁVILA. Caracas.
- ⁷² Medina, J. Historia de la imprenta en los antiguos dominios españoles de América y Oceanía.
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12708304225699384543435/p0000004.htm>
- ⁷³ Fernández-doris, M. (1992. 21) Razón y antirazón en la sociedad contemporánea. Cuadernos Nuevos Sur N° 1 Mayo-Julio FUNDACIÓN NUEVO SUR. Caracas.
- ⁷⁴ Mannheim, K. (1961. 23) Diagnóstico de nuestro tiempo. 4ª edic. F.C.E. México.
- ⁷⁵ Briceño-Iragorri, M. (1952. 34) Introducción y defensa de nuestra historia. TIPOGRAFÍA AMERICANA. Caracas.
- ⁷⁶ ob. cit. p. 117.
- ⁷⁷ ob. cit. p. 122.
- ⁷⁸ Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999) GACETA OFICIAL N° 5.453. Extraordinario. 24 de marzo de 2000.
- ⁷⁹ Messner, J. (1967. 575) Ética social, política y económica. RIALP. Madrid.
- ⁸⁰ Gurvith, G. (1969. 33) Los marcos sociales del conocimiento. MONTE ÁVILA. Caracas.
- ⁸¹ Zea, L. (1976. 179) Las ideas en Iberoamérica en el siglo XIX. En: Filosofía y cultura Latinoamericana, CELAR, Caracas.
- ⁸² Habermas, J. (2007. 89) Identidades nacionales y postnacionales. TECNOS. Madrid.
- ⁸³ <http://www.buenastareas.com/ensayos/Analfabetismo-Latinoamerica/78.html>.
- ⁸⁴ Fairclough, N y Modal R. (2005. 367) Análisis crítico del discurso. En: Teun van Dijk. El discurso como interacción social. GEDISA. Barcelona.
- ⁸⁵ Diccionario de la Lengua Española, ob. cit. p. 1796.
- ⁸⁶ Riccer, P. (2006. 141) Del texto a la acción. F.C.E. México.
- ⁸⁸ Habermas, J. (2003. 169) Teoría de la acción comunicativa, II. TAURUS. Madrid.
- ⁸⁹ Riccer. P. Del texto a la acción, ob. cit. p. 16
- ⁹⁰ Dijk, T. a van. (1992-81) La ciencia del texto. PAIDOS. Barcelona.
- ⁹¹ Guevara, A. (1954. 284-285-299) Espejo de justicia. IMPRENTA NACIONAL. Caracas.
- ⁹² Dijk, T. a van, ob. cit. p. 123
- ⁹³ Guevara, Arturo. ob. cit. p. 417.
- ⁹⁴ Dijk T. a. van. ob. cit. p. 274 [Cita 90]
- ⁹⁵ Smith, N. (2001) Chomsky Ideas e Ideales. CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS. Madrid.
- ⁹⁶ Ob. cit. p. 243.

-
- ⁹⁷ Ob. cit. p. 21
- ⁹⁸ Habermas, J. (2007. 114-115) Identidades nacionales y postnacionales. TECNOS. Madrid.
- ⁹⁹ Presidencia de la República. (1972. 167) Carta de Jamaica. EDICIONES DE LA PRESIDENCIA. Caracas.
- ¹⁰⁰ Viso, Á. B. (1983. 53) Venezuela: identidad y ruptura. ADALFI. Caracas.
- ¹⁰¹ ut supra. p. 117.
- ¹⁰² ob. cit. p. 66 [Cita 100]
- ¹⁰³ ob. cit. p. 80 [Cita 100]
- ¹⁰⁴ Carrera Damas, G. (1969. 24-25) Temas de historia social y de las ideas. U.C.V. Caracas.
- ¹⁰⁵ Peña, G. de la. (2006. 106) Articulación y desarticulación de las culturas. En: Sobrevilla, David. Filosofía de la cultura. TROTTA. Madrid.
- ¹⁰⁶ Marx, Carlos (1842) Rheinische Zeitung, MEGA, I. i. P. 243. En: Calvez, Jeal-Yves. (1958-135) TAURUS. Madrid.
- ¹⁰⁷ Kosik, K. ob cit. [Cita 71]

CAPÍTULO IV

RACIONALIDAD y PATRIMONIO

Nexo

El capítulo fundamenta la Teoría. Afirma la trama de la argumentación. ¿Se opone la *racionalidad* a las bases del patrimonio cultural constituido? La Independencia fracasó como intento de consolidar la unidad cultural latinoamericana. El intento de Miranda, Bolívar y Simón Rodríguez por unificar América constituyó un conjunto de *ideas débiles*, frente al nacionalismo en desarrollo. Al pensamiento americanista le faltó, aún hoy día le falta, consolidar la integración cultural. La racionalidad argumentativa conduce a la *orientación de la acción*. La dilucidación del discurso de Simón Rodríguez se plantea a través de las Reglas del Método Dialéctico expuestas por Henri Lefebvre, (1985), *Lógica formal y lógica dialéctica*.¹

A. Razón Práctica. Estética. Hermenéutica

Para Wilhelm Dilthey (2000) y Ernst Cassirer (1976), el patrimonio se refiere a *formas simbólicas* por lo que se privilegia su carácter figurativo de un legado cultural. Kart Mainnheim (1987), *Ideología y utopía*, sostiene la dicotomía entre *dominantes* y *dominados*. Desde esta perspectiva se enmarcó el análisis del discurso de Simón Rodríguez quien asumió la racionalidad de la Ilustración sintetizada, en 1791, en la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*. En, *Sociedades Americanas* (1828), se refiere a estos Derechos:

Hace tiempo que se disputa sobre Libertad, Igualdad, Derechos &c. i
[...] para todo hai Escuelas en Europa, i
para muchas cosas en América;
en ninguna parte se oye hablar de ESCUELA SOCIAL.
[...] Es verdad que, los **Derechos de Hombre**, en cuanto a rejir la
Sociedad, no son los de su *persona*, sido los de sus APTITUDES; pero..
NATURALES,, que consisten en sus FACULTADES .. MENTALES. (T. I.
341)

1. Razón práctica.

De las maneras de analizar el concepto de racionalidad se destacan: racionalidad ilustrada, instrumental, tecnológica, comunicativa, crítica, práctica, estética y hermenéutica. Estas tres últimas, se consideraron apropiadas para fundamentar la Teoría. Adam Smith (2002), *La Riqueza de las Naciones*, derivó con anterioridad a Kant, la razón práctica como *utilidad*. Siglos después, el neoliberalismo económico revivió y fundamentó su doctrina en el utilitarismo. Simón Rodríguez asumió dos posiciones respecto al utilitarismo: al compararlo con los efectos de la pobreza, y al contraponer el utilitarismo como egoísmo a la sociabilidad. [Se destacan conceptos]

Smith, en Escocia, trató de dar reglas a la industria, demostrando en qué consiste la riqueza de las naciones. [...] **Smith**, que cada uno debe aprender a *gobernar con arte sus negocios* para no quejarse de la fortuna cuando le salen mal y el Gobierno a ocuparse en el *mecanismo de la industria y en dirigirla* para no atribuir a los pueblos su ignorancia y sus yerros. Y los publicistas nos hacen ver, que **nada de lo que hasta ahora se ha puesto en práctica, para arreglar la sociedad, ha producido el efecto que se esperaba** — que **todavía no conocen los pueblos sus verdaderos intereses**. (T. II. 339-340)

Racionalidad práctica es, la capacidad propia de los sujetos en su condición de una existencia moral liberadora, que el *utilitarismo* y el *pragmatismo* anglosajón convirtió en lucro personal. Simón Rodríguez:

“ver en los intereses del *Prójimo* los *Suyos propios*”, se constituye la máxima más perversa que puede haber inventado el egoísmo—

Cada uno para Si, y Dios para Todos.

En este estado de contradicción ¿qué cabida tendrán los deberes sociales?

El deseo de *enriquecerse* ha hecho todos los medios *legítimos*, i todos los *procedimientos* legales: no hay cálculo ni término en la Industria □ el egoísmo es el espíritu de los negocios,, (sic) i los negocios la causa de un desorden, que todos creen natural, i de que todos se quejan. (T. I. 405)

Los efectos del egoísmo y la pobreza «en este estado de contradicción», es un *razonamiento dialéctico*. Es significativo el sentido de la expresión: «el egoísmo es el espíritu de los negocios». Para Hobbes (1995) es «la guerra de todos contra todos».² El *mercado* es el epicentro de la sociedad capitalista y el éxito la garantía de moralidad. Simón Rodríguez sostuvo lo contrario:

El objeto de la INSTRUCCIÓN es la SOCIABILIDAD
i el ... de la Sociabilidad es hacer menos penosa la vida. (T. II. 13)

OBJETO ----- *de la Instrucción = la Sociabilidad*
FIN---- *de la Sociabilidad = hacer menos penosa la vida* (T. II. 103).

Blanca Muñoz (2005), cita el pensamiento de Adam Smith: «El patrimonio de un hombre pobre estriba en la fuerza y destreza de sus manos; [...] El juicio sobre si este hombre está en condiciones de ser empleado debe ciertamente ser dejado a la discreción de los empleadores, a cuyo interés concierne mucho».³

Simón Rodríguez:

...que el hombre, en el trato con sus Semejantes, perfecciona sus sentimientos— reduce la *Compasión* i la *predilección* a un solo sentimiento que llama HUMANIDAD — llama la *unión* con sus Semejantes = SOCIEDAD,,
los *actos de humanidad* = VIRTUDES SOCIALES,,
los *puntos de reunión* = CIUDADES

La visión opresor–oprimido, responde a *racionalidades antagónicas*; a concepciones diametralmente opuestas en lo cultural y patrimonial. La *razón práctica* es la capacidad propia de los sujetos para desarrollar una existencia moral que permita captar el medio como realidad. La *razón práctica*, como doctrina filosófica, estuvo vigente en la época de Bolívar y de Simón Rodríguez. La frase del Libertador: «*la mayor suma de felicidad*» era propia del lenguaje de John Stuart Mill (1984) para quien el utilitarismo, consistía en alcanzar la *mayor suma de felicidad posible para el mayor número de seres vivos*.

2. Razón estética.

El patrimonio cultural supone una *reflexión estética*: la racionalidad de lo que una clase social entiende como apreciación de la belleza. Herbert Marcuse (1970), *La sociedad opresora*, en *Notas sobre una definición de la cultura*, interpreta lo estético como: *la continuidad del deseo de utopía* para evitar la toma de conciencia entre las clases sociales. Esta utopía entra en oposición con la realidad. Siguiendo el radical planteamiento de Marcuse: ¿En condiciones de pobreza, puede el pueblo comprender la *razón estética*? Simón Rodríguez planteó dos visiones antagónicas en la percepción

de lo estético: la que deriva la clase opresora y la visión de la clase oprimida. Es la línea de pensamiento de Rousseau:

Mientras los hombres [...] solo se aplicaron a realizar unos trabajos que un solo individuo podría hacer y unas artes que no necesitaban del concurso de varias manos, vivieron libres, buenos, sanos y felices en la medida en que podían serlo por su naturaleza. [...] pero tan pronto como un hombre necesitó de la ayuda a otro, tan pronto como se dieron cuenta de que era ventajoso que uno solo tuviera provisiones para dos, la igualdad desapareció, se instauró la propiedad, el trabajo se volvió necesario...⁴

La primera causa del mal es la desigualdad; de la desigualdad proceden las riquezas; pues los conceptos de pobre y de rico son relativos y donde quiera que los hombres sean iguales no habrá ni ricos ni pobres.⁵

Simón Rodríguez: [Se destacan conceptos]

En el sistema antieconómico (llámese SISTEMA, si se quiere) de concurrencia o de oposición, el productor es víctima del consumidor, y ambos lo vienen a ser del **capitalista especulador**.

Por máxima reguladora de la Economía

Los productores se han de consultar

Dígase antes de emprender {

Para no producir más de lo necesario

En la **producción superflua** (sic) está la desgracia del hombre: por ella pierde y se empobrece: la **pobreza** lo somete a condiciones duras, y, al fin, la miseria lo vende al **capitalista**. (T. I. 240)

Con la Independencia, la *razón estética* formó parte de la ideología de una clase despojada del linaje colonial, manteniendo los mismos privilegios. El gusto estético le es negado a las mayorías empobrecidas tal como lo confirma Ferry Egleton (2006), *La estética como ideología*. Egleton encontró en la categoría de lo estético los patrones hegemónicos. Militó en la izquierda católica y sus testimonios van en la línea gramsciana. Concibió lo estético como un *proyecto contradictorio*. De allí su teoría: «la práctica cultural tiende a ser una rama más de la producción general de mercancías pero al mismo tiempo deviene en una oportunidad para la generación de una hegemonía alternativa».⁶ Egleton afirma que el razonamiento estético neutraliza tanto la crítica social cuanto su denuncia.

Kant (2008), totalmente aislado de la realidad social, analizó la actividad estética del *ser* fundamentándola sobre los *universales a priori*. Lo expuso en *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*:

La facultad de querer, considerada como facultad superior determinada por el concepto de la libertad, no admite otra legislación *a priori* que la de la razón (en la cual únicamente reside este concepto). Supuesto que el sentimiento tiene su sitio o se halla colocado entre la facultad de conocer y la de querer, [...] se puede suponer, al menos provisionalmente, que el Juicio contiene en sí mismo un principio *a priori*...⁷

Para Marx, según la doctrina del *trabajo enajenado*, el proletariado es una clase *oprimida y explotada*. Clase *totalmente negativa*, desposeída de propiedad, de su *ser genérico* y de dignidad humana.

Carlos Marx

[Proletariado] Una clase con cadenas radicales, una clase de la sociedad burguesa, que no es una clase de la sociedad burguesa, un estamento, que es la disolución de todos los estamentos, una esfera que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales y que no pretende tener ningún derecho particular, porque con ella no se comete ninguna injusticia particular, sino la injusticia en sí.⁸

Simón Rodríguez: [Se subrayan los conceptos]

...y llaman PREPONDERANCIA al abuso del poder—saben que en el equilibrio de las funciones consiste la **salud pública**...y llaman PROSPERIDAD una opulencia, fundada en el apocamiento de las clases que tienen oprimidas, [...] Y piensan, al mismo tiempo, en prohibir el matrimonio a los POBRES, para que procreen (ni **Proletarios**, quieren que gocen de los bienes de la vida social.) (T. II.122)

Les dirán, que quieren hacerlos trabajar POR POCO, paraque no lleguen a RICOS, i tenerlos todo el año ocupados, paraque no tengan tiempo de aprender *lo que no les toca saber*□que los tratan de **PROLETARIOS**, que quiere decir *jente buena para hacer CRIA*. (T. I. 319)

El concepto de *proletariado*, unido al de pobreza, se encuentra en el pensamiento socialista posterior a la revolución francesa, y se materializó con el llamado final del Manifiesto Comunista de 1848 de Marx y de Engel: «¡*Proletarios de todo los países, únanse!*» Gian Mario Bravo (1985), *Diccionario de Política*:

Acogiendo, aunque de manera actualizada, la evaluación marxengelsiana con la discusión posterior de Lenin, se hace coincidir el proletariado con la clase obrera y se le define, en consecuencia, como la única clase revolucionaria, capaz de llevar a cabo históricamente el trastocamiento total, que conducirá a la edificación del socialismo.⁹

Simón Rodríguez fue el primero en identificar, en América, al proletariado como la clase social oprimida. Lo atestigua Arturo Andrés Roig (2000) al igual que Estela María Fernández Nadal, Carmen Bohórquez, Cecilia Sánchez, Salvador Morales Pérez y Hugo Biagini, coautores de, *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*.¹⁰ Simón Rodríguez inventó para América un futuro inédito: «El dogma de la vida social es *estar continuamente haciendo la sociedad* sin esperanza de acabarla porque con cada hombre que nace hay que emprender el mismo trabajo» (T. II. 418)

Theodor W. Adorno (1995), *Dialéctica negativa*: [Se destacan conceptos]

El individuo se ve reducido a cero frente a las potencias económicas. Tales potencias llevan al mismo tiempo a un nivel, hasta ahora sin precedentes, el dominio de la sociedad sobre la naturaleza. Mientras el individuo desaparece frente al aparato al que sirve, ese aparato lo provee como nunca lo ha hecho. **En el estado injusto la impotencia y la dirigibilidad de la masa crece con la cantidad de bienes que le es asignada.**¹¹

Adorno expresa la preocupación estética como punto de partida de una reflexión crítica que evidencia la irracionalidad de la sociedad.

3. Razón hermenéutica.

Esta interpretación abre mayores posibilidades que la *razón práctica* o la *razón estética*, al permitir la identificación de la realidad a partir del horizonte cultural de la *ínfima clase*. En la Tesis se sostiene: la pobreza, en América Latina, es el sistema de significación de mayor fuerza inspiradora de los movimientos revolucionarios. El discurso de Simón Rodríguez, como teoría crítica de la sociedad, se constituyó desde los sin voz, desde la pobreza y la indigencia: «Todos huyen de los POBRES, los desprecian y los maltratan. Alguien ha de pedir la PALABRA por ellos.» (T. II. 142)

Para Habermas, la estructura de racionalidad comprende una relación de comunicación:

De esta forma, el problema de la mediación de los momentos de la razón acaba confundiéndose con el de la separación de los aspectos de racionalidad bajo los que se diferenciaron entre sí las cuestiones de verdad, las cuestiones de justicia y las cuestiones de gusto.¹²

Por eso, una teoría que quiera asegurarse de las estructuras generales del mundo de la vida, no puede proceder en términos trascendentales; solo puede esperar estar a la altura de la *ratio essendi* de sus objetos cuando exista razón para suponer que el propio contexto de la vida social en que se encuentra «ya siempre» el teórico se encarga de que se le abra la *ratio cognoscendi* de esos objetos.¹³

B. Acontecimiento: vida cotidiana, tiempo y patrimonio

La concepción marxista de la ideología no puede comprenderse sin referencia a las nociones de alienación y mitificación. Tampoco la concepción del *patrimonio*, sin asumirla desde la cotidianidad de la indigencia y la pobreza. La clase que controla los medios de producción material, controla los medios de la producción cultural en cuanto ideología. En consecuencia, el *patrimonio* queda igualmente sometido a la conciencia y representación de la clase dominante. Esta clase construye *lo simbólico patrimonial* de acuerdo con sus intereses. De allí, que el *patrimonio* pase a convertirse en *falsa conciencia*. Conciencia alienada y mitificada de la realidad.

Karen Kosik (1976), *Dialéctica de lo concreto*, define la *cotidianidad*:

La cotidianidad es, ante todo, la *organización* día tras día, de la vida individual de los hombres; la reiteración de sus acciones vitales del tiempo. La cotidianidad es la división del tiempo y del ritmo en que se desenvuelve la historia individual de cada cual. La vida cotidiana atiene su propia experiencia, su propia sabiduría, su horizonte propio, sus previsiones, sus repeticiones y también sus excepciones, sus días comunes y festivos.¹⁴

En Europa, la persona está inmersa en un paisaje de patrimonio cultural donde la historia está en calles, edificaciones, monumentos, paisaje, por lo que el patrimonio no pasa desapercibido. En América —especialmente en Venezuela— hay que reflexionar para percatarse de la existencia de un objeto o un hecho patrimonial. Por consiguiente, la *cotidianidad*, es un *acontecimiento de innovación* que clarifica la

conceptualización de la pobreza como sustrato de la identidad y del patrimonio latinoamericano. La cotidianidad se explica a través de las preocupaciones vitales y nada hay más vital para las masas que la condición alienante de su pobreza. Para Simón Rodríguez la *propiedad privada*, es la causa de las injusticias sociales:

La Posesión o la apropiación de lo *perteneciente a un particular*, o de lo que reclama el bien general, se sostiene, también, con el ejemplo de los SALVAJES. [...] para convertir la USURPACIÓN en *posesión* (natural o civil) la posesión en *propiedad* y, de cualquier modo, GOZAR con perjuicio de tercero (sea quien fuere el tercero), a título de LEGITIMIDAD (y la legitimidad es un abuso tolerado.... Y otros de juicio posesorios, petitorios... y otros. (T. II. 115)

Simón Rodríguez vivió el momento de transición de la sociedad tradicional, donde la familia consumía lo que producía, a una economía donde el trabajador produce para un mercado que desconoce. Esta actitud mental y práctica de racionalidad, está en el origen de la revolución industrial, donde una nueva terminología reafirmó los elementos de la nacionalidad. Ágnes Heller (1994), *Sociología de la vida cotidiana*, lo precisa:

El lenguaje, según la definición de Sapir, es un *medio perfectamente homogéneo*, lo cual lo distingue del mundo de las objetivaciones objetuales y de las de los usos. Sapir pretende decir con esto que toda cultura de una determinada época es expresable mediante el lenguaje de esa época que el lenguaje como todo medio homogéneo, por una parte *homogeniza en su medio las esferas y actividades mas heterogéneas*, y por otra introduce el hombre en el mundo de esa determinada cultura.¹⁵

Emma León (1999), *Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana*, ofrece aproximaciones a lo cotidiano:

la cotidianidad es para el pensamiento social de cada momento histórico el ojo del huracán en que convergen múltiples posibilidades de comprensión de las circunstancias humanas. El asunto de la cotidianidad adquiere una presencia mayor en este debate.¹⁶

El punto al que llegamos, en consecuencia, es a mirar la cotidianidad como un proceso, condición y producto de ser y hacer el mundo permanentemente (no invariable), que se encuentra orgánicamente vinculado con los mecanismos de apropiación que se especifican en tiempos y lugares determinados.¹⁷

El tiempo es inseparable del concepto de patrimonio cuando patrimonio es recobrar parte de la historia pasada, de lo vivido, de lo olvidado. Freud (1999) denuncia esta situación en *Malestar de la Cultura*:

¿De qué modo se vale la cultura para inhibir, para volver inofensiva, a caso para erradicar la agresión contrariamente? [...] Por consiguiente la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo y vigilando mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en una ciudad conquistada.¹⁸

Simón Rodríguez terminó su vida reconociendo el poco avance del *cambio social*, de la *acción histórica* y del *proceso social*. Estos elementos se tomaron como indicadores de la conceptualización del patrimonio:

Cambio social patrimonial: toda transformación que modifica el curso de la historia al crear nuevos valores patrimoniales que fortalecen, en el tiempo, la conciencia de identidad de una colectividad.

Acción histórica patrimonial: el conjunto de las actividades destinadas a provocar, intensificar o transformar la visión de los valores patrimoniales reconocidos como fundamentos de la cultura del pueblo.

Proceso social patrimonial: la secuencia encadenada de acontecimientos y acciones cuya totalidad constituye la identificación de un patrimonio como valor de identidad.

La noción de cotidianidad está unida al *tiempo histórico* desde que Martín Heidegger (2003) empleara el término «*Dasein*» como el *ser-en-el-mundo*, en, *Ser y Tiempo*. El *dasein* es la tragedia constitutiva de la realidad social y en ella sólo se puede olvidar o sufrir. Se trata de la cotidianidad, entendida como *aburrimiento*, como lo negativo–dialéctico. Esta interpretación permite la comprensión de la Teoría porque, cuando la pobreza se vuelve cotidianidad, es símbolo de vida *ordinaria*, de repetición sin horizonte de cambio, es *trabajo alienado*. Por consiguiente, existe una ética del tiempo como existe una ética de la cotidianidad, no percibida y aún exaltada como algo positivo, cuando para quien vive en la pobreza, esa cotidianidad es resignación sin interioridad, al impedírsele tomar conciencia de su degradación como persona. Ese tipo de cotidianidad no es *angustia*, porque por causa de tal resignación

se aceptan los valores impuestos por otros, cuya vida de felicidad recae en quienes no tienen felicidad. Ese sentido, no apreciado lo suficiente, del *dasein* heideggeriano, es el punto de vista de Simón Rodríguez cuando interpreta el sentido del *tiempo* al que siempre vincula a un problema de carácter social. [Se destacan conceptos]

No pierdan los Americanos su **tiempo**, en PROYECTOS POMPOSOS. En lugar de Teologías, Psicologías, Derechos, i Lenguas Muertas, hagan, los que tengan juicio, ALGO! por unos **Pobres Pueblos, que no SABEN que hacerse, ni que hacer de sus hijos.** (II. 29)

Yo dejé la Europa, (donde había vivido veinte años seguidos) por venir a encontrarme con Bolívar; no para que me protegiese, sino para que hiciese valer mis ideas a favor de la causa. Estas ideas eran (y serán siempre) emprender la **educación popular**, para dar ser a la **República imaginaria** que rueda en los libros, y en los Congresos. (T. II. 516)

El discurso de Simón Rodríguez es exhortativo. No *perder el tiempo* es, valorar el trabajo productivo a favor de «*hacer algo por unos Pobres Pueblos*» ante la encrucijada de sociedades empeñadas en construir riqueza al tiempo que veían agudizar su pobreza no resulta aún en la actualidad. El *profetismo* de Simón Rodríguez adquiere la significación que Henri Desroche (1976) le atribuye a la definición de esperanza elaborada por Aristóteles, relatada por Diógenes Laercio y transcrita por Bossuet: ¿Qué es la esperanza? *El sueño de un hombre despierto*». ¹⁹ Para Simón Rodríguez la esperanza nace de lo vivido y lo soñado, donde la *realidad* es un episodio accidental del tiempo. La imagen de la *nueva sociedad* que se *gobernaría por las costumbres y dando la autoridad por razón*, es una *idea-fuerza* en sus ideaciones colectivas.

Para Marx la separación trabajo *abstracto* y *concreto* cumple el papel decisivo en la creación de valores de cambio:

Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo, en el sentido fisiológico, y en esa calidad de trabajo humano igual o abstracto, crea el valor de las mercancías. Todo trabajo es, por otro lado, gasto de fuerza humana de trabajo, bajo una forma especial y encaminada a un fin y como tal, como trabajo concreto y útil, produce valores de uso. ²⁰

Si se mantiene la estructura capitalista de división del trabajo, la noción tradicional de patrimonio, es un valor inaccesible a las clases populares. Basta con preguntarse:

¿Cuál puede ser la idea de patrimonio de los millones de que viven en la pobreza? El plano de lo cotidiano está construido por esferas de lo vital. Y, en Simón Rodríguez, nada fue más vital que su pobreza extrema: «Si he dado aquí mi parecer, con la práctica, ha sido para ayudar a esta pobre gente a levantarse del abatimiento en que la tiene, la falta de comunicación. Estimo por *pobre gente*, la que, por condición social, vive en la abyección». (T. II. 542)

C. Sociedad. Pueblo. Patrimonio

El discurso de *dominación colonial* se cambió por otro liberal, sin materializar cambios sociales tal como lo denunció Simón Rodríguez:

"No se puede!" Entonces pregunto
¿Volveremos a la monarquía?
¿Seguiremos la empresa republicana?
¿Mezclaremos la monarquía con la República?
¿Volveremos al camino real?
¿Tomaremos la nueva senda?
¿Andaremos, a trechos, por uno y otro, echando por atajos y desechas? (T. I. 239)

Luego República, entre nosotros, es una Parodia de la Monarquía. ¿No se han de reír los Reyes? . . . Yo no soy Ministro y los ayudo. (T. I. 231)

Durkheim, (1968), *Les règles de la méthode sociologique* y Parsons, (1937) *Las estructuras de la acción social*, coinciden en el carácter coercitivo de los imaginarios:

Hay unas maneras de actuar, pensar y sentir que presentan la notable propiedad de que existen fuera de las conciencias individuales. Estos tipos de conducta o de pensamiento no sólo son exteriores al individuo, sino que están dotados de un potencia imperativa y coercitiva de la cual se imponen a aquél, quiéralo o no.²¹

Hay un orden de hechos que presentan unas características muy especiales: consisten en unas maneras de actuar, pensar y sentir, exteriores al individuo y que están dotadas de un poder de coacción en virtud el cual se imponen [...] Constituyen una nueva especie, y es a ellos a los que debe darse y reservarse la calificación de *sociales*.²²

Parsons (1937), *Las estructuras de la acción social*:

...hay casos en los que el carácter de coacción no es fácilmente reconocible. [...] lo que tiene de especial la coacción social es que es debida, no a la rigidez de algunas disposiciones moleculares, sino al *prestigio del que están dotadas determinaciones representativas*.²³

El calificativo de *coacción social* de Durkheim y Parsons, explica el fracaso del discurso de Simón Rodríguez quien no ejerció ningún tipo de fuerza para la aceptación de sus ideas. Ágnes Heller (1994) en, *Sociología de la vida cotidiana*:

Con la aparición de la división del trabajo, el «encontrarse al nacer» en un ambiente social concreto, es decir, el primado de la apropiación de este ambiente en la vida cotidiana, se convierte en un fenómeno de Alienación. [...] Por consiguiente, después de la aparición de la división del trabajo los particulares, una vez que han nacido en su «mundo», se apropian tan sólo de algunos aspectos de las capacidades genéricas que se han desarrollado en aquella época dada. [...] La concisa expresión del *Manifiesto del partido comunista*, según la cual la historia de la sociedad es la historia de las luchas de clases, resume también este proceso.²⁴

1. Sociedad.

En Simón Rodríguez es imposible distinguir entre sociedad y pueblo. Se acude a las siguientes citas para sistematizar el procedimiento hermenéutico del análisis del discurso. [Se subrayan conceptos]

Los hombres se juntan y se entreayudan; pero... entreayudarse para adquirir cosas, no es Fin Social. Entre ayudarse para proporcionar medios de adquirirlos, no es fin social tampoco. Proyectos de Riqueza, de Preponderancia, de Sabiduría, de Engrandecimiento, cualquiera los forma y los propone; pero no son proyectos sociales. (T. I. 228)

No es menester decir que los hombres viven juntos, porque en ninguna parte se les ve aislados. [...] Todos saben esto, sin estudiarlo; pero están lejos de creer que su sociedad no es más que un conjunto de agregaciones. Carecen de la idea fundamental de la asociación, que es “Pensar cada uno en todos, para que todos piensen en él” (T. I. 228)

....se creen contenidos en la sociedad como semillas en el saco. (T. II. 424)

En el discurso de Simón Rodríguez el concepto de *sociedad* adquiere siempre la *connotación* de un hecho social determinado por rasgos de pobreza, alienación y denuncia. Al caracterizar la sociedad, se adelantó en más de un siglo a la definición de la *interacción* de Jean Piaget (1965):

Pero, si la interacción entre el sujeto y el objeto modifica así a ambos, resulta *a fortiori* evidente que cada interacción entre sujetos individuales modificará a uno con respecto al otro. [...] De la interacción entre dos individuos a la totalidad constituida por el conjunto global de las relaciones entre individuos de una misma sociedad, se da pues una continuidad, y, en definitiva, la totalidad así concebida se revela consistente no en una suma de individuos, sino en un sistema de interacciones que modifican a estos últimos en su misma estructura.²⁵

Para Simón Rodríguez el punto de partida de lo social no radica en la persona individual y, lo que se da en llamar *sociedad*, no es —concordando con Piaget— una *suma de individuos*. Lo que define el *fin último* de la sociedad es «la educación social» única garantía para que los americanos logren resultados de la revolución política a través de una revolución económica:

Si los americanos quieren que la revolución política que el peso de las cosas ha hecho y que las circunstancias han protegido, les traiga verdaderos bienes, hagan una revolución económica y empiécenla por los campos, de ellos pasarán a los talleres, y diariamente notarán mejoras que nunca conseguirán empezando por las ciudades. (T. I. 242)

Simón Rodríguez percibió la importancia de la sociedad campesina lo que a los sociólogos les costó años de estudio. Lo certifica Guy Rocher (1976) en *Introducción a la sociología general*:

El propio Redfield cuenta cómo la antropología, tras haber concentrado su atención exclusivamente en las sociedades arcaicas, ha *descubierto* progresivamente las sociedades campesinas gracias a los estudios efectuados en América latina, en África y en Oriente. Existe sin embargo una cierta tradición de *sociología rural* digna de ser reemprendida y ampliada».²⁶

Carlos Marx descubrió que el trabajo alienado da origen a dos clases hostiles, de esos dos hombres, que se yerguen uno frente a otro: «El obrero se empobrece a medida que produce riqueza, a medida que su producción gana en fuerza y en voluntad».²⁷ Simón Rodríguez: «La sociedad es una guerra simulada» (T. II. 126)

Marx:

El trabajo, ciertamente, produce maravillas PARA los ricos, pero para el trabajador produce sobras. Produce belleza, pero para el obrero produce las enfermedades. Sustituye al obrero por máquina, pero rechaza a una parte de

los obreros a un trabajo bárbaro y transforma a la otra mitad en máquinas, Produce el ingenio, pero para el obrero produce lo absurdo, el cretinismo».²⁸

Simón Rodríguez:

Que por mas que declamen contra el despotismo, *los pocos hombres que sienten su peso*, —tendrán que soportarlo, mientras hagan parte *de un pueblo que lo soporta sin sentido*. —Si no pueden dejar de pertenecer al Pueblo, trabajen para sacarlo de la abyección, y ascenderán con él a la dignidad que desean. Siempre habrá un *Pueblo inferior*, compuesto de los hombres que la naturaleza hizo estúpidos; pero no se acrecentará la masa con los que la sociedad embrutece. (T. I. 271)

Los empresarios, *meramente* capitalistas, son una ruina manifiesta de la industria, bajo la apariencia de PROTECCIÓN. Nadie tiene derecho para ganar, sino empleando su trabajo o arriesgando su capital. Hacer frente a una empresa contando con el trabajo ajeno, sin comprometer sus intereses, es la especulación mas sencilla, *en cuanto a cálculo*, y de ordinario la mas fácil, porque cuenta con la miseria del obrero. (T. I. 447)

La sincronía de pensamiento entre Simón Rodríguez y Carlos Marx es clave interpretativa de la Teoría, respecto a la conceptualización del patrimonio cuando éste, por la alienación, se convierte en *fetichismo*. Marx utiliza el término *fetichismo* para designar cómo «el producto del trabajo adquiere la forma de una relación social determinada entre los hombres y que reviste, entre ellos, la forma fantástica de una relación de cosas entre sí».²⁹ «Misterio inexplicable, que hace del carácter social y económico del proceso de producción un carácter natural que se desprende de la naturaleza misma de las cosas».³⁰

Según Jean Guichard, (1937) para Marx:

El *fetiche* es una cosa *artificial* provisto de un *encanto* particular, de un poder misterioso, mágico; así el fetiche de las religiones primitivas es un objeto natural (un animal, un río, la luna, un árbol, etc...) al cual son atribuidos propiedades sobrenaturales. [...] La sociedad capitalista es toda entera *fetichista*: las formas aparentes que ella ofrece a nuestras miradas son engañosas.³¹

Según J.Y. Calvez, (1956) —filósofo católico— expresa:

El método dialéctico va de lo concreto a lo abstracto, en dirección de lo concreto, pero siempre en el interior de lo concreto. No salimos jamás de la

experiencia, la experiencia ella misma es dialéctica. Así es como se constituye un saber adecuado a la experiencia. Lo cual viene a decir que este saber es un método cuyo ejercicio jamás nos sitúa más allá de lo concreto, de la experiencia.³²

Marx trató de la alienación del dinero en *La cuestión judía*, al preguntarse:

«¿Cuál es el secreto del Judío? su necesidades de tipo práctico, su utilidad personal», es decir, el «tráfico» el «dinero» Por tanto liberándose del dinero es como la sociedad llegaría a hacer «imposible al Judío», se emanciparía del judaísmo, es decir, de la alienación de la esencia humana en el dinero que origina el tipo de Judío. [...] El dinero es el dios celoso de Israel, ante el cual ningún otro dios debe subsistir».³³

Simón Rodríguez maneja los problemas económicos como alienación al considerar las dificultades sociales que se esconden:

Los hombres no pelean por PAN sino por la MONEDA
con que se compra (T. I. 238)

Las necesidades piden satisfacciones.
Las satisfacciones piden cosas que satisfacer.
Y las cosas que han de satisfacer piden medios de adquirirlas.
La adquisición de estos medios es otra necesidad,
cuya satisfacción debe consultarse MUCHO!
porque en todas partes es la causa del desorden social. (T. I. 467)

2. Pueblo. Patrimonio

Las referencias a los conceptos de *pueblo* y *patrimonio* han sido frecuentes en el transcurso de la investigación. Las siguientes citas se incorporan por primera vez en busca de respuestas a la interrogante: ¿Entra la definición de patrimonio cultural de la UNESCO en el ámbito conceptual del fetichismo?

Simón Rodríguez:

***la fuerza material* está en la MASA
y la *moral* en el MOVIMIENTO**

Hasta para arrancar un cabello, es necesario este raciocinio: todos se deciden á la acción por él, aunque no lo conozcan; pero la necesidad determina la especie de acción, y las circunstancias declaran la necesidad.

Hasta aquí, las dos fuerzas han estado divididas...

**la moral en la clase distinguida, y la material en el pueblo [...] hoy no son
pudientes los que TIENEN, sino los que SABEN MAS...** El que observa a los

hombres influyentes del día, los ve semejantes a un amo, que contando... como de costumbre... con la sumisión de un perro, que ha tenido siempre atado, y que le ha obedecido ciegamente, siempre que lo ha azuzado contra otros.... Un día, en que el perro se ve suelto y siente, quiere el amo hacerlo obedecer a gritos, ó levantándole un palo:....se le abalanza el perro..¡qué sorpresa! Quiere insistir; pero ¡advierete el peligro!.....el partido que toma es el mejor—*se modera...lo llama por su nombre...le muestra el pan, y ...lo acaricia.* (T. II. 107-108)

En, *El LIBERTADOR DEL MEDIODÍA DE AMÉRICA* el concepto de *pueblo* adquiere una referencia directa como elemento de *racionalidad*. *Pueblo* se asocia con *fuerza popular*. Simón Rodríguez recurre a la metáfora de la palanca como argumento: «...que el punto de apoyo es la IGNORANCIA. que su Potencia (que es la nobleza) *alza* por una extremidad para *apretar* con la otra, y que **la sumisión del pueblo aumenta la Resistencia**. (T. II. 337)

Del concepto de *pueblo*, se infiere que el punto de partida de la acción social radica en la *interacción*, en oposición al contexto positivista que reclamaba sólo para la psicología la explicación científica de la conducta humana. La *racionalidad* de Simón Rodríguez se compone de *juicios de hechos* y *juicios de valor* sobre la realidad. Al tiempo que describe la racionalidad, la explica y la juzga cuando señala el único medio que considera solución: la EDUCACIÓN SOCIAL. Sus juicios apuntan a soluciones realizables, que inducen, según su Proyecto de Chuquisaca, a una propuesta ideológica integral para convocar a la *acción histórica* a la que estaría destinada la América.

Paul Ricoeur (2006), *La imaginación en el discurso y en la acción*, propone una *teoría general de la imaginación*: «la mejor prueba a la cual podía ser sometida la pretensión de universalidad de una teoría constituida en la esfera del lenguaje era interrogar su capacidad de extensión a la esfera de la práctica».³⁴ En consecuencia, la Teoría es una invitación a *pensar lo no pensado* sobre la significación del vocablo *patrimonio* con apoyo en la Teoría Crítica de Max Horkheimer, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas, donde el espíritu crítico se halla en tensión con la sociedad capitalista, sus productos e ideales. En el espíritu de la *teoría crítica* no hay sólo un

cambio de objetos, sino también de sujetos. Así, la *teoría crítica* es una actitud que se proyecta hacia el porvenir. Horkheimer, citado por Ferretar Mora (2001):

El futuro de la humanidad depende de la existencia actual de la actitud crítica, que, por descontado, contiene en ella elementos de teorías tradicionales y de nuestra cultura decadente en general». ³⁵

Para Horkheimer la función social de la filosofía es: «...la crítica de lo predominante» que, a través de la dialéctica, permite «*descubrir* las tensiones y oposiciones de términos tenidos como verdaderos por «las organizaciones existentes que inspiran a sus miembros». ³⁶

De las 5 acepciones de patrimonio que ofrece el Diccionario de la Lengua Española, la 4ª, «*patrimonialidad*», ³⁷ concuerda con el concepto asumido en la Teoría. El termino empleado por el Diccionario para referirse al concepto de *patrimonio cultural* es: *patrimonial*, en sus dos acepciones: «(Del lat. Patrimonialis) adj. Perteneciente o relativo al patrimonio. || 2. Perteneciente a alguien por razón de su patria, padre o antepasado.». ³⁸ La Teoría, al hacer explícita la relación patrimonio–pobreza, modifica en su esencia la conceptualización tenida de patrimonio cultural, si se toma en consideración la teoría de Paul Ricoer respecto a la imaginación en el discurso y en la acción, y sus relaciones con la racionalidad, la ideología y la utopía. La siguiente cita de Marx sobre las diferencias entre esencia y existencia, entre el principio y las consecuencias —temas fundamentales en filosofía— confirma la conceptualización que Simón Rodríguez hace de la realidad:

Las diferencias que existen entre esencia y existencia, el principio y la consecuencia... no constituyen dos esferas o dos mundos, uno suprasensible al que pertenece la esencia, y otro sensible al que pertenece la apariencia; estas diferencias provienen del sensible mismo... No tenemos necesidad de traspasar el orden de lo sensible para alcanzar el límite del puro sensible... ³⁹

La transición de la esfera teórica a la esfera práctica de la imaginación, queda superada por la praxis. Ricoer lo comprueba al explicar la función de la metáfora. «...ya sea que se incorpore al proyecto de la acción de un agente individual, o bien que engendre el campo mismo de la acción intersubjetiva» ⁴⁰ y la *metáfora*,

constituyó, como ya se ha indicado, un medio para fundamentar la Teoría, las clases sociales, la lectura política y la orientación de la acción. Paul Ricoer analiza cuatro significaciones del término *imaginación*, presentes en la metáfora, para clarificar el problema que existe entre la distinción de un concepto como *objetivo e ideal* y su representación que es *objetiva y fáctica*. ¿El término *imaginación* designa un fenómeno homogéneo o un conjunto de experiencias debidamente conectadas? Las cuatro significaciones son: 1ª. La imaginación es una evocación arbitraria de cosas ausentes. 2ª. Algo que designa una existencia física propia, retratos, dibujos, diagramas, cuya función es tomar el lugar de. 3ª. Las llamadas imágenes de ficción como los sueños, y las invenciones literarias como el drama y la novela. 4ª. Representaciones que, para un observador externo o en una reflexión posterior, se dirigen a cosas ausentes o inexistentes, pero que, para el sujeto, y en el instante en que está entregado a ellas, hace presente la realidad de su objeto. Los cuatro tipos de *imaginación* pueden identificarse según dos ejes de oposición que en la teoría de Ricoer son: del lado del objeto, el eje de la presencia y de la ausencia; del lado del sujeto, el eje de la conciencia falseada y de la conciencia crítica. Con estas premisas es posible aplicar la teoría de Ricoer al tema de la investigación porque lo *patrimonial* supone, por parte del objeto, la evocación de una cosa ausente; y por parte del sujeto, la capacidad de pasar de una *conciencia ingenua, falseada*, a otra *crítica*, que constituye la diferencia entre lo imaginario y lo real. En este sentido, la teoría de Ricoer se asemeja a lo propuesto por Paulo Freire, cuando expone su método de «toma de conciencia» en *Pedagogía del oprimido*, (1968):

La educación problematizadora se hace, así, esfuerzo permanente a través del cual los hombres van percibiendo, críticamente, cómo *están siendo* en el mundo *en qué* y *cómo* están. Si, de hecho, no es posible entenderlos fuera de sus relaciones dialécticas con el mundo, si estas existen, independientemente de si ellos las perciben o no es independiente de cómo las perciben, es verdadero que su forma de actuar, cualquiera que sea es, en gran parte, en función de la forma cómo se perciben en el mundo.⁴¹

Las nociones de conciencia: *ingenua, sectaria* y *crítica* se encuentra presente en la obra de Simón Rodríguez según las investigaciones realizadas por el autor de la

Tesis: *El Pensamiento Andragógico de Simón Rodríguez*, (1972).⁴² y *El Extraordinario Simón Rodríguez*, (1991).⁴³ En la interpretación del patrimonio, la conciencia ingenua surge a partir de la simplicidad como se interpreta la realidad.

Jürgen Habermas (2007) sostiene el carácter ideológico de la representación científica y tecnológica que se le da a la realidad:

La progresiva *racionalización* de la sociedad depende de la institucionalización del progreso científico y técnico. En la medida en que la ciencia y la técnica penetran en los ámbitos institucionales de la sociedad, transformando de este modo a las instituciones mismas, empieza a demostrarse las viejas legitimaciones. La secularización y el *desencantamiento* de las cosmovisiones con la pérdida que ello implica de su capacidad de orientación de la acción, y de la tradición cultural en su conjunto, son la otra cara de la creciente *racionalidad* de la acción social.⁴⁴

Pero si los llamados valores pierden a la larga su conexión con una satisfacción técnicamente adecuada de necesidades reales; y al revés, con nuevas técnicas, a partir de la transformación de las tramas de intereses pueden surgir nuevos sistemas de valores.⁴⁵

En Venezuela, los supuestos valores patrimoniales del llamado: *Encuentro de dos mundos* —manera de interpretar la Conquista de América con ideología conservadora— se modificó radicalmente al transformarse el 12 de octubre en el *Día de la Resistencia Indígena*. Manera revolucionaria de reconocer ideológicamente el mismo hecho histórico. Sin parcialidad sobre una u otra manera de interpretar un hecho histórico, la pregunta que cuestiona es: ¿Cuáles son las implicaciones para el *patrimonio cultural*? Sorprende la aparición de otros valores que ponen en marcha otro proyecto social y que, de mantenerse en el tiempo, afectará aquello que se interpreta como nuevo en el patrimonio cultural: la resistencia indígena, nuevos actores sociales, nueva trama de intereses, una cosmovisión distinta para las generaciones que dejan de reconocer la existencia de *unos* valores para aceptar *otros*. Queda al descubierto que lo patrimonial no está nunca divorciado de lo ideológico. Ricœur recuerda: «Pareciera que, para curar a la utopía de la locura en la que sin cesar corre el riesgo de hundirse, hubiera que recurrir a la función saludable de la ideología, a su capacidad de dar a una comunidad histórica el equivalente de lo que podríamos

llamar una identidad narrativa».⁴⁶ Para Ricœur, el marco metodológico heurístico establece el sentido de validez de enunciados críticos y se explica en términos de la *autorreflexión* que libera al sujeto de la alienación: «La autorreflexión está determinada por un interés cognitivo emancipatorio. Las ciencias críticamente orientadas lo comparten con la filosofía».⁴⁷ Observación pertinente para el análisis de la siguiente cita que corresponde a los conceptos de *costumbre*, *tradición* y *creencias* en el discurso de Simón Rodríguez. [Se destacan los conceptos pertinentes]

La TRADICIÓN es utilísima en ciencias, y de absoluta necesidad en muchas artes: el único medio de transmitir la expresión en la música, en el baile, en la representación teatral, en la oratoria y en la enseñanza, es la tradición —no hay demostración, no hay signo que supla por los modales— el ademán, el gesto, las inflexiones de la voz. Pero, **en costumbres, la tradición es un gran mal: debería perderse algunas cosas, por no conservar, con ellas, las malas: puesto que con cada hombre que nace, hay que emprender el mismo trabajo.** (T. II. 111)

La opinión de Simón Rodríguez respecto a la *tradición* y a la *costumbre* se vincula a lo que Guy Rocher (1976) clasifica como «tradiciones de intervención histórica» o *sociología de crítica social*:

La sociedad es una realidad moral: invoca unas normas y unos valores; se juzga y se justifica incesantemente a sí misma a la luz de criterios nuevos; se remite a la moralidad para suscitar energías y movilizar recursos. La empresa sociológica se inserta en este contexto ético. [...] A nadie debe sorprender que la investigación sociológica sea objeto de juicios morales.⁴⁸

El discurso de Simón Rodríguez se ubicó como *sociología de análisis crítico* que agrupa a quienes cuestionan diversos aspectos de la sociedad con el propósito más o menos explícito de subrayar sus insuficiencias, sus defectos, sus peligros. Sociología que, al mismo tiempo, propone teorías reformadoras con la intención de denunciar los males que aquejan a la sociedad y propicia reformas para una vida humana y social que se considera superior. La siguiente cita destaca la importancia de la racionalidad en Simón Rodríguez:

...pero en *Colombia*, porque (y no me engaño) para apaciguar un tumulto, los hombres de juicio sacarían el *loco*, así como los tontos sacan a la Copacabana para que llueva o no llueva: la diferencia estaría en el suceso; los primeros

contando con el buen éxito por cálculo, los segundos, atribuyendo efectos que entienden mal a causas que no conocen. (T. II. 504)

Para Blanca Muñoz (2005), *Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura*, el concepto de ideología molesta a quienes tratan de mantener y conservar el orden benefactor. Por este motivo tuvieron tanta aceptación las obras: *El fin de las ideologías*, de Daniel Bell (1960), y *El fin de la historia*, de Francis Fukuyama (1995), teorías propias en el pensamiento político conservador.

Ricœur (2006) en, *Del texto a la acción*, expone y tres conceptos de ideología y el tercero tiene una estrecha vinculación con el concepto de patrimonio:

...partiré de un uso particular de la ideología donde su función de integración es evidente. Se trata de las ceremonias conmemorativas gracias a las cuales una comunidad cualquiera reactualiza en cierto modo los acontecimientos que considera fundacionales de su propia identidad: tenemos entonces allí una estructura simbólica de la memoria social. [...] Entonces, la función de la ideología es de servir de lugar de enlace para memorias colectivas, a fin de que el valor inaugural de los acontecimientos fundadores se transforme en el objeto de la creencia del grupo entero.⁴⁹

El patrimonio cultural, supone un tipo de *conmemoración simbólica* porque entra en juego un *valor cultural*. De esta manera se reafirma la gran duda que motivó la Teoría: ¿Al hablar de patrimonio, de qué memoria colectiva se está hablando? ¿Cuáles son las creencias del grupo social al que se llama *pueblo*?

Ricœur responde:

...poco a poco la ideología se convierte en una clave de lectura artificial y autoritaria no sólo de la manera de vivir el grupo, sino también de su lugar en la historia del mundo. Al transformarse en visión del mundo, la ideología se convierte en un código universal para interpretar todos los acontecimientos del mundo. Poco a poco, la función justificadora contamina la ética, a la religión y hasta a la ciencia.⁵⁰

Pregúntese a la inmensa mayoría de la población que vive en situación de pobreza: ¿Qué reconoce como patrimonio? ¿Que es aquello que considera como parte de su *memoria colectiva*? ¿Qué conserva con relación con sus propias raíces en el acontecimiento fundador? ¿Con qué tipo de identidad de clase social se identifica?

A priori, y como *principio* se obtendrían respuestas opuestas a la definición patrimonial de la UNESCO.

Para Ricoer, en este proceso de identidad toma parte la *utopía* al proyectar la imaginación fuera de lo real:

La utopía es el ejercicio de la imaginación para pensar en *otro modo de ser* de lo social. La utopía es el sueño de otra manera de apropiarse de las cosas y de consumir los bienes, de otra manera de organizar la vida política, de otra manera de vivir la vida religiosa. Entonces, no hay que sorprenderse de que las utopías no hayan dejado de producir proyectos opuestos entre sí, puesto que lo que tienen en común es socavar desde dentro el orden social en todas sus formas.⁵²

D. Escepticismo en el discurso de Simón Rodríguez

Arturo Guevara (1954), biógrafo de Simón Rodríguez, le endilga el calificativo de escéptico propio de la «psicología del tipógrafo» por desempeñar una actividad repetitiva y fastidiosa que, según Guevara, crea una personalidad escéptica. Fantasea sobre la influencia que le causó a Simón Rodríguez desempeñar el oficio de tipógrafo. Distorsiona la personalidad de Simón Rodríguez quien no fue el típico escéptico que impugna la experiencia como conocimiento, sino aquel que intenta captar la verdadera estructura de la sociedad y opta por la duda y la crítica al percibir las contradicciones. Simón Rodríguez no fue escéptico ante la pobreza, la reconoció como dato gnoseológico sobreañadido a la realidad, percibido en su aspecto dialéctico positivo, es decir, aquello que debería impulsar la conciencia popular en busca de reivindicaciones hasta el punto de llegar a la revolución.

El discurso de Simón Rodríguez se calificó de *realismo vital*, precisamente para evitar que se le catalogue dentro del escepticismo. Para explicarlo, nada mejor que recurrir a la teoría de Edmund Husserl (1999), al considerar *el mundo de la vida*. Husserl comprueba la concordancia entre el *realismo vital*, atribuido como calificación al discurso de Simón Rodríguez, y la noción de conciencia como *vivencia intencional*. La nueva significación que Husserl ofrece del término «*epoje*» —utilizado por los filósofos escépticos para expresar una actitud incrédula frente al

problema del conocimiento— posibilita la *reducción fenomenológica*: el hecho de suspender el juicio frente a los contenidos doctrinales de una filosofía en un determinado momento histórico. Se trata de realizar las comprobaciones dentro del marco de esa *suspensión (epojé)* que permite apropiarse de la realidad a partir de la propia realidad.

Husserl:

El mundo de la vida aparece como algo construido a través de las experiencias vividas, pero también como algo en permanente construcción a través de las experiencias por vivir, es la apertura del mundo la que simultáneamente crea sentido por lo ya vivido y por lo todavía no vivido. La *imaginación trascendental* es la conformación de *conceptos sensibles*, es decir, conocimiento.⁵³

En carta a Roberto Ascázubi, desde Latacunga, de fecha 28 de julio de 1845, escribe: [Se subrayan conceptos]

Alquíleseme una habitación independiente, en una casa cualquiera, con tal de que no sea de gente grande: con la baja yo me entiendo. Déseme un peso diario, para mi subsistencia, entretanto que recojo con qué devolver lo que se me haya prestado y al instante parto para Quito. (T. II. 531)

David Ortega Cavero (1985) *Thesaurus, Gran Sopena de Sinónimos y asociación de ideas*, le asigna los siguientes significados al término *escéptico*:

...indiferente, desconfiado, incrédulo, volteriano, dudoso, incierto, receloso, tibio, desilusionado, seco, apático, despechado, frustrado, suspicaz, displicente, desdeñoso, ateo.

Ninguno se aplica a la personalidad de Simón Rodríguez, pero sus biógrafos comparten el diagnóstico de Arturo Guevara (1954), de sus: «locuras», «hipertrofia de la personalidad», «psicopatía constitucional», «psicosis de inestabilidad», «casuística clínica», «desgaritado hasta el fin», «megalomanía y autofilia», «mitomanía», «psiquismo», «dislogias», «perfeccionismo». Simón Rodríguez hace suyas las palabras que dijo de Bolívar:

”Pocos hombres habrá habido,
”que hallan merecido menos el DESPRECIO que yo,
”ni que hallan sentido más la INGRATITUD... (T. I. 312)

Arturo Guevara lo reprocha:

...escritura psicópata, psiquismo de Simón Rodríguez, cuya ortografía, y sintaxis, corren parejas con la disposición gráfica de los renglones, originalísima y caprichosa, que es como se sello característico del personaje en la mayoría de sus páginas Pintiparado en lo gramatical y en lo tipográfico el Maestro! ...lógico es, por fuerza de la técnica, contemplar las normas psiquiátricas concernientes a las dislogias gráficas.⁵⁵

...en la constitución paranoica de Simón Rodríguez tienen origen sus dislogias gráficas, tan manifiestas que al primer golpe de vista sorprende al lector la disposición atípica de las líneas, la desigual longitud de los renglones cortados al azar, y el uso y el abuso de los diferentes tipos de letras, que en un mismo párrafo solía utilizar, indistintamente, desde las mayúsculas hasta los diminutos caracteres llamados perla, alterando con bastardilla, entredós cícero, media línea, negritas, blanco, redondo, y cuantas variedades tipográficas hubo al alcance de su mano. No es menos caprichosa su peculiaridad de utilizar, simultáneamente, admiración e interrogación. (*¿?!*).⁵⁶

G. D. Neri, (1966) en, *Praxis y conocimiento. Marxismo y fenomenología*, postula una interesante interpretación del *escéptico*:

El escepticismo acompaña toda nuestra tradición intelectual desde sus orígenes y constituye en toda *revolución* filosófica un lugar de enfrentamiento decisivo. En el caso de la fenomenología, sin embargo, debe verse algo más que una relación de exclusión mutua con el escepticismo. Es característico de muchas construcciones filosóficas que el enfrentamiento con el escepticismo se realice una vez por todas antes de que el sistema haya podido ser fundamentado; al abrigo, pues, de sus ataques, tales construcciones se desarrollan en un clima del momento escéptico en la fenomenología.⁵⁷

Juan David García Bacca (1981), escribió el único Ensayo sobre los alcances filosóficos de Simón Rodríguez e infiere de la frase: “DESEME MUCHACHOS POBRES” (T. I. 313):

[...] Claro está que Rousseau, Voltaire... debieron influir en él. Pero esa frase “*Déseme, dénseme, dénseme...*” ni pudo salir de Rousseau, de Voltaire. *Dénseme...*” no es una frase; es un insulto, un desafío, inclusive frente a Rousseau, Voltaire.⁵⁸ [Comillas invertidas en el texto]

A García Bacca le llamó la atención las *sentencias*, *refranes* y *metáforas* empleadas por Simón Rodríguez, por «lo extraordinario de su carácter»⁵⁹ al

convertir, *sentencias y metáforas*, en verdaderos *argumentos*. Santo Tomás ofrece una de las mejores definiciones de lo que es argumentar: «*dicitur, quod arguit mentem ad assentiendum alicui*». ⁶⁰ [Se dice del consentimiento mental de alguien al argüir] Para argumentar, lo importante es la persona, el *aliquis*, ante quien se desarrolla el argumento. En el estilo de Simón Rodríguez, la argumentación adquiere la característica del razonamiento lógico–práctico por lo que, con frecuencia, acude a la *metáfora* para probar una afirmación por analogía. El propio Simón Rodríguez razona sobre su estilo y argumentación.

E. El razonamiento en Simón Rodríguez. Metáfora. Argumentación

Al *estilo* de Simón Rodríguez le incumbe un tipo particular de *razonamiento* que implica el concepto renovado y positivo de *retórica*. Según la opinión de Ferrater Mora, es objeto de la retórica: «el estudio de los medios de argumentación que no dependen de la lógica formal y que permiten obtener o aumentar la adhesión de otras personas a las tesis que propone para su asentimiento». ⁶¹ En la retórica, la metáfora es el *Tropo* de más brillo y elegancia. Es una comparación tácita de una idea con otra, en virtud de la relación de semejanza que hay entre ambas. La metáfora forma parte de la teoría de la relevancia del discurso demostrando su función estética: la belleza del lenguaje; su función cognitiva: lograr una interpretación de tipo *heurístico*; Su función persuasiva: imponer opiniones sin demostrarlas, según Charbonnel (1991), un «juicio de valor concentrado». ⁶²

Definir lo metafórico y explicar las similitudes con la realidad, ha producido cientos de teorías. Por su originalidad, se acepta la noción propuesta por Donald Davidson (2001), *De la verdad y de la Interpretación, Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*.

El error fundamental que me propongo atacar es la idea de que la metáfora tiene, además de su sentido o significado literal, otro sentido o significado. Esta idea es común a muchos de quienes han escrito acerca de la metáfora: se le encuentra en las obras de críticos literarios... Pero, si estoy en lo cierto, una metáfora no dice nada fuera de su significado literal... ⁶³

Lo dialéctico y heurístico del discurso de Simón Rodríguez justifica acudir a Davidson por la novedad al explicar el significado de la metáfora.

Lo que distingue a la metáfora no es su significado sino su uso: en esto es como la aserción, la insinuación, la mentira, la promesa o la crítica. Pues la metáfora *dice* sólo lo que tiene a la vista: usualmente una falsedad patente o una verdad absurda. Y esta verdad o falsedad manifiestas no necesitan paráfrasis: su significado está dado en el significado literal de las palabras.⁶⁴

La teoría de Davidson confirma que la metáfora dice lo que tiene a la vista.

Cuando tratamos de decir que *significa* una metáfora, enseguida nos damos cuenta de que lo que queremos mencionar no tiene fin... El teórico que trata de explicar una metáfora apelando a un mensaje oculto, al igual que el crítico que trata de enunciar el mensaje, está así fundamentalmente confundido. Ninguna explicación o enunciado de ese tipo puede aparecer en escena pues tal mensaje no existe».⁶⁵

En Simón Rodríguez, la metáfora adquiere una dimensión insospechada de posibilidades. Al discurso metafórico se le puede aplicar lo que Marx expuso para la categoría de trabajo:

Incluso las categorías más abstractas, a pesar de ser válidas (precisamente por ser abstractas) para todas las épocas, en la creación y vigencia que esa abstracción adquiere, son asimismo producto de relaciones históricas y sólo poseen plena validez para, y en el seno de, esas relaciones.⁶⁶

«*La APOPLEJÍA ESPIRITUAL en que cae toda la Iglesia de Dios, a la simple voz del Pontífice Romano*». (T. II. 226)

Esta es una República de Capuchinos

¿Y con qué se harán las Repúblicas?

¿¡Con Doctores!? ¿¡Con Literatos!? ¿¡Con Escritores!?

Estaba un comisionado Europeo cobrando, hacía tiempo, a varios particulares y al Gobierno (en cierto país de América) y como no le pagasen, decía, Este es un país de capuchinos... todos han hecho votos de pobreza. (T. I. 286)

Pero, ¿Quién es capaz de aseverar donde se encuentra el verdadero sentido interpretativo de una metáfora? Es, en esta coyuntura, donde radica la importancia del lenguaje metafórico que dice lo que dice, y nada más, anulando las elucubraciones del intérprete. Simón Rodríguez:

La Inglaterra es un BARCO VARADO en las costas de Europa
Aquello es para ser visto, i... nada más.
El lugar protege el SISTEMA, en Inglaterra;
fuera de allí, se disolvía. (T. I. 338-339)

Además de su riqueza imaginativa, esta metáfora no aporta más verdad que la propia de la expresión literaria que no esconde ningún *significado oculto*. Simón Rodríguez acompaña sus metáforas con referencias sobre el estado de la sociedad, las «tramas y artimañas» de las reformas sociopolíticas, donde el contexto es revelador. A continuación, Simón Rodríguez desarrolla ampliamente dos ideas: «Las Reformas son *rodeos*, para volver al punto de partida donde debemos desengañarnos» (T. I. 339) y «Para muchas cosas hay Escuelas en Europa, i para muchas cosas en América; en ninguna parte se oye hablar de ESCUELA SOCIAL» (T. I. 341) Ambas ideas conducen a una conclusión: «Cuanta más vieja es la *opinión* que protege un error, más resiste a la evidencia que la condena —el amor propio halla siempre razones para justificarla.. i la mejor es que *el hombre no es infalible* = esta máxima es el sostén de los errores vulgares» (T. I. 339).

Umberto Eco (1990), *Semiótica y Filosofía*:

Tratar de la metáfora entraña como mínimo tratar también (y la lista es incompleta) de: símbolo, ideograma, modelo, arquetipo, sueño, deseo, delirio, rito, mito, magia, creatividad, paradigma, icono, representación; y también, como es obvio: lenguaje, signo, significado, sentido».⁶⁷

Chantal Maillard (1997), *Diccionario de hermenéutica*, complementa la importancia del lenguaje metafórico cuando confirma la validez de la metáfora:

La validez de la metáfora puede determinarse desde uno de estos dos componentes, o desde ambos: la eficacia, que se medirá por la apertura de espacios comprensivos, y el placer estético, que procede del componente lúdico que esta actividad posee».⁶⁸

En la investigación, la racionalidad argumentativa no se interpretó a la manera tradicional de distinguir entre la validez interna —correspondencia entre una observación y la realidad empírica— y la validez externa —comparación entre distintos grupos estudiados—. La investigación cualitativa es reconocida por la *pertinencia* y *consistencia* de la argumentación para fundamentar un proceso de

teorización, consistente en buscar, en los hechos estudiados, los pensamientos, acciones o comportamientos deducibles lógicamente. La *Defensa de Bolívar* es tan completa que en la argumentación abarca lo ético, estético, económico, social, estratégico, histórico, ideológico, militar, religioso. Para argumentar utiliza la hipérbole, la ironía y el sarcasmo:

¿Qué dirían las naciones europeas, cuando lleguen a saber que Bolívar es ZAMBO?! — ¿Qué dirán los rubios de Inglaterra, los de Escocia, los de Francia, y sobre todos los de Andalucía?! — un *Zambo*, mandando *Indios* en el Perú! ... ¡qué impropiedad! — [...] Bolívar y su defensor son ZAMBOS; pero ninguno de los dos es NECIO. (T. II. 290)

Mario Bunge (1976), *La investigación científica*, llama a este proceso *denotación*, porque se produce la unión entre las relaciones de *designación* y de *referencia* en el nivel conceptual de la teoría.⁶⁹ Siguiendo la interpretación de Bunge, el *argumento* asume la relación entre lo designado y lo referente categorizando la naturaleza del raciocinio. Para Habermas esta dialéctica:

...radica en la angostura de los conceptos de acción en que se basan Marx, Max Weber, Horkheimer y Adorno [que] son lo bastante complejos para aprehender, en la acciones sociales, *todos* los aspectos en que puede prender la racionalidad social».⁷⁰

Simón Rodríguez percibió las diferencias entre el desarrollo de las ideas de la Ilustración en Europa, y la realidad americana, absolutamente distinta. Aquí, no tenían cabida los postulados del desarrollo capitalista fundamentados, según Weber, en la ética protestante. Razón por la cual Simón Rodríguez se opuso tercamente a la libertad de cultos por considerarla contraria a la identidad y herencia cultural de Latinoamérica:

La pluralidad de Cultos es incompatible con el estado político y religioso de las Colonias españolas, y con el carácter de sus gentes. El remedio se ha de adaptar al mal; pero no se han de causar males, solo por el gusto de aplicar remedios.

Para ponerse al NIVEL DE LAS NACIONES CULTAS (dicen algunos Americanos) y sobre todo, paraque la INGLATERRA NOS RECONOZCA.... Debemos admitir la Libertad de Cultos.

Error!!!!... *Libertad de conciencia* (querrán decir) El Gobierno Ingles es demasiado ilustrado, para poner semejante condición a su reconocimiento.

[...] por máxima fundamental..... los americanos deben abstenerse de todo procedimiento que pueda *desunirlos*.... DIVERSIDAD DE SENTIMIENTOS RELIGIOSOS, NO ANUNCIAN CONCORDIA □ Respeten los principios de los Estados Unidos, en esta parte, pero no los adopten por ahora. (T. I. 280-282)

En el discurso de Simón Rodríguez, la visión del progreso de la humanidad recibió la influencia del pensamiento de Condorcet:

Lo mismo que las ciencias naturales y físicas sirven al perfeccionamiento de las artes que empleamos para satisfacer nuestras necesidades más simples, ¿no cae igual mente dentro del orden necesario de la naturaleza el que el progreso de las ciencias morales y políticas ejerza la misma acción sobre los motivos que dirigen nuestro entendimiento y nuestras acciones?⁷¹

Habermas enjuicia el tradicionalismo cultural del patrimonio:

Mas, por otro lado, de la filosofía moderna [...] se identifica equívocamente con la ciencia y se salva transitoriamente en ella, de desgaja un ***saber vuelto hacia el patrimonio cultural***. Su justificación consiste, primeramente, en proseguir tradiciones. La dificultad del tradicionalismo de la cultura consiste en que tiene que ocultar sus propios fundamentos; pues sólo necesita de ese tipo de evocación aquellas tradiciones que han perdido el aval de las buenas razones. Todo tradicionalismo lleva la marca de un *neotradicionalismo*.⁷²

Habermas expone las diferencias entre las concepciones europeas de patrimonio y la realidad que Simón Rodríguez percibió:

Una teoría de la sociedad que no excluya a priori esa posibilidad de desaprender, tiene que comportarse críticamente también contra la precomprensión que recibe de su propio entorno social, es decir, tiene que permanecer abierta a la autocrítica.⁷³

Simón Rodríguez: [Se subrayan conceptos importantes]

Porque la POLÍTICA, aunque vulgarmente se tome por ciencia encumbrada ó recóndita, en substancia no es otra cosa, que una teoría general compuesta de las teorías que reglan los procederes de la ECONOMÍA. Se cree *encumbrada* porque sólo la Alta Clase entiende de ella — y recóndita, porque el modo de obrar de los Reyes, a favor de sus intereses... no es *franco*. (T. II. 396)

Marx lo explica:

...ni las relaciones jurídicas ni las formas políticas pueden ser comprendidas ni partiendo de si mismas, ni partiendo del presunto desarrollo universal del espíritu humano, sino que tiene sus raíces en las relaciones materiales de la vida, la totalidad de las cuales reúne Hegel, siguiendo el ejemplo franceses y los ingleses del siglo XVIII, bajo la denominación de *sociedad burguesa*.⁷⁴

Simón Rodríguez:

El bien común es ECONÓMICO: y no hay más que un *bien común*. Es *teoría de la Economía la POLÍTICA*, porque los hombres no se dejan gobernar sino por sus intereses, y entre estos el principal es el de su subsistencia. (T. II. 396)

Para facilitar la interpretación de las citas, la definición de *racionalidad* de Habermas se consideró la más precisa y oportuna:

Racionalización significa en primer lugar la ampliación de los ámbitos sociales que quedan sometidos a los criterios de la decisión racional. Paralelamente a esto corre, en segundo lugar, la industrialización del trabajo social, con la consecuencia de que los criterios de la acción institucional penetran también en otros ámbitos de la vida...⁷⁵

Paul Ricoer (2006), *Del texto a la acción*, se pregunta: «¿...que constituye la referencia cuando el discurso se convierte en texto?»⁷⁶ En la investigación, las citas se relacionan con la hipótesis planteada por Ricoer: «La escritura es una realidad comparable con el habla, paralela al habla, una realización que toma su lugar y que de alguna manera la intercepta. [...] La liberación de la escritura que la pone en el lugar del habla es el acto de nacimiento del texto».⁷⁷

Para Teo A. van Dijk, *El discurso como interacción*, las citas actúan en función del contexto:

Los participantes humanos parecen ser elementos cruciales del contexto, y también lo son algunos de sus roles de acción, tales como el ser hablantes o receptores de actos verbales. Podemos definir el contexto como la estructura de aquellas propiedades de la situación social que son sistemáticamente (es decir, no casualmente) *relevantes* para el discurso..⁷⁸

Las citas constituyen parte del análisis crítico del discurso. Lo propone John R. Searle (1997), *La construcción de la realidad social*:

...un hecho institucional no puede existir aislado, sólo en un conjunto de relaciones sistemáticas con otros hechos. [...] Por lo demás, con independencia a los requisitos lógicos de interrelación entre los hechos sociales, resulta que en cualquier situación real de la vida uno va a encontrarse en medio de un complejo de realidades institucionales interimbricadas.⁷⁹

Habermas utiliza el concepto de *autoescenificación* para explicar cómo se produce: «la estilización de la propias vivencias hecha con vistas a los espectadores. Este modelo dramático de acción sirve principalmente a las descripciones de orientación fenomenológica de la acción».⁸⁰ Referenciar datos de la fuente, es una costumbre muy reciente. Desde la antigüedad, los testimonios se sostenían sólo por la autoridad de la fuente. Simón Rodríguez alude a destacadas personalidades tanto de la antigüedad cuanto de la modernidad y se repiten los nombres de Washington, Napoleón, Riva Agüero. Por supuesto, el referente principal es Simón Bolívar. Se aprecia que la persona mencionada está relacionada a un contexto: La Revolución Francesa: Rousseau, Robespierre, los abates Gerad y Sieyes, Mignet, Voltarire; el inventor de la vacuna: Jenner, lo que le dio la posibilidad de disertar sobre los problemas sociales; las tendencias filosóficas: Tácito, Bacon, Cammani; la teoría económicas: Adán Smith; momentos claves en la historia: la creación del concepto de ideología de Destutt de Tracy y de Utopía de Tomas Moro; el espíritu crítico del beneditino español Benito Jerónimo Feijóo, autor del Teatro crítico universal; la expulsión de los Jesuitas y la supresión de la Compañía de Jesús por Clemente XIV; la Independencia de los Estados Unidos y las grandes diferencias con América del Sur. La intervención de los Estados Unidos en México y la actuación de los personajes de países donde vivió. Bertran Russell (1968), *El conocimiento humano*, analiza la relación tiempo–experiencia:

Existen dos fuentes de nuestra creencia en el tiempo: la primera es la percepción del cambio dentro de un espacioso presente; la otra es la memoria. [...] La relación de “presente”, o de “más pronto o más tarde, es un elemento en la experiencia de percibir un cambio, y también en la experiencia de recordarlo. [...] Pero un presente espacioso es una parte pequeñísima de un hombre, y para más largos períodos de tiempo dentro de nuestra propia experiencia nos apoyamos en la memoria.⁸¹

Para Russell, al citar: se *despersonaliza* la propia opinión y se sitúa el discurso en un contexto distinto:

Todo depende del principio de que *algún* peso ha de ser considerado a cada pieza testifical, porque es sólo en virtud de ese principio como un número de testimonios concordantes se considera que dan una probabilidad elevada. Las percepciones particulares son la base de todo nuestro conocimiento, y no existe ningún método por el que podamos comenzar con datos que sean propiedad pública de muchos observadores.⁸²

F. Concepto de patrimonio en el discurso de Simón Rodríguez

Simón Rodríguez no accedió al concepto de patrimonio que se comenzaba a divulgar en Europa. El momento histórico era diferente. En la actualidad, el *campo epistemológico*, permite una mayor inteligibilidad del discurso en sus rupturas y discontinuidades. Para la ideación del concepto de patrimonio es pertinente el planteamiento de Michel Foucault, *La arqueología del saber*, respecto a los *saberes* que nacen con la Modernidad: ¿Dónde aparecen? ¿Cuáles son sus circunstancias? ¿Qué es aquello que *filtra* ese saber para que llegue en determinado momento y en determinadas circunstancias? De allí deduce tres reglas para definir un *discurso*: La primera, de espacio temporal: ¿Dónde? ¿Cuál lugar? ¿En qué tiempo? La segunda, respecto al tema: ¿De qué se habla? La tercera, del sujeto: ¿Quién habla? De estas reglas, Foucault colige la noción de *enunciado*, porque *los objetos de conocimiento se definen por las condiciones históricas en las que surgen*. La investigación permite puntualizar las respuestas a las preguntas de Foucault:

¿Dónde? ¿Cuándo? El escenario de Simón Rodríguez es América en un tiempo de profundas contradicciones: la etapa de la postindependencia. Según Simón Rodríguez: «los PRESIDENTES, que, en las Repúblicas son los REYES» (T. II. 172) «En Europa, Democracia monárquica o Monarquía democrática. En América, República aristocrática o Aristocracia republicana. (T. I. 367)

¿De qué se habla? El tema por excelencia es la *identidad americana* que exige una *EDUCACIÓN SOCIAL*:

El interés general está clamando por una *Reforma* y... la América está llamada por las circunstancias a emprenderla. Atrevida paradoja parecerá... no importa, los acontecimientos irán demostrando que es una verdad muy obvia: La América no debe imitar servilmente sino se Original» (T. II. 110)

En Simón Rodríguez la *identidad americana* es lo paradigmático de Foucault:

...y todavía tiene la América la desventaja de vivir aun bajo el régimen colonial, y de fundar, *en gran parte*, sus instituciones en la diferencia de colores y en la sucesión de las razas. Así es, que los Americanos han pasado, *como en sueños*, del ESTUPOR de la esclavitud, al DELIRIO Republicano. (T. II. 322-323)

La *ideación* del concepto de patrimonio, como se entiende actualmente, tuvo su génesis en la Revolución Francesa cuando el Estado confiscó los bienes de la Iglesia, de la monarquía y de la aristocracia, lo que convirtió al Louvre en el primer museo nacional de Europa. El concepto moderno de patrimonio incluyó dos ideas unidas a los hechos patrimoniales: el reconocimiento del *carácter público* de los bienes culturales y la idea de *conservación* que se institucionalizó en Francia en 1791, cuando se reconoció la necesidad de mantener la belleza estética y el interés pedagógico para la supervivencia de las obras artísticas del pasado. Pero, después de la Revolución Francesa, lo patrimonial quedó reducido a élites, excluyendo al *pueblo* del goce de los bienes culturales.

¿*Quién habla?* Simón Rodríguez, la persona que con un nuevo enfoque del concepto de *identidad* explicó la realidad en los términos enunciados por Teun A. van Dijk (2006):

En lugar de macroenfoques, más globales, de las ideologías en términos de sistemas de creencias, hegemonía o formaciones sociales, este enfoque explica las estructuras, los usos cotidianos, las funciones cognitivas y sociales, la adquisición y modificación de las ideología dentro de un contexto social más amplio.⁸³

Al plantearse la ideación del concepto de *patrimonio*, surge la misma pregunta que van Dijk se hace respecto a las ideologías:

Relacionada con la cuestión si las ideologías son los sistemas conocidos por los *ideólogos* u otras élites, o son también (totalmente) compartidas por la población en general, está la cuestión del desarrollo y la influencia. O sea, es

importante investigar no sólo de donde vienen las creencias ideológicas, sino también cómo se comparten y comunican. [...] Pero para que ese conjunto de “ideas” sea una ideología dentro del marco de mi definición, esencialmente debe ser compartida socialmente.⁸⁴

El *contexto*, analizado e interpretado según Teun van Dijk es: «el conjunto de todas las propiedades de una situación social que son posiblemente pertinentes para la producción, estructuras, interpretación y funciones del texto».⁸⁵ Las identidades en América Latina se iniciaron desconectadas de su contexto y renunciando a tres siglos de patrimonio. Absolutamente nada se consideró positivo por lo que la identidad nació huérfana de un constructo social y con una representación mental colocada al límite máximo de todo lo que supone *reconocimiento y memoria fundante*. André Beaufre sostiene que en estos momentos históricos:

...no queda más que soportar el acontecimiento y adaptarse a él lo mejor posible, actuando. Pero cuando se estudia la génesis del acontecimiento, se percibe, en general, muy claramente las conjunciones que han producido esa fatalidad y, en consecuencia, los momentos en los que una acción apropiada hubiera podido modificar el curso de las cosas.⁸⁶

Miguel Rojas Mix (2000), *América en la concepción ilustrada de la historia*, ubica como elementos de la Independencia latinoamericana, la expulsión de los jesuitas de todos los dominios de Carlos III:

El sentimiento de injusticia y el dolor que sintieron los jesuitas al ser disuelta la Compañía, hizo nacer en ellos un fuerte sentimiento crítico hacia la Roma Papal, a la vez que el exilio europeo encendió su pasión americana. En Europa les resultó insoportable la imagen de América que allí circulaba. Como americanos se les miraba a través de una serie de tópicos desvalorizantes. [...] Una imagen tan lacerante encendió en los jesuitas un apasionado sentimiento de identidad, que los impulsó a defender la tierra y su cultura y a refutar el sentido de estereotipos que irritaba la piel de todos.⁸⁷

El exjesuita peruano, Pablo Viscardo y Guzmán, (1748–1798) se reconoce como el primer americano en justificar la Independencia de las colonias españolas en razón de sus *identidades*. La *Carta dirigida a los españoles americanos*, escrita en 1791, fue divulgada ampliamente por Francisco de Miranda. En una nota colocada por Miranda a la traducción, menciona los nombres de 313 exjesuitas expulsados de

América, identificándolos según su «país de origen» y a continuación: «En el año 1786 existían en Italia mas de 3000 jesuitas restos de aquellos 5000 desventurados, que no tenían por toda renta sino la pensión de dos *paoli* por día, apenas bastaba para alimentar a un criado».⁸⁸ En el texto de la *Carta* se proclama el derecho a la rebelión y se llama a la unión de criollos, mestizos, indios y negros contra el gobierno español. El Tribunal de la Inquisición declaró que la carta era uno de los escritos más mortíferos, libertinos e incendiarios y los jueces–censores consideraron que era injuriosa a la religión, al Estado, a los reyes y al Papa. La Carta de Viscardo se consideró tan revolucionaria que: «...si el Tribunal no aplica todo su rigor para sofocarla, pereceremos».⁸⁹

El razonamiento para articular la pobreza con los hechos empíricos de la identidad y patrimonio, obedece a dos posibilidades excluyentes de la lógica: Una, la *relaciones de implicación*: ¿Qué sucede cuando se asume que la pobreza identifica una cultura que orienta la acción educativa y crea diferente visión histórica del patrimonio? Otra, las *relaciones de articulación*: ¿Cómo suceden los cambios según los conceptos de identidad y patrimonio, no ya como hechos empíricos sino como valores culturales objetivos? Simón Rodríguez tuvo un claro conocimiento de la *identidad* como lo inédito, original y creativo de la historia. La relación *articulación–desarticulación* ubica como contexto, el *Siglo de las luces*: culto a la razón, secularización, posibilidad del progreso indefinido, rompimiento con el pasado histórico. Ernst Cassirer (1972) entiende la Ilustración como un proceso cultural europeo:

Aunque coincidamos sistemática y objetivamente con determinadas grandes metas de la filosofía *ilustrada*, la palabra *razón* ha perdido para nosotros su simplicidad y su significación unívoca. Apenas si podemos emplearla sin que visualicemos vivamente su *historia*, y constantemente nos estemos dando cuenta de cuál fuerte ha sido el *cambio de significado* que ha experimentado en el curso de esta historia.⁹⁰

Con esta precisión es factible acercarse al *cambio de significado* que experimentó la racionalidad del patrimonio cuando llegó a América la Filosofía Ilustrada. En el Pódromo de *Sociedades Americanas*, expone a quienes está dirigida la obra:

SE DIRIGE

A los que entran en una sociedad que no conocen, a los que necesitan formar costumbre de otra especie, para vivir bajo un Gobierno diferente del que tenían sus padres. La generación que pasa debe leer esta obra para criticarla. La que empieza su carrera, debe hacerse cargo del plan para ejecutarlo en calidad de ensayo. (T. I. 268)

En *Luces y virtudes sociales*: «Esta obra es para instruir al pueblo» (T. II. 73) y se defiende de la objeción: «el Pueblo no la entiende: porque ni las ideas ni la expresión están a su alcance» (T. II. 73) La lectura de Jovellanos: *Plan para la educación de la nobleza*, influenció a Simón Rodríguez para aceptar este modelo educativo producto de la Ilustración, pero transferido a una situación contraria: no a la nobleza sino al mundo de la pobreza por lo que no aceptó el método lancasteriano. Joseph Lancaster (1778–1838) llegó a Caracas el mes de mayo de 1824 y salió en abril de 1827, después del total fracaso personal y de su método. Simón Bolívar lo contrató mediante una letra de cambio por 20.000 pesos girados a Londres a cargo del Gobierno del Perú. Edgar Vaughan, (1989), *Joseph Lancaster en Caracas*, analiza el «paradigmático caso Lancaster» pero no es objetivo al analizar la negativa de Simón Rodríguez en aceptar el método educativo propuesto por Lancaster.

ENSEÑANZA MUTUA

es un disparate

Lancaster la inventó, para hacer aprender la Biblia DE MEMORIA. Los discípulos van a la Escuela ... a APRENDER; ... no a ENSEÑAR!

ni a AYUDAR a ENSEÑAR

Dar GRITOS i hacer RINGORRANGOS

NO ES APRENDER A leer ni a ESCRIBIR.

Mandar recitar, de memoria, lo que NO SE ENTIENDE,

es hacer PAPAGALLOS, para que... por LA VIDA!... sean CHARLATANES

No se ha de permitir, a los Maestros de Escuela Lancasterianas, que alteren con adornos de CAPRICHOS, los Signos de Conversación de que se sirven

MILLONES de Personas. (T. II. 25)

Establecer, en las capitales, las ESCUELAS DE VAPOR inventadas por Lancaster, a imitación de las SOPAS A LA RUMPORT establecidas en los hospicios. Con pocos maestros y algunos principios vagos, se instruyen muchachos a millares, casi de balde, y salen sabiendo mucho, así como con algunas marmitas de Papin y algunos huesos, engordan a millares de pobres, sin comer carne. (T. II. 186)

El método lancasteriano consistía en aprovechar a los alumnos más aventajados para realizar labores docentes con lo que se reducía el número de maestros y la enseñanza se culminaba en menor tiempo. Simón Rodríguez lo calificó como ESCUELAS DE VAPOR y de SOPAS A LA RUMPORT refiriéndose a lo apresurado del tiempo de enseñanza y a un caldo sin sustancia alimentaria que se repartía a los pobres en Londres. Otras de las críticas:

Los clérigos i los abogados viejos se apoderaron de Sucre, le hicieron echar a la calle más de 2 mil niños, que yo tenía matriculados y cerca de 1.000 recogidos. Pretendieron ponerme bajo las órdenes [de los Prefectos, a] enseñar a leer i gritar la Biblia, según Landcáster (*sic*) Aplicaron el dinero a fundar Casas de Misericordia, Recovas, Institutos de Caligrafía para el Bello Sexo, etc., (T. II. 533)

Edgar Vaughan (1989), *Joseph Lancaster en Caracas*, razona el fracaso personal de Lancaster y de su propuesta educativa, sin considerar los argumentos formulados por Simón Rodríguez siendo los principales: la educación impartida en las escuelas lancasterianas atentaba contra la *identidad* nacional; contra la acción liberadora de la *educación social* y especialmente contra la integridad del *patrimonio*.

La situación económica de Lancaster empeoró al punto que los comerciantes le retiraron el crédito y lo amenazaron con llevarlo ante los tribunales. Edgar Vaughan reseña: «El Intendente Mendoza describía la improductividad de los 32 meses de residencia de Lancaster, durante los cuales no había adiestrado ni a un solo maestro en su sistema, y le decía que sus cuentas con la Tesorería habían sido zanjadas».⁹¹ Vaughan redactó la reseña sobre Lancaster en el *Diccionario de Historia de Venezuela* de la Fundación Polar con el siguiente dato: «...tan decepcionado se encontraba el Libertador que tuvo que informarse con el cónsul Porter de si el tal Lancaster no era un impostor».⁹² El juicio de Edgar Vaughan no responde a la verdad cuando afirma: «Lancaster le falló a Bolívar, igual que Simón Rodríguez, como veremos, aumentándole la secuencia de desilusiones y reveses que cumpliría todos los otros deseos del Libertador»⁹³ El caso de Simón Rodríguez fue muy distinto y consistió en la interrupción de su proyecto educativo de Chuquisaca por la incomprensión de Sucre ante un tipo de educación popular y liberadora.

La caracterización de la pobreza se asumió como algo estructural en el sentido que Ferrater Mora (2001) le atribuye al concepto de *estructura*:

En la idea de estructura, como conexión significativa, desempeña un papel fundamental el elemento temporal y, a la postre, histórico. *Subjetivamente* las vivencias estructurales aparecen como vivencias, *objetivamente* aparecen como formas del espíritu. Las estructuras como conexiones significativas, no pueden ser propiamente explicadas, en vez de explicación hay descripción y comprensión.⁹⁴

La *dialéctica negativa* explica la pobreza frente al concepto de *riqueza*, lo que clarifica su significado de *estructura fundante del patrimonio*. Evon Vogt (1969) ofrece una síntesis del problema de las estructuras:

Nuestro problema consiste en describir, conceptualizar y explicar un conjunto de procesos que tienen lugar con distinta rapidez, se mueven en distintas direcciones y son impulsados y sostenidos por complejas interacciones de variables tecnológico-ambientales, sociales, culturales y psicológicas. Una vez comprendido el proceso, las estructuras que se manifiestan en determinados momentos surgen con mucha mayor claridad.⁹⁵

En la Tesis el concepto de *estructura* se consideró relacionado al conjunto de la realidad social que, como *acontecimiento*, se materializa en la *pobreza* que implica un contexto para su ubicación histórica, donde la noción de estructura debe su interés epistemológico a rasgos específicos del discurso.

La siguiente cita compendia la razón del Capítulo: Racionalidad y Patrimonio.

Hay aurora para el campesino que el crepúsculo despierta y para el amo poltrón que duerme a puerta cerrada, amanecerá a mediodía. (T. II. 176)

Simón Rodríguez cuestionó la justicia de un *sistema* que diferenciaba el *tiempo de trabajo* para el campesino obligado a sudar de sol a sol, y el tiempo del «amo poltrón» que duerme hasta el mediodía creando una imagen próxima al pensamiento de Carlos Marx cuando afirma:

La prolongación de la jornada laboral más allá del punto en que el obrero habría producido tan sólo un equivalente por el valor de su fuerza de trabajo, y la apropiación de este plus trabajo por el capital; esto es la producción de la plusvalía absoluta. La misma constituye la base general del sistema capitalista y el punto de partida de la producción de la plusvalía relativa. En

esta producción la jornada laboral está dividida de antemano en dos partes: el trabajo necesario y el *plustrabajo*.⁹⁶

De la cita se desprende: «Para el obrero, el tiempo libre es el tiempo de no trabajo» porque la libre ocupación del tiempo estaba reservada exclusivamente a los dueños del capital con lo que se expresa la idea del *plustrabajo*. La comparación entre el campesino y el amo, tiene un valor extralingüístico. La sentencia narra todo lo que conlleva la *pobreza* como *acontecimiento*, producido y vivido por una clase social frente a las ventajas del dueño y patrón perteneciente a otra. Se constituye el *horizonte de sentido estructural* de la historia y del patrimonio. El contenido de la narración, como impacto, no aflora sino después que Marx hiciera el llamado revolucionario: «¡Proletarios del mundo, únanse!» En la imagen del campesino y del amo están representadas las fuerzas productivas y las relaciones de producción que condicionan y originan el acontecer social. El campesino actúa con una *falsa conciencia*, según Marx, o *conciencia ingenua*, según Paulo Freire, inconsciente de su comportamiento servil ante la realidad del trabajo alienado, guiado por dos estructuras que constituyen *instituciones verdaderas* de la realidad: el capital y la pobreza. *Estructuras* que, desde el punto de vista hermenéutico, están inscritas en lo cotidiano ofreciendo dos tipos de lecturas dialécticas: una, revolucionaria que promovería la rebeldía campesina; otra, a favor del *estatus*, y que justificaría el derecho del patrón de levantarse cuando le da la gana por ser dueño de su tiempo. De esta manera, el hecho ofrece distintas valoraciones que pueden ir desde la justificadora, hasta las posiciones contestatarias, libertarias y revolucionarias.

El dato de la pobreza que *aliena* y del capital que *subyuga*, es atemporal y se da mientras no se superen las *condiciones objetivas de la realidad*. En consecuencia, la pregunta es: ¿Qué herencia deja el campesino «que el crepúsculo despierta»? ¿Qué herencia deja «el amo poltrón que duerme a puerta cerrada hasta el mediodía»? ¿Cuáles son los *patrimonios culturales* que recibieron las generaciones posteriores de uno y de otro?

Víctor Raúl Haya de la Torre pensó en la dimensión de una nueva civilización para *Indoamérica* al afirmar: «...la emancipación mental indoamericana de los

moldes y dictados europeos».⁹⁷ Haya de la Torre intentó construir una ideología política autóctona *indoamericana* que consistiría en pensar los fenómenos políticos de *Indoamérica* y desde *Indoamérica*:

Espacio histórico no es, pues, únicamente, la influencia de la Geografía sino la constante *relación telúrica* del hombre y su tierra, su paisaje, su tradición, sus parentescos étnicos, su arte y sus muertos. En suma, todo aquello que nos suelda y atrae consciente y funcionalmente a una determinada región.⁹⁸

Al igual que Haya de la Torre, José Vasconcelos Calderón (1958), promovió la unidad continental y sostuvo que América Latina era *La raza cósmica*.

Tenemos el deber de formular las bases de una nueva civilización; y por eso mismo es menester que tengamos presente que las civilizaciones no se repiten ni en la forma ni en el fondo. La teoría de la superioridad étnica ha sido simplemente un recurso de combate común a todos los pueblos batalladores; pero la batalla que nosotros debemos de librar es tan importante que no admite ningún ardid falso. [...] ya nadie puede contener la fusión de las gentes, la aparición de la quinta era del mundo, la era de la universalidad y el sentimiento cósmico.⁹⁹

Tras reconocer las contradicciones, Simón Rodríguez discierne los acontecimientos: algunos, como su Escuela Social, no tendrá lugar jamás y otros provocarán consecuencias muy diferentes como la pérdida de sentido de la lucha por la Independencia y la posterior disgregación de las naciones. Son duras las expresiones que utilizó para patentizar la dramática situación:

La farsa de los tres poderes, es tan sosa, tan sin gracia, que ni la burla merece: es una parodia de las constitución inglesa, i un mal remedo de la modificación que han hecho los Estados Unidos. (T. II. 529)

Simón Rodríguez afirmó: «La propiedad de las verdaderas luces es progresar lentamente. La aparición no es repentina sino para el que no observe el HORIZONTE SOCIAL». (T. II. 176) La definición de *horizonte* dice: «Una línea imaginaria que separa el cielo de la tierra y que se aleja cuando uno se acerca». El horizonte es la *utopía* presente en el discurso de Simón Rodríguez. La fuerza de la *utopía* determina la marcha histórica definida como *la inquietud existencial por el porvenir*. Surge la pregunta: ¿Cuál es el horizonte que se le abre al patrimonio cultural en

Latinoamérica? La respuesta, acorde con los postulados de la Teoría: la lucha por la *racionalidad* a partir de la *toma de conciencia* de la clase social definida por Simón Rodríguez como *la ínfima clase*: «*Hay aurora para el campesino que el crepúsculo despierta...*»

Corolario

Simón Rodríguez se refiere a la tradición con una connotación negativa. [Se destacan conceptos]

Pero, en costumbres, la **tradición** es un gran mal: deberían perderse algunas cosas buenas, por, no conservar, con ellas, las malas; puesto que con cada hombre que nace, hay que emprender el mismo trabajo (T. II. 112)

Lo 3ro es ser cada individuo del pueblo un VINCULO de los **errores cometidos por la tradición** y CREERSE ÓRGANO del orden Público. (T. II. 423)

Cada hombre es vínculo de la **tradición**, si la da como la recibe. Y es instrumento y es concordia o discordia, si se sirve de la **tradición** para ordenar o desordenar las costumbres. (II. 424)

...no hai lei, no hai rescripto, no hai potestad que anule la **tradición** que los viejos son los autores de todos los enredos que llenan los archivos (T. I. 315)

La Filosofía del Patrimonio —como pensamiento *dialéctico*— conlleva el paso del patrimonio abstracto del pasado, a su significación como patrimonio concreto del presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrés-Gallego, J. (1991. 361) Historia General de la gente poco importante. América y Europa hacia 1789. GREDOS. Madrid.
- Bell, D. (1964) El fin de las ideologías. TECNOS. Madrid.
- Bobbio y Matteucci (1985) Diccionario de Política. SIGLO XXI. México.
- Ellacuría, I. (1991) Filosofía de la realidad histórica. TROTТА. Madrid.
- Foucault, M. (2001) Estética, ética y hermenéutica. PAIDOS. Barcelona
- _____ (1995) El orden del discurso. TUSQUETS. Barcelona.
- _____ (2009) La arqueología del saber. SIGLO XXI. México.
- _____ (2002) Las palabras y las cosas. SIGLO XXI. Buenos Aires.
- _____ (2001) Más allá del estructuralismo y la hermenéutica, NUEVA VISION. Buenos Aires.
- Fukuyama, F. (1995) El fin de la Historia y el último hombre. PLANETA. Madrid.
- Haya de la Torre, V. R. (1988) Espacio-Tiempo histórico, Obras Completas, T. VI, pp. 407-421. CULTURA HISPÁNICA. Madrid.
- Habermas, J. (1986) Problemas de legitimación en el capitalismo tardío. AMORROUTU. Buenos Aires.
- _____ (1989) El discurso filosófico de la Modernidad. TAURUS. Madrid.
- _____ (2003) Teoría de la Acción Comunicativa II: Teoría de la racionalidad y contexto histórico. Rechazo a toda pretensión fundamentalista. TAURUS. Madrid.
- Heidegger, M. (2003) Ser y Tiempo. TROTТА. Madrid.
- Heller, A. (2007) Sociología de la vida cotidiana. PENÍNSULA. Barcelona.
- Kosik, K. (1976) Dialéctica de lo concreto. GRIJALBO. México.
- Lefebvre, H. (1969) Sociología de Marx. PENÍNSULA. Barcelona.
- _____ (1970) Lógica formal. Lógica Dialéctica. SIGLO XXI. México.
- Lo Cascio, V. (1998) Gramática de la argumentación. ALIANZA UNIVERSITARIA. Madrid.
- Lukacs, G. (2007) Marx, ontología del ser social. AKAL. Madrid.
- Mainnheim, K. (1987) Ideología y utopía. F.C.E. México
- Marcuse, H. (1970) La sociedad opresora. Ed. TIEMPO NUEVO. Caracas.
- Marx, K. Engels, F. Manifiesto del partido comunista. Ed. LONGSELLER. Buenos Aires.
- Mil, J. S. (1984) El utilitarismo. ALIANZA. Madrid.
- Ortega C, D. (1985) Thesaurus, Gran Sopena de Sinónimos y asociación de ideas. Ed. RAMÓN SOPENA. Barcelona.
- Pagès, P. (1985) Introducción a la historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos. BARCANOVA. Barcelona.
- Popper, K. (1984) La Sociedad Abierta y sus Enemigos, ORBIS. Barcelona.
- Searle, J. R. (2004) La construcción de la realidad social. PAIDOS. Barcelona.
- Smith, A. (2002) La Riqueza de las Naciones. ALIANZA EDITORIAL. Madrid.
- Vattino, G. (1990) La sociedad transparente. PAIDOS. Barcelona.
- _____ (1996) Creer que se cree. GEDISA. Barcelona.
- Zemelman, H. (1992) Los horizontes de la razón. II. Historia y necesidad de utopía. ANTHROPOS. México.

REFERENCIAS

- ¹ Lefebvre, H. (1985. 278) Lógica formal y lógica dialéctica. SIGLO XXI, México.
- ² Hobes, T. (1995. 19) Leviatán. ALIANZA. Madrid.
- ³ Muñoz, B. (2005. 101) Modelos Culturales. ANTHROPOS. Barcelona.
- ⁴ Rousseau, J.J. (1979) Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los seres humanos. LOSADA. Buenos Aires.
- ⁵ Rousseau, J. J. (1978. 45) El Contrato Social. LOSADA. Buenos Aires.
- ⁶ Egleton, F. (2006) La Estética como ideología. TROTTA. Madrid.
- ⁷ Kant, E. (2008) Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime. ALIANZA. Buenos Aires. [Original 1764]
- ⁸ Marx, K. (1959. 503) Ideología Alemana. (en colaboración con Engels) PUEBLOS UNIDOS. Montevideo.
- ⁹ Bravo, M. (1985. 1332) Proletariado. En. Bobbio Norberto Matteuci Nicola. Diccionario de Política. SIGLO XXI. Madrid.
- ¹⁰ André Roig, A. (2000) El pensamiento social y político iberoamericano. TROTTA. Madrid.
- ¹¹ Adorno, Th.W. Dialéctica negativa. [Selección del texto en: Clase Nueva: La industria cultural. Sábado, 04 de septiembre de 2010. Disponible: <http://codigosbinarios.blogspot.com/feeds/posts/default?orderby=updated>
- ¹² Habermas, J. (2003. 564) Teoría de la acción comunicativa II. TAURUS. Madrid.
- ¹³ ut supra p. 569
- ¹⁴ Kosik, K. (1976. 92) Dialéctica de lo concreto. Teoría y praxis. GRIJALBO. México.
- ¹⁵ Heller Á. (1994-283) Sociología de la vida cotidiana. PENÍNSULA. Barcelona.
- ¹⁶ León, E. (1999. 21) Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana. ANTHROPOS. Barcelona.
- ¹⁷ ut supra p. 25
- ¹⁸ Freud, S. (1999) El malestar de la cultura. CÍRCULO DE LECTORES. Barcelona.
- ¹⁹ Desroche, H. (1976. 21) Sociología de la esperanza. HERDER. Barcelona.
- ²¹ Durkheim, E. (1968. 4) Les règles de la méthode sociologique. PUF. París. [Original 1895]
- ²² ut supra. p. 5
- ²³ Parsons, T. (1937. 285) Las estructuras de la acción social. SUHRKAMP. Frankfurt.
- ²⁴ Heller, Á. ob. cit. pp. 28-29 [Cita 15]
- ²⁵ Piaget, J. (1965. 30) Études sociologique. DROZ. Ginebra.
- ²⁶ Rocher, G. (1976. 301) Introducción a la sociología general. HERDER. Barcelona.
- ²⁷ Marx, K. (1844. 82) Oekonomisch-Philosophische Manuskripte. Mega, I, iii. [En: Calvez Jean-Yves. (1958. 220) El pensamiento de Carlos Marx. TAURUS. Madrid.
- ²⁸ ut supra, Manuskripte p. 85. Calvez, p. 223.
- ²⁹ Marx, K. (1968-85) El Capital. ANTHROPOS. Madrid.
- ³⁰ *ibiden*.
- ³¹ Guichard, J. (1975-352) El marxismo Teoría y práctica de la revolución. DESCLÉE DE BROUWER. Bilbao. España. [Cita de Marx: ut supra]
- ³² Calvez, J.Y. (1956. 335) La pensée de Kart Marx. ed. DU SEUIL. París.
- ³³ Marx, Carlos. [Edición de Costes: Kart Marx devant les jurés de Cologne] Citado por: Guichard, Jean, Ob. cit. p. 97. [Cita 31]
- ³⁴ Ricœur, P. (2006. 197) Del texto a la acción. F.C.E. México.
- ³⁵ Ferretar Mora, J. (2001. 3476) Diccionario de Filosofía. ARIEL. Barcelona.
- ³⁶ ut supra, p. 1695

-
- ³⁷ Diccionario de la Lengua Española. (2001. 1703) ESPASA. Madrid.
- ³⁸ ut supra, p. 1702.
- ³⁹ Guichard, ob. cit. p. 304 [Cita: 31]
- ⁴⁰ Ricœur, ob. cit. p. 197 [Cita: 34]
- ⁴¹ Freire, P. (1968.94) Pedagogía del oprimido. TIERRA NUEVA. Uruguay.
- ⁴² Briceño Porras, G. (1972. 21) El pensamiento andragógico de Simón Rodríguez. En: Temas de Educación de Adultos. CREA. Centro Regional de Educación de Adultos. Año 1. N° 2. Caracas.
- ⁴³ Briceño Porras, G. (1991. 9) El extraordinario Simón Rodríguez. FONDO EDITORIAL IPASME. Caracas.
- ⁴⁴ Habermas, J. (2007. 54) Ciencia y técnica como “ideología” TECNOS. Madrid.
- ⁴⁵ ut supra, p. 137.
- ⁴⁶ Ricœur, ob. cit. 360. [Cita. 34]
- ⁴⁷ Ricœur, ob. cit. 172 [Cita. 34]
- ⁴⁸ Rocher, Guy. (1976) ob. cit. p. 666. [Cita 26]
- ⁴⁹ Ricœur, ob. cit. pp 354-355. [Cita. 34]
- ⁵⁰ ut supra. P. 355.
- ⁵¹ UNESCO, (1982) Definición de patrimonio. Conferencia mundial. México.
- ⁵² Ricœur, ob. cit. p. 357 [Cita. 34]
- ⁵³ Husserl, E. (1999. 72) Invitación a la fenomenología, PAIDOS. Barcelona.
- ⁵⁴ Ortega Cavero, D. (1985-587) Thesaurus. Gran Sopena de Sinónimos y asociación de ideas. RAMOS SOPENA. Barcelona.
- ⁵⁶ ut supra, p. 417.
- ⁵⁷ Neri, G. D. (1966-23) Praxis y conocimiento. Marxismo y fenomenología. TIEMPO NUEVO. Caracas.
- ⁵⁸ Bacca García, J. D. (1981. 46-47) ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA. LIBRO MENOR 19. Caracas.
- ⁵⁹ ut supra, p. 61
- ⁶⁰ Tomás de Aquino. Cuestiones disputatae de veritate. Q. XIV a 2. ob. 14. [Citado en: Salcedo-Iturriz. (1953. 325) Philosophiae Scolasticae Summa. BAC. Madrid.
- ⁶¹ Ferrater Mora, J. (2001-3087) Diccionario de Filosofía. ARIEL. Barcelona. [Parelmaa-Olbrechts-Tyteca. (1952). Rhétorique et philosophie: Pour une théorie de l'argumentation en philosophie. PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE. París. Traducción: Retórica y Lógica. Sevilla Muñoz, Julia. (1994) GREDOS. Madrid.
- ⁶² Carbonnel, N. (1991. 35) L'important c'est d'être progre, Presses Universitaire de Strasbourg. Strasbourg. [Citado en: Charaudeau-Maingueneau. (2005-387) Diccionario de análisis del discurso. AMORRORTU. Buenos Aires]
- ⁶³ Davidson, D. (2001. 245-246) De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje. GEDISA. Barcelona.
- ⁶⁴ ut supra, p. 258.
- ⁶⁵ ut supra, p. 262.
- ⁶⁶ Marx, K. (1956) Grundrisse. [Citado en: Habermas, Jürgen. (2003) Teoría de la acción comunicativa, II, p. 572. TAURUS. Madrid.
- ⁶⁷ Eco, U. (1990. 168) Semiótica y filosofía del lenguaje. LUMEN. Barcelona.
- ⁶⁸ Maillard, Ch. (1997 - 516). Diccionario de hermenéutica: Metáfora. UNIVERSIDAD DE DEUSTO. Bilbao.
- ⁶⁹ Bunge, M. (1976. 77) La investigación científica. ARIEL. Madrid.
- ⁷⁰ Habermas. (2003. 199) Teoría de la acción comunicativa I. TAURUS. Madrid.

-
- ⁷¹ Condorcet. (1970. 227) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Edición J. VRIN. París.
- ⁷² Habermas. ob. cit. p. 443
- ⁷³ ut supra. p. 568
- ⁷⁴ Marx, Carlos. (2000) *Contribución a la crítica de la economía política*. AKAL Ediciones. Madrid. [En la edición original: *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, p. 12]
- ⁷⁵ Habermas, J. (2007. 53) *Ciencia y técnica como "ideología"*. Ob. cit. [Cita 44]
- ⁷⁶ Ricœur, ob. cit. p. 106. [Ver cita N° 34]
- ⁷⁷ Ut supra, p. 129.
- ⁷⁸ Dijk, T. a van (2005. 32) *El discurso como interacción social*. Estudios sobre el discurso II. GEDISA. Barcelona.
- ⁷⁹ Searle, J. R. (1997. 52-53) *La construcción de la realidad social*. PAIDOS. Barcelona.
- ⁸⁰ Habermas. (2003. 124) ob. cit. [Cita N° 12]
- ⁸¹ Russell, B. (1968. 281-289) *El conocimiento humano*. TAURUS. Madrid.
- ⁸² ut supra. p. 26.
- ⁸³ Dijk, T a van (2006. 167) *Ideología*. GEDISA. Barcelona.
- ⁸⁴ ut supra, p. 220-221
- ⁸⁵ ut supra, p. 266
- ⁸⁶ Beaufre, A. (1966. 68) *Estrategia de la acción*. PLEAMAR. Buenos Aires.
- ⁸⁷ Rojas M. M. (2000-261) *América en la concepción ilustrada de la historia*. En: Andrés Roig, Arturo. *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XXVIII*. TROTTA. Madrid,
- ⁸⁸ Úslar Pietri, A. (1998) *Oraciones para despertar*. Discurso de orden en el Senado de la República. MONTE ÁVILA. Caracas.
- ⁸⁹ Barllori, M. (1953) *El Abate Vizcardo: Historia y mito de la intervención de los Jesuitas en la independencia de Hispanoamérica*. INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA.
- ⁹¹ Vaughan, E. (1989. 118-119) *Joseph Lancaster en Caracas*. T. II. 1824-1827. EDICIONES DEL MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Caracas.
- ⁹³ ut supra. p. 111.
- ⁹⁴ Ferreter Mora. Ob. cit. p. 128. [Cita: N° 61]
- ⁹⁵ Vogt, E. (1969. 73) *Sobre los conceptos de Estructura y proceso en antropología cultural*. Estructuralismo e historia. EDICIONES NUEVA VISIÓN. Buenos Aires.
- ⁹⁶ Marx, Carlos. (2007) *El Capital*. vol. I. SIGLO XXI. México.[Original: *Das Kapital*, tomo I, sección V, cap. 14 pp. 534-535]
- ⁹⁷ Haya de la Torre, Victor R. (1988) *Espacio-Tiempo histórico*, Ed. CULTURA HISPÁNICA, Madrid. [Publicado en *Cuadernos Americanos* (Méjico 1945). Incorporado en el libro *Espacio-Tiempo histórico*. Recogido de Haya de la Torre, *Obras Completas*, T. VI, p. 407.
- ⁹⁸ ibiden
- ⁹⁹ Vasconcelos, J. (1958. 903-942) *La raza Cósmica*. Misión de raza iberoamericana. En: *Obras Completas Libreos Mexicanos*. [Original. 1925. Barcelona] Versión INTERNET <http://www.ensayistas.org/antologia/XXA/vasconcelos/>

CAPÍTULO VI

ESTRATEGIAS DE GESTIÓN Y PRAXIS DE POLÍTICAS PATRIMONIALES

Nexo

Definición de patrimonio cultural:

Conjunto de valores, creencias y bienes culturales que, resignificados en el contexto de la pobreza latinoamericana, permiten construir un ethos cultural a partir de valores patrimoniales propios.

La definición involucra la *filosofía* y la *praxis patrimonial* como premisa de la Teoría. Bajo esta dimensión se formulan las estrategias de *Gestión y Praxis Patrimoniales* tomando como referentes el Proyecto de Ley de Cultura presentado por el CONAC (27.05.09) y el proyecto que se discute en la Asamblea Nacional. Se asume el significado de *estrategia* como el conjunto de decisiones para formular las Políticas Públicas en razón de la *factibilidad* según los *finés* propuestos y, la *viabilidad*, de acuerdo con los recursos disponibles.

A. Filosofía del Patrimonio Cultural

Harvey, Edwin R. (2008), afirma que la mayoría de las definiciones de patrimonio lo entienden como:

El conjunto de bienes muebles e inmuebles, materiales e inmateriales, de propiedad de particulares, de instituciones y organismos públicos o semipúblicos, de la Iglesia y de la nación que tengan un valor excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte y de la ciencia y que por lo tanto sean dignos de ser conservados.¹

Agrega la siguiente observación:

Tratándose de un vasto conjunto de países en desarrollo, sin duda que la escasez de recursos, unida muchas veces a una estructura de pobreza, representará un fuerte obstáculo para la consecución de los derechos culturales, obligando a establecer prioridades en el tiempo para el reconocimiento, aplicación y vigencia de los mismos.²

A. H. Robertson (1978), *Los derechos humanos y la cultura*: «el derecho a la cultura para los pobres del mundo entero tiene que empezar por su propia liberación de la miseria, de la enfermedad y del analfabetismo».³ En la normativa internacional priva el concepto individual del derecho a la cultura, cosa que nadie niega en el sentido del *orden lógico filosófico* tal como lo propone Walter Brugger (1953), *Diccionario de Filosofía*: «aquello de donde algo procede; un conocimiento del cual se sigue otro»,⁴ pero si se toma en cuenta que todo lo finito conlleva *determinaciones* que completan lo que se ha definido como *principio*, se puede decir, con fundamento en la realidad, que el *derecho a la cultura* se encuentra limitado cuando todos no tienen las mismas oportunidades. Dar a todos las oportunidades–capacidades, consistió en el principio rector de la conducta de Simón Rodríguez.

En 1823, llegó a Bogotá. María Ronco, su esposa de dirige al Libertador desde Caracas para agradecerle una ayuda económica y le participa: «He tenido noticias de que Simón está en el Congreso, espero que sin que le sirva de molestia, le dé un recuerdo, como que sale de usted a él, de o que le quedará muy agradecida».⁵ Fundó una «Casa de Industria Pública», según lo describe el doctor Miguel Peña, en carta a Bolívar con fecha 24 de marzo de 1824:

Ahora me mueve a hacerlo otro asunto de importancia, y es la Casa de industria pública que ha propuesto levantar en esta ciudad el señor Simón Rodríguez o Carreño. De lo que usted tal vez no está informado es que una Casa con este fin, donde se da educación a los jóvenes y se les hace aprender un oficio mecánico, fuera de los primeros indispensables conocimientos para vivir en sociedad, como escribir, contar, la gramática de su lengua, etc., es todo el objeto de sus ardientes deseos.⁶

Desde este momento comienza la etapa más importante en la historiografía de Simón Rodríguez. Para entenderla son importantes las siguientes referencias:

Benedetto Croce (1886-1952) abogó por una filosofía de la historia resumida en la siguiente afirmación:

...la utilidad de la historiografía consiste en la preparación ideal de la acción práctica, nada tiene que ver con otra concepción que es hartamente común y, a primera vista, parece asistida por sólidas razones: que el conocimiento historiográfico de la realidad tiene por fin propio el describir exactamente la situación en que nos encontramos.⁷

Rafael Gómez Pérez (1883), *El desafío cultural*, cita a Gramsci para establece las *estrategias para una lucha cultural*:

Dice así: 1) No cansarse jamás de repetir los argumentos propios (variando sólo la forma literaria de los mismos); 2) trabajar sin cesar para elevar intelectualmente a estratos populares cada vez más amplios, es decir, para dar personalidad al amorfo elemento de masas. Esto significa trabajar para suscitar *élites* de intelectuales de nuevo tipo, que surjan directamente de las masas, permaneciendo en contacto con ellas [...] Si esta segunda necesidad se satisface, modificará realmente el panorama ideológico de una época.⁸

Simón Rodríguez estuvo convencido que sus propuestas serían aceptadas en razón de la verdad. Pero sucedió lo contrario. Santander se opuso y su proyecto de Bogotá fracasó.

Manuel Cruz y Daniel Brauer señala en *La comprensión de la historia*:

Si las acciones humanas funcionaran como ecuaciones lógicas o matemáticas, o como experimentos de laboratorio, no tendríamos ningún problema ni en la elaboración de una teoría de la elección racional, ni en la imputación de la responsabilidad en ninguna de sus acepciones. El problema surge de la complejidad que rodea a cada acción humana.⁹

Adorno y Horkheimer (1998), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, afirman que la Ilustración terminó siendo la destrucción del progreso que tanto había pregonado:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha conseguido, desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia. [...].¹⁰

Para Alejandro Bárcenas (2009) *La Razón enemiga de sí misma. La Dialéctica de la Ilustración*: «Dialéctica de la Ilustración terminó siendo una reflexión sobre el “aspecto destructivo del progreso” que ocurría desde la Ilustración misma»¹¹ y Habermas va más allá:

Cuanto más se transforman economía y Estado en encarnación de la racionalidad cognitivo-instrumental y someten también a sus imperativos otros ámbitos de la vida, cuanto mayor es la fuerza con que arrojan a los

márgenes todo aquello en que pudiera materializarse la racionalidad práctico-moral y práctico-estética, tanto menos apoyo encuentran los procesos individuación en el ámbito de lo irracional o reducida por entero a lo pragmático.¹²

Habermas continúa su análisis con la siguiente cita de Horkheimer:

Si la razón subjetiva, en forma de Ilustración, disolvió la base filosófica de las convicciones que constituyeron un componente esencial de la cultura occidental, fue capaz de hacerlo porque esa base resultó demasiado débil. Pero resucitarla sería algo enteramente artificial. Lo absoluto queda convertido en instrumento; la razón objetiva, en traza para fines subjetivos.¹³

Antoine Condorcet (1970), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, trató de demostrar «que la naturaleza no ha fijado límite alguno al perfeccionamiento de las facultades humanas, que la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida. El progreso de esta perfectibilidad no tiene otro límite que la duración del planeta donde la naturaleza nos ha puesto».¹⁴ Habermas considera que fueron cuatro las presuposiciones que se tornarían en contra del Siglo de las Luces: 1ª El concepto lineal del progreso; 2ª La pretensión universalista de la unidad de la historia desde el punto de vista de la *racionalidad*; 3ª La liberación, respecto al dogmatismo y, de toda autoridad que no esté de acuerdo con la racionalidad; 4ª La racionalidad considerarla de manera idealista. Según la anterior cita de Condorcet: «Las naciones se acercarán al estado de civilización, a que han llegado los pueblos más ilustrados, los más libres, los más exentos de prejuicios, tales como los franceses y los angloamericanos»¹⁵ Para explicarlo Habermas cita a Max Weber:

Son los intereses... no las ideas, los que directamente gobiernan la acción de los hombres. Ahora bien, las *imágenes del mundo* que estaban hechas de *ideas*, actuaron a menudo de guardagujas que determinaron las vías por las que la dinámica de los intereses movió la acción.¹⁶

El discurso de Simón Rodríguez se estrelló frente al pensamiento mágico que la sociedad tenía del mundo, auspiciando repúblicas que sólo cambiaron el nombre de monarquía por el de república. Al respecto apoya la idea de la *presidencia vitalicia* propuesta por Bolívar y expone la razón:

Presidencia vitalicia
¡Qué impropiedad en una República!

Si las frecuentes elecciones de Presidente, en los Estados Unidos, no ocasionan disturbios, es porque

el *Gobierno* reposa sobre el PUEBLO
en el resto de la América
El *Pueblo* reposa sobre el GOBIERNO. (T. I. 321)

Para comprender la importancia del tema: *Dialéctica de la Ilustración*, y su relación con la filosofía del patrimonio, se apela a la categoría de *cosificación* empleada por Georg Lukás (s/f), *Historia y Conciencia de clase*:

Condición necesaria del proceso de cosificación es que toda la satisfacción de las necesidades se cumpla en la sociedad en la forma de tráfico de mercancías. La separación entre los productores y sus medios de producción, la disolución y la fragmentación de todas las unidades productivas espontáneas, etc., todos los presupuestos económicos–sociales de la génesis del capitalismo moderno actúan en ese sentido: en el sentido de poner relaciones racionalmente cosificadas en el lugar de las situaciones espontáneas que muestran sin rebozo las verdaderas relaciones humanas.¹⁷

Sin discutir del término de *cosificación* propuesto por Lukás, se acudió a su significación para expresar lo que le sucede al patrimonio al reducirlo a un valor económico, producto de riquezas personales. Carlos Marx expresó: «Lo misterioso de la forma mercancía consiste sencillamente en que los caracteres del propio trabajo de los hombres quedan proyectados ante éstos como caracteres objetivos de los productos mismos del trabajo»¹⁸ Para Simón Rodríguez, la Ilustración terminó siendo una *desrealización* de todo aquello que había significado avance, progreso y liberación.

Talcott Parsons (1976), *El sistema social*, trata el tema como: «El aprendizaje de las expectativas sociales de los roles y los mecanismos de socialización de la motivación»¹⁹ El siguiente criterio de Parsons se asumió como hilo conductor en el análisis de la acción en el discurso de Simón Rodríguez.

Debemos referirnos... a las relaciones que se dan entre los mecanismos de socialización y control social, de una parte, y los procesos significativos del sistema social, por la otra. La asignación de personal entre roles, en el sistema social y los procesos de socialización del individuo, son sin duda *unos mismos procesos*, vistos desde diferentes perspectivas. La asignación es el proceso visto en función de la motivación del actor individual.²⁰

Para Habermas (2003), *Teoría de la acción comunicativa II*: «La construcción complementaria del mundo social y el mundo subjetivo y el desacoplamiento de sistema y mundo de vida como reformulación de la tesis de la cosificación».²¹ El resultado del discurso racional debe ser un acuerdo válido no sólo para sus participantes, sino también para todo sujeto racional:

Llamamos, ciertamente, racional a una persona que en el ámbito de lo cognitivo—instrumental expresa opiniones fundadas y actúa con eficiencia. [...] Llamamos racional a una persona que puede justificar sus acciones recurriendo a las ordenaciones normativas vigentes. Pero sobre todo llamamos racional a aquél que en un conflicto normativo actúa con lucidez.²²

Cualquier individuo que entra en un discurso debe aceptar implícitamente la posibilidad de llegar a un acuerdo a través de la argumentación racional. Rechazar este supuesto sería desvirtuar el sentido del proceso de argumentación. Habermas afirma:

Los autores se comportan racionalmente mientras utilicen predicados tales como sabroso, atractivo, chocante, repugnante, etc., de modo que los otros miembros de su mundo de vida pueden reconocer bajo estas descripciones sus propias reacciones ante situaciones parecidas. Cuando, por el contrario, utilizan estándares de valor de forma caprichosa que ya no puede contar con la comprensión dimanante de la comunidad de cultura, se están comportando indiosincráticamente.²³

Aún no se ha investigado el interesante mundo de la argumentación en el discurso de Simón Rodríguez, aspecto que rebasa los límites de la presente investigación pero que aportaría nuevos datos para la comprensión de sus obras.

B. Políticas Públicas. Gestión y Praxis

Carlos Salazar Vargas (1999), *Las políticas públicas*, las define: «el conjunto de sucesivas respuestas del Estado frente a situaciones consideradas socialmente como problemáticas».²⁴ Simón Rodríguez desarrolló el tema de la gestión de los gobiernos, en los artículos de prensa: «*Discusión política. Partidos y Críticas a las Providencias del Gobierno*». El conflicto político no es otra cosa que la *realidad de la política*. Así lo interpretó con un léxico que escandalizaba. La cuestión había sido planteada por

Rousseau en el cuarto capítulo del *Contrato Social*: «Si tomamos la palabra literalmente, una verdadera democracia no ha existido nunca, ni nunca existirá».²⁵

Roberto Esposito (1996), *Confines de lo político*: «...¿qué es la verdadera democracia para Rousseau? Se trata del régimen en el cual todos los ciudadanos, o al menos la mayor parte de ellos, son magistrados, y por tanto la soberanía coincide tan capitalmente con la voluntad general como para suprimir todas las escisiones que surcan el cuerpo político y privado, entre poder y saber».²⁶

Carlos Marx (1974), *La cuestión judía*, rompió con esta concepción cuando expresó que la política es un *instrumento* que puede emancipar sólo parcialmente pero no en la radicalidad de lo humano:

Sólo cuando el hombre real, individual, asume para sí al ciudadano abstracto, y como hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, se convierte en *ente genérico*; solamente cuando el hombre reconoce y organiza sus *forces propres* como fuerzas *sociales*, y por tanto no separa ya de sí la fuerza social en la figura de la fuerza *política*, sólo entonces la emancipación humana se cumple.²⁷

Las citas de Rousseau y Marx confirman que el discurso de Simón Rodríguez, situado entre el socialismo utópico y el científico, eliminó la separación roussoniana entre filosofía y política. En *Partidos*, Simón Rodríguez analiza el significado de la palabra PARTIDO y señala que su etimología es el de «un TODO hecho PARTES»:

Significa la palabra PARTIDO OPOSICIÓN, PERO NO enemistad, como lo entiende el vulgo: porque sabiendo todos que en la enemistad se enjendra el odio, y que el odio degenera en aborrecimiento, concluyen que el que aborrece sabe ofender y que la ofensa pide venganza. Casi no hay caso en que la venganza no se considere justa — por consiguiente todo el mal que pueda hacerse al enemigo es permitido. (T. II. 383-384)

En la siguiente reflexión sobre la construcción del Canal de Panamá, expresa la finalidad de las políticas públicas:

Se piensa en hacer comunicar los dos mares por el Istmo de Panamá. Es regular que se piense en hacer comunicar, entre si las regiones del continente — los pueblos de cada región — las provincias de cada pueblo — y las familias de cada lugar, y ¿qué se comunicarán?

— Las LUCES SOCIALES.

¡Qué hermoso no será el ver los barcos atravesar de un mar a otro cargados de tesoros! ... ¡Mas hermoso sería (sin comparación) el ver a los americanos

pasearse en su continente cargados de orden, de unión de paz y de AMISTAD!... (T. II. 393)

Los seis artículos: ***Crítica*** DE LAS PROVINCIAS DEL GOBIERNO (1843), se caracterizaron por su contenido filosófico. Si la filosofía puede llegar a ser práctica es una constante en el ámbito de la discusión filosófica. Habermas (2007), *Verdad y Justificación. Sobre la relación entre teoría y praxis*, trata el tema: «¿Qué papel puede desempeñar la filosofía en el contexto de la opinión pública y la política, de la cultura y la educación?». ²⁸ Habermas da una respuesta satisfactoria: «La *cultura* se articula de acuerdo con aspectos de validez relativos a cuestiones de verdad, de justicia y de gusto, en las esferas de la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, el arte y la crítica de arte». ²⁹ Así lo apreció Simón Rodríguez en ***Crítica*** DE LAS PROVINCIAS DEL GOBIERNO:

La FILOSOFÍA (no se burlen de esta palabra, los que la oyen emplear como sinónimo de SOFISMA) FILOSOFÍA es *amor a la Sabiduría*, y lejos de ser ridícula el SABER, es el timbre del género humano, i la ventaja que, entre hombre i hombre, se respeta más i humilla menos — es la única especie de superioridad, que tenga el poder de convertir la envidia en emulación

La FILOSOFÍA no intenta despojar, de sus propiedades, a los actuales poseedores (sean cuales fueran sus títulos) pretende sí, asignar a los Nativos, una parte de los Campos Baldíos: que los Congresos [por errores disculpables] ofrecen de preferencia, a los hombres situados a mil i más leguas de distancia — *Los Filósofos* saben que los hombres condenados a la miseria, por la casualidad del nacimiento, son instrumentos de desorden, por necesidad.

FILOSOFÍA es *conocer las causas* i consecuencias para reglar nuestras conductas por las leyes de la naturaleza. (T. II. 426)

En el siglo XIX no existía el concepto de Políticas Públicas. Sin embargo, la definición de Carlos Salazar Vargas: «*un conjunto de respuestas del Estado frente a situaciones consideradas como problemáticas*» demuestra la preocupación siempre presente por resolver algo que falta o que entorpece la marcha de la sociedad. En el segundo artículo de las ***Crítica*** DE LAS PROVINCIAS DEL GOBIERNO, Simón Rodríguez expresó: «**porque... los ricos son depositarios del caudal de los pobres**» (T. II. 415) Esta sentencia, en su contexto, es más que una simple afirmación. En toda

Política Pública se dan dos dimensiones: la temporal y la espacial. La dimensión temporal sitúa el asunto en un *momento*; la espacial implica *comportamientos* que escapan a la previsión.

Según Salazar Vargas, toda política pública se compone de tres elementos: «*predicción, decisión y acción*».³⁰ El discurso de Simón Rodríguez lo comprueba. Estima la *predicción* al considerar que la sociedad se está haciendo constantemente; la *decisión*, al llamar la atención para que el Gobierno obre en razón del bien común; *acción*, porque existe una gran diferencia entre el discurso teórico y la realidad. Lo que caracteriza a la política, es que se ejecuta, se materializa, se concreta en acciones:

En carta a Roberto Ascázubi, Latacunga, 20 de julio de 1845:

La farsa de los 3 poderes, es tan sosa, tan sin gracia, que ni la burla merece: es una parodia de la constitución inglesa, i un mal remedo de la modificación que han hecho los Estados Unidos. Al rey no volvemos ni a las repúblicas llegamos.... ¿qué haremos?... *pensar*, en lugar de *imitar*. ¡Así tuviera yo con qué pagar la impresión de mis pensamientos! Pero ni pa. comprar pan tengo. (T. II. 529)

Habermas (2007), *Verdad y Justificación*: «El concepto clave de una teoría pragmática del significado no es la verdad, sino un concepto generalizado de validez utilizado epistémicamente, en el sentido de *aceptabilidad racional*».³¹

A continuación Habermas reconoce:

Hasta muy recientemente había venido manteniendo que la aceptabilidad de un acto de habla depende del conocimiento de las razones que (a) justifican un éxito elocutivo y que (b) pueden motivar racionalmente el acuerdo entre un hablante y un oyente.³²

La aclaratoria de Habermas es indispensable para sustentar la Teoría y hacer comprensible los argumentos empleados por Simón Rodríguez. Lo corrobora Teun A. van Dijk (1992), *La Ciencia del texto*, cuando afirma: «Observamos que la “rareza” de un texto va estrechamente ligada a la “rareza” de circunstancias posibles en mundos posibles. En otras palabras: la interpretación del texto presupone una interpretación del mundo».³³

Jürgen Habermas (2002), *Teoría y praxis, estudio filosófico social*, modificó la Introducción de 1963 para afirmar: «La nueva edición de *Teoría y Praxis* me ofrece una oportuna ocasión para cerciorarme en una visión retrospectiva (obligatoriamente rápida) de a dónde he sido conducido por las reflexiones realizadas desde entonces».³⁴ La aclaratoria después de 39 años, precisa su posición de los conceptos *teoría y praxis*: «En un caso se trata de la praxis social que en tanto que síntesis social hace posible el conocimiento; en el otro, de una praxis política que conscientemente aspira a subvertir el sistema de instituciones existentes».³⁵ Esta oportuna aclaratoria permite comprender el alcance el concepto de *praxis* relacionado con lo patrimonial. En capítulos anteriores se sostuvo, con Núñez Tenorio (1989), *Metodología de las ciencias sociales*:

...la *praxis* constituye una unidad pero cuya interpretación ha originado una agitada polémica porque constituye la temática central que arrastra tras de sí el conjunto de problemas filosóficos y científicos contemporáneos, a partir del nacimiento del marxismo. [...] La línea divisoria pasa por muchas fronteras, pero la superación del esquema tradicional pareciera centrarse en el concepto sintético de *praxis teórica* acuñado por Althusser, La *praxis* es una actividad material, transformadora (de lo real) e intencional (adecuada a fines, conciencia).³⁶

1. Análisis de Contenido. La autoridad del texto.

En, *El Libertador del Mediodía de América y sus compañeros de armas, defendidos por un amigo de la causa social* en el año 1828, Simón Rodríguez exploró el contenido *pragmático y semántico* de las palabras y estimó la frecuencia con que se utilizan los términos. Utilizó la comparación para destacar la relación entre el medio y el símbolo que se expresa; describió las atribuciones de los términos y enumeró 362 calificaciones, 81 aprobatorias y 281 indiferentes. «Sale el discurso a razón de 22 y medio por ciento (poco menos) a favor de Bolívar».³⁷ Alex Mucchielli, (2001), *Diccionario de Métodos Cualitativos en Ciencias Humanas y Sociales*, incluye el método de Análisis de Contenido entre los *Métodos Cualitativos por Teorización*, siguiendo la terminología de Paillé (1994) de «*Análisis por teorización anclada*».³⁸ El método se orienta a generar inductivamente una apreciación respecto a un fenómeno sociocultural, procediendo a relacionar datos empíricos cualitativos.

Teorizar, no es únicamente producir una teoría; es llevar los fenómenos sociales a una comprensión nueva; insertar acontecimientos en contextos explicativos; vincular un esquema a las interacciones de los autores en una situación determinada. El análisis es a la vez el punto de partida y el lugar de la verificación y validación de la construcción de conjunto del discurso. El procedimiento fundamental es *la relación* entre categorías de análisis mediante las preguntas: ¿Con qué está ligada una idea clave? ¿Un hecho con otro? ¿Una situación con otra? ¿En qué y cómo se vinculan? Teun A van Dijk (2003), *El Discurso como estructura y proceso* y (2005), *El discurso como interacción social*, constituye la más acreditada fuente de información sobre los aspectos del Análisis de Contenido. Norman Fairclough y Ruth Wodak (2005) exponen las características del análisis crítico del discurso en cuanto, «práctica social», como visión propia y distinta. El discurso crítico contribuye a cualificar el *estatus social* y a transformarlo:

Las prácticas discursivas pueden tener efectos ideológicos de peso, es decir, pueden ayudar a producir y reproducir relaciones de poder desiguales entre (por ejemplo) las clases sociales, las mujeres y los hombres, las mayorías y las minorías culturales o étnicas, por medio de la manera como representan los objetos y situaciones a las personas. [...] El Análisis Crítico del Discurso se propone lograr que estos aspectos opacos del discurso se vuelvan más transparentes.³⁹

Arturo Guevara (1950), ya citado, presentó a Simón Rodríguez como «un caso clínico de psicopatología constitucional» de «megalomanía y autofilia, orgulloso y vanidoso».⁴⁰ En Simón Rodríguez, emerge con mayor fuerza la afectividad como particularidad de su carácter extrovertido. Intentó plasmar su propia personalidad pero nunca complejos personales. Simón Rodríguez:

Yo dejé Europa para venir a encontrarme con Bolívar: no para que me protegiese, sino para que hiciese valer sus ideas a favor de la causa. Estas ideas eran y serán siempre: emprender una *ecuación popular*. (T. II. 504)

Esta autorepresentación se inscribe en los estudios de Norman Fairclough y Ruth Wodak (2005):

No se puede y no se debe establecer una relación directa entre las estructuras del discurso y las estructuras sociales: la cognición social y personal opera siempre como el eslabón perdido en muchos estudios sobre lingüística crítica

y análisis crítico del discurso que no logra dar cuenta de cómo las estructuras sociales influyen sobre las estructuras del discurso.⁴¹

Teun A van Dijk (2005), *El discurso como estructura y proceso*, hace especial énfasis en el siguiente aspecto tomado muy en cuenta en la investigación:

Si pretendemos *explicar* qué es el discurso, no nos bastaría analizar su estructura interna, las acciones que se desarrollan o las operaciones cognitivas involucradas en el uso del lenguaje. Para hacerlo, debemos dar cuenta del discurso como acción social, dentro de un marco de comprensión, comunicación e interacción que a su vez forme parte de estructuras y procesos socioculturales más amplios.⁴²

En Simón Rodríguez, la emancipación supone crítica de la tradición. Pero, ¿Cuál fue el costo de mantener estas ideas? Su fracaso que se convirtió en criterio de verificación de la autoridad de su discurso cuando defendió con entereza la importancia de la filosofía como medio para interpretar la realidad.

...ni el lugar donde esto se haga será imaginario, como el que se figuró el Canciller Tomás Morus: **su Utopía será, en realidad América**. Sueño, es tomar las cosas por lo que no son....*durmiendo*: delirio, es hacer lo mismo.... *Despierto*—Querer que las cosas sean lo que no son o hagan lo que no pueden hacer (porque nos conviene o porque nos figuramos conveniencia) no es ni sueño ni delirio, sino simpleza... efecto de la ignorancia. La instrucción General, que se pide, es la que da el conocimiento de las obligaciones que contrae el hombre, por el mero hecho de nacer en medio de una sociedad. (T. II. 131)

La frase: «**su Utopía será, en realidad América**» es de un profundo significado en la actualidad, gracias a Karl Mannheim (1958) quien en su obra, *Ideología y utopía* actualizó el pensamiento utópico como realidad dialéctica:

Solamente en la medida en que consigamos llevar al área de la conciencia y de la observación explícita los diferentes puntos de partida y de aproximación a los hechos que son corrientes [...] Un nuevo tipo de objetividad en las ciencias sociales es alcanzable, no por medio de la exclusión de valoraciones, sino por medio del conocimiento crítico y del control de ellas.⁴³

La utopía del humanismo liberal surge también del conflicto con el orden existente. En su forma característica, establece también una concepción racional *correcta* que contrapone a la realidad maligna. Pero esta contraposición no se utiliza como un clisé, de acuerdo con el cual pudiera

reconstruirse el mundo en cualquier punto del tiempo. [...] La utopía en la mentalidad liberal–humanista es la *idea*.⁴⁴

Simón Rodríguez:

«*Ideas*, sin duda, y nada más que *Ideas*, pero la vida espiritual se sostiene con ellas» (T. II. 169)

El término *momento*, en su originario sentido griego de *Kairos*, tiene una importancia para la fundamentación de la Teoría. Lenin, al inquirirle que definiera el *momento* revolucionario contestó con la mayor simplicidad: «Los pollos nacen a los 21 días» citado por Louis Monden (1968): *Conciencia, libre albedrío, pecado*.⁴⁵ El *momento* irrepetible y único de la *oportunidad*, que no puede adelantarse ni atrasarse. Por consiguiente, la estructura temporal de la historia, la liberación del tiempo, la sucesión de hechos, la duración, hacen que la historia sea vista —como lo plantea Ignacio Ellacuría (1990)— como «transmisión tradente».⁴⁶

Para argumentar a favor de la autoridad del texto se consideró necesario asumir la periodización del discurso de Simón Rodríguez según los siguientes momentos: La época colonial, demuestra a un Simón Rodríguez tradicionalista, designado por el Cabildo como maestro de primeas letras bajo la dirección del Maestro Principal Guillermo Pelgrón. Simón Rodríguez desempeñó el cargo desde 1793, a la edad de 24 años, hasta 1795 cuando renunció. Durante este período según O’Leary, (1981) Simón Rodríguez estuvo comprometido en la Conspiración conocida como el Movimiento de Gual y España y afirma que por este motivo huyó del país. El historiador Gustavo Adolfo Ruiz (1988), desmintió esta versión de O’Leary en el documentado artículo publicado en el Boletín de la Academia de la Historia: *Raíces Hispánicas de las Ideas de Don Simón Rodríguez*.⁴⁷ En su primer documento: *Reflexiones sobre el estado actual de la Escuela y nuevo establecimiento de ella*, se mostró apegado a la tradición; resaltó la importancia de la religión de una manera espontánea. Reconoció los adelantos pedagógicos de España y los propuso como prueba de lo que debería hacerse. Con seguridad, el conocimiento de las obra de Pedro Rodríguez Campomanes, (1774) *Discurso sobre el fomento de la industria*

popular y (1775) *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*, influyó en sus ideas educativas.

2. Gestión y praxis. Papel crítico del Patrimonio.

Alex Muccielli (2001), *Diccionario de métodos cualitativos en ciencias sociales*, indica que la perpetua evolución de la sociedad hace que las concepciones epistemológicas cambien, al considerarlas en la dimensión de la investigación cualitativa: «Cuyos fundamentos fenomenológicos, interaccionista simbólico y dialéctico provocarán que se ponga en marcha un proceso que tenga en cuenta la complejidad de las situaciones, sus contradicciones, la dinámica de los procesos y los puntos de vista de los actores».⁴⁸ El modelo habermasiano seguido en la investigación enfatiza: «la filosofía analítica se ha mantenido como una prosecución de la teoría del conocimiento con otros medios».⁴⁹ Habermas manifiesta que la hermenéutica es «esencialmente conservadora», un tipo de conocimiento que se apoya en un autoentendimiento de una «comunidad de procedencia» «El aseguramiento hermenéutico del núcleo vivo de una tradición depende de algo dado de manera aproblemática como *acuerdo sustentador*».⁵⁰ Esta realidad no se dio en la América Latina de Simón Rodríguez por su postura de denuncia y donde la crítica política es crítica social y cultural.

Las siguientes citas lo comprueban:

*El fundamento del Sistema Republicano está en la **opinión** del pueblo, y esta no se forma sino instruyéndolo.* (T. II. 342)

La **OPINIÓN** no es sino un PARECER ENVEJECIDO; pero nunca la opinión envejecida podrá llamarse RAZÓN. (T- II. 386)

La **opinión**, en los asuntos públicos es una expresión general del Estado de las ideas sociales — los Pueblos se dan a conocer por ella: por ella se ve si están civilizados o no. Debe, pues, cada pueblo tener un especial cuidado en formar una opinión que lo recomiende. (T. II. 390)

Cuanto más vieja es la **opinión** que protege un error, mas resiste a la evidencia que la condena. (T. I. 339)

Las citas identifican la separación que Simón Rodríguez estableció entre la esfera de la vida privada y la esfera de la opinión pública y que Habermas considera: «La acomodación de la acción comunicativa a la lógica de las interacciones regidas por los medios y la deformación de las estructuras de una intersubjetividad vulnerable, no son en modo alguno *procesos decididos de antemano* de los que quepa hacerse cargo con unos cuantos conceptos globales».⁵¹

Si se busca un *momento* fundador de esta identidad hay que remitirse al campo epistemológico de las estructuras subyacentes del conocimiento. La *episteme* es, según Ferrater Mora (2001): «*el lugar en el cual el hombre queda instalado y desde el cual conoce y actúa. [...] El estudio de una episteme no es por ello una historia. No es ni historia global ni historia de las ideas sino arqueología*».⁵²

La teoría de la *arqueología del saber* de Foucault es una referencia oportuna. Según Ferrater Mora (2001):

El *discurso* es para Foucault una serie de procedimientos mediante los cuales se establecen líneas divisorias entre lo admitido y lo no admitido. A menudo se identifica *discurso* con *discurso admitido* —como ocurre con la *santidad* y la *verdad*, que son los discursos admitidos, frente a la *locura* y la *falsedad*, que han sido discursos excluidos.⁵³

La hipótesis de Foucault, (2005), *El orden del discurso*, es:

Pienso en la oposición razón y locura. Desde la más alejada Edad Media, el loco es aquél cuyo discurso no puede circular como el de los otros: llega a suceder que su palabra es considerada como nula y sin valor, no conteniendo ni verdad ni importancia, no pudiendo testimoniar ante la justicia, no pudiendo autenticar una partida o un contrato, no pudiendo ni siquiera, en el sacrificio de la misa, permitir la transubstanciación y hacer del pan un cuerpo: en cambio, suele ocurrir también que se le confiere, opuestamente a cualquier otra, extraños poderes, como el de enunciar una verdad oculta, el de predecir el porvenir.⁵⁴

Foucault emplea el símil de la locura como un «procedimiento de exclusión» «El loco es aquél cuyo discurso no puede circular como el de los otros» Simón Rodríguez se vio en las situaciones descritas por Foucault y sus palabras, consideradas de un *loco*, «nunca eran recogidas y escuchadas».

Simón Rodríguez:

Hace 24 años que estoy hablando, y escribiendo pública y privadamente,
sobre el sistema Republicano
y, por todo fruto de mis buenos oficios, he conseguido que me traten de LOCO.
“Los niños y los locos dicen las verdades”. (T. I. 225)

Foucault (1991), *La arqueología del Saber*:

...una *formación discursiva* no es el texto ideal, continuo y sin asperezas, que corre bajo la multiplicidad de las contradicciones y las resuelve en la unidad serena de un pensamiento coherente; tampoco es la superficie a la que viene a reflejarse, bajo mil aspectos diferentes, una contradicción que se hallaría a la vez en segundo término, pero dominante por doquier.⁵⁵

Formular estrategias para la gestión y praxis de políticas patrimoniales, supone considerar la estructura temporal de la historia. Para Xavier Zubiri:

En cuanto a realización de posibilidades, la acción no es un mero hecho: es *suceso*. El suceso es el hecho en tanto que realización de posibilidades, en tanto que por mi opción he terminado a las potencias a ejecutar su acto de acuerdo con las posibilidades, por las que he optado. La realización de posibilidades es opción y, recíprocamente, opción es realización, cuando menos incoativa, de posibilidades.⁵⁷

Constantemente se ha interpelado el concepto de patrimonio: ¿De quién? ¿Para quiénes? Porque la posibilidad de optar es de alguien en concreto, definido necesariamente por su posición de clase. Y, cuando es el *pueblo* el que debe optar, la confrontación y el antagonismo de clases se manifiestan en lo referente al patrimonio y a su gestión. Para Ignacio Ellacuría se trata de una «apropiación de posibilidades»⁵⁸ porque la conceptualización tradicional del patrimonio cultural es una *apropiación* como producto, según la interpretación de las «hegemonías» de Antonio Gramsci. Esta noción de hegemonía, es apropiada para identificar lo patrimonial y la gestión del patrimonio en el paso de un patrimonio de la clase dominante a un patrimonio de la clase dominada; de un patrimonio *elitesco* a un patrimonio *popular*. Para Gramsci, «La supremacía de un grupo social se manifiesta en dos momentos: como *poder de dominación* y como *dirección intelectual y moral*».⁵⁹

3. Contenidos de los cursos

Antes de proponer el análisis de los cursos sobre patrimonio es importante clarificar algunos aspectos conceptuales. Ralph Dahrendorf (1962) expresa: «Las clases sociales y el conflicto de clases están presentes doquiera la autoridad se distribuye de manera desigual entre las distintas posiciones sociales»⁶⁰ La consecuencia de su planteamiento es que no merece la pena cuestionar el capitalismo, pues éste no es ya sino un fantasma. Para Dahrendorf, la verdadera causa del conflicto es la desigual distribución de la autoridad. Por consiguiente, la crítica tradicional (marxista) de la sociedad capitalista no tiene ya ningún sentido. Es irrelevante si los propietarios de los medios de producción tienen o no el control de la economía (que piensa que no lo tienen), y afirma que la clase capitalista homogénea predicha por Marx no ha existido de hecho. El capital, y consiguientemente el capitalismo, se ha disuelto, y ha dado paso en la esfera económica a una pluralidad de grupos que en parte se ponen de acuerdo, en parte compiten entre si, y en parte son simplemente diferentes.

Pierre Bourdieu (1991), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, es el autor que relaciona más directamente las clases sociales con la interpretación dada en la investigación, al considerar a la «dominación cultural como la causa de la existencia de clases. La interiorización de la arbitrariedad cultural como *dominación cultural* es producto de la educación». ⁶¹ Paulo Freire (1974) *Concientización*:

Para ser válida, toda educación, toda acción educativa, debe necesariamente estar precedida de una reflexión sobre el hombre y de un análisis del medio de vida concreta del hombre concreto a quien uno quiere educar (o por decirlo mejor: a quien uno quiere ayudar a que se eduque). Si falta tal reflexión sobre el hombre, se corre el riesgo de adoptar métodos educativos y maneras de obrar que reducen al hombre a la condición de objeto.⁶²

Tito Lacruz (2004), *¿Culturalmente pobres? Las formas de pensar frente a la riqueza y la pobreza*:

Estas relaciones entre modernidad y bienestar sociomaterial se ven alteradas en Venezuela donde se ha dado un crecimiento sostenido de la pobreza en los últimos 25 años alcanzando al 68% de los hogares para el 2002. Esta pobreza sostenida y las relaciones clientelares sobre las cuales se han tejido las relaciones públicas, no sólo han afectado los aspectos

sociomateriales de la vida social, afectan también los aspectos políticos-institucionales y los socioculturales.⁶³

Joseph Ballart y Jordi Juan i Tresserras sostienen: «la gestión del patrimonio está vinculada a estrategias multidisciplinares».⁶⁴ En la investigación se afirma que esta *acción*, es un proceso de planificación, que no puede estar al margen de las bases ideológicas que orientan las políticas culturales.

Se analizaron programas de cursos sobre patrimonio cultural y se tomó como referencia el «Curso de Gestión del Patrimonio Cultural en Latinoamérica: Proyectando la Investigación, Conservación, y Promoción del Patrimonio Andino».⁶⁵ Su autor, Álvaro Higuera (2009), acertó al iniciar el programa del curso cuestionando el concepto de patrimonio cultural: «¿Qué es patrimonio? Un concepto artificial» De la pregunta concluye que los asuntos de gestión patrimonial deben ubicarse en un contexto y éste debe ser el de un «pasado presente» Otras de las innovaciones de Álvaro Higuera, es distinguir entre *gestión* y *manejo*. La Estrategia de la *Gestión del Patrimonio Cultural* difiere cuando se asume como un proceso vinculado a *valores* que identifican una concepción ideológica-política no tradicionalista, o cuando el *manejo* tiende a una actividad con fines lucrativos. Al identificar las novedades de las estrategias de gestión en Latinoamérica se reconoce que se trata de una novedad histórica. Culturas que fueron novedad para los conquistadores españoles y que siguen siendo *novedad* para los investigadores del patrimonio cuando se asume la pobreza como variables. Este punto de vista reduce la ambigüedad en torno al concepto de lo patrimonial. Para Álvaro Higuera, los pilares de la gestión son: Investigación, Conservación y Promoción que dependen de la fortaleza de las instituciones. Difundir no es únicamente comunicar la información inherente a los bienes culturales es, en la línea de la Teoría formulada, *reflexionar* y *comprometer* la significación de los símbolos patrimoniales como representación de los valores auténticos de un pasado, donde el *pueblo* redefine constantemente su identidad.

Aunado al llamado *tiempo libre*, en los cursos se establece el principio de identidad entre *patrimonio-turismo-globalización*, lo que supone el olvido de la

existencia de relaciones de producción, conflictos sociales, existencia de clases y la pobreza, que niegan la pretendida neutralidad conceptual de la relación. Ninguno de los textos consultados mencionan los inconvenientes que acarrea el turismo ni se cuestionan sus ventajas: Juan i Tresserras (1990); López y Marchena (1997); Marchena (1998); López Palomeque (1995); Douglas, P. (1991) y Oruño, M. (1995), dan como hecho incuestionable que el turismo es una actividad favorable para el desarrollo del patrimonio cultural. El problema radica en responder: ¿Turismo de quies y para quiénes? ¿Con qué fines? ¿Con cuál participación popular? Esta problemática ni se formula ni se dan respuestas porque pesa más el bien fiduciario y su relación con el concepto de mercado. Para Ballart–i Tresserras: «Ese conocimiento cuantitativo y cualitativo del patrimonio permitiría igualmente establecer las oportunas prioridades en materia de conservación y restauración».⁶⁶

La afirmación: «Venezuela vive una *revolución*», ha llegado a ser un tópico en el sentido de la quinta acepción del Diccionario de la Academia de la Lengua: «Lugar común que la retórica antigua convirtió en fórmulas o clichés fijos y admitidos en esquemas formales o conceptuales de que se sirvieron los escritores con frecuencia»⁶⁷.

C. Categorías de gestión: Concepto de progreso y clase social.

Ernst Cassirer (2005), *La ciencia de la cultura*, expone: *La tragedia de la cultura*:

La reflexión nos revela con mayor claridad, a medida que va ahondando en el problema, la *estructura dialéctica de la conciencia de la cultura*. Los progresos de la cultura van depositando en el regazo de la humanidad nuevos y nuevos dones; pero el individuo se ve excluido de su disfrute en medida cada vez mayor. Y ¿para qué sirve, en realidad, una riqueza que jamás el yo puede llegar a transformar en acervo vivo?⁶⁸

«La verdadera *tragedia de la cultura* —afirma Cassirer— reside, según Simmel, en que la aparente interiorización que la cultura nos promete, lleva siempre aparejada, en realidad, una especie de autoenajenación. Entre el *alma* y el *mundo*. Media un conflicto constante, una relación tensa, que amenaza convertirse, a la postre, en una

relación sencillamente antitética».⁶⁹ Argentina trató de superar esta autoenajenación cultural implementando un *índice de consumo de bienes culturales*, pero esta extraordinaria idea puesta en práctica el año 2003, se redujo a un «estudio de factibilidad realizado para optar a préstamo del BID».⁷⁰

Plantear el tema de la «*Tragedia de la Cultura*» supone aceptar la relación entre *cultura* e *ideología* que recorre toda la investigación cuyo aspecto más importante es la confusión que se produce cuando es necesario identificar las categorías de la gestión patrimonial. La «*Tragedia de la Cultura*» procede así, de la desestructuración de los sistemas de creencias y de valores que se produjo después de las Independencias de España. Para Blanca Muñoz (2005), *Modelos culturales*:

Desde esta perspectiva se hace posible establecer una clasificación general de *dos posiciones sociopolíticas* que ante la cultura se enfrentan irreconciliablemente. Por un lado, los defensores de un modelo económico, y requieren un tipo de consumidor–receptor sumamente adaptado a los imperativos de las industrias culturales y de la comunicación planificada. [...] Frente a este planteamiento encontramos un conjunto muy variado de autores e investigaciones que se proponen una reconstrucción culturalista de los fundamentos sociales y políticos de nuestra sociedad. La cultura retoma su significado de progreso colectivo, y asume el papel de ser así el motor del cambio no sólo de las instituciones cuando, otra vez, de la interpretación y construcción racional de la sociedad y de sus estructuras individuales y colectivas.⁷¹

El autor de la investigación se situó, al igual que Simón Rodríguez, entre quienes «se proponen una reconstrucción culturalista de los fundamentos sociales y políticos de nuestra sociedad» lo que necesariamente introduce el problema de las clases sociales. Sorprende el número de veces que Simón Rodríguez alude a las *clases sociales* y con mayores detalles en el EPILOGO de *Sociedades Americanas* donde establece las diferencias entre la **CLASE INFLUYENTE**, la **ÍNFIMA CLASE**, la **CLASE MEDIA** y la **MASA DEL PUEBLO**.

El concepto de *clase* se introdujo como instrumento analítico por parte de los filósofos que observaban críticamente la revolución industrial para interpretar las transformaciones sociales que llevaron a la formación del *proletariado*, término

empleado por Simón Rodríguez con absoluta precisión, para identificar las agrupaciones que surgen de la estructura provocada por las *desigualdades sociales*.

Norberto Bobbio y Nicola Matteucci (1985), *Diccionario de Política*:

Marx no dio nunca una definición explícita del concepto de clase a pesar de que construyó sobre él toda su teoría de la sociedad y de la historia. Weber en cambio lo define claramente pero limita su alcance teórico a la descripción de un ámbito muy restringido de fenómenos. Weber parte, en efecto, de la definición estrictamente económica del concepto de clase.⁷²

El concepto de *clase media* se vincula a la llamada *cuestión social*, no se populariza antes de 1840. Con seguridad, Simón Rodríguez asumió la idea de *clase media* de los socialistas utópicos: Saint-Simon y Fourier, pero incorporó el sentido de antagonismo de clases que caracteriza las estructuras sociales modernas, más allá del sentido de *estratificación social*.

Por la etimología de PROLETARIO identifica el sentido de la palabra: «...y piensan, al mismo tiempo, en prohibir el matrimonio de los POBRES, para que no procreen (*ni como Proletarios, quieren que gocen de los bienes de la vida social*) (T. II. 122). En *Sociedades Americanas*, expone de nuevo el concepto de **PROLETARIO**: «Les dirán, que quieren hacerlos trabajar POR POCO, para que no lleguen a RICOS, i tenerlos todo el año ocupados, porque no tengan tiempo de aprender *lo que no les toca saber*—que los tratan de **PROLETARIOS**, que quiere decir gente *buena para hacer* CRIA. (T. I. 319) y confirmó el sentido antagónico de las *clases sociales*:

—Una desconfianza general afecta todas las **clases** — unas a otras se temen, sin poder determinar la causa,, i no es otra que el egoísmo, propio de la Ignorancia en que yacen millones de hombres, por la falsa idea que tienen de la Sociedad, los pocos que la suerte ha puesto a gobernarla. (T. I. 332)

En 1828 advirtió:

El *Comercio* se asocia a las *Ciencias*, para que le cuiden las *Artes*, que son sus fuentes de producción,, i como estas fuentes no serían perennes, si la **clase** productora se desmembrase, busca en los Reyes un prestigio que no tiene, para hacerse respetar del Ignorante, i vincular el trabajo material en la pobreza — quiere tener Vasallos, i ocurre a quien sabe manejarlos, para que los mantenga sumisos» (T. I. 355)

D. Actualidad del discurso de Simón Rodríguez

Niall Ferguson (1999), *Historia Virtual. ¿Qué hubiera pasado si...?* Cuando los acontecimientos se quieren revivir se corre el riesgo de hacer *historia contrafactual*, llamada también *historia alterna*, o *ucronía*: aquella que es fuente de ficción. La vida de Simón Rodríguez se presta para ello. No se podría tener una verdadera *comprensión del pasado* si se intentara dar respuestas a preguntas como: ¿Qué hubiera sucedido si el general y presidente de Bolivia, Antonio José de Sucre hubiera aceptado el proyecto educativo de Simón Rodríguez?

Sucre se dejó gobernar por cuatro simples, entre ellos el señor Jámes y un capellán de monjas llamado Centeno, se empeñaron en limitar todo a Cochabamba, con desprecio a los demás departamentos. [...] Las putas y los ladrones eran los hijos del país. Esto es, los cholitos y las cholitas que ruedan en las calles y que ahora serían más decentes que los hijos y las hijas del señor Calvo. (II. 377)

Cabe especular: de no haber existido la confrontación entre Simón Rodríguez y Sucre, el proyecto de educación popular que se iniciaba evitaría muchos de los problemas que confronta Latinoamérica.

Si el Gobierno de Bolivia, en el año 26, se hubiese tomado el trabajo de examinar el plan, hubiera conocido su importancia — si hubiese elegido de los que desaprobaban las razones en que debían fundarse, e impuesto silencio a los que se oponían bajo pretextos frívolos, el Alto Perú sería hoy un ejemplo para el resto de la América meridional: allí se verían cosas verdaderamente nuevas.

¿Qué hubiera sucedido si... Bolívar no hubiera propuesto la Constitución de Bolivia que le originó graves dificultades con el Perú y la Nueva Granada? ¿Si... no se hubiera enemistado con Santander? ¿Si... no se hubiera perpetrado el atentado de la nefasta «noche septembrina»? Posiblemente Simón Rodríguez no se habría expresado:

Dos ensayos llevo hechos en América y nadie ha traducido el espíritu de mi plan. En Bogotá hice algo y apenas me entendieron; en Chuquisaca hice más y me entendieron menos... Sólo usted sabe, porque lo ve como yo, que para hacer repúblicas, es menester gente nueva; y de la que se llama *decente* lo más que se puede conseguir es el que no ofenda. (T. II. 510-511)

La reminiscencia es el fundamento de la comprensión del pasado cuando se asume que la historia puede ser interpretada a través del *círculo hermenéutico*. Wittgenstein lo concibió así:

Recordar no tiene contenido vivencial.—¿Acaso no se puede recordar esto por introspección? ¿No muestra *ésta* precisamente que no hay allí cuando busco un contenido?—Esto sólo lo podría mostrar en algunos casos. Y no me puede mostrar ciertamente lo que significa la palabra «recordar», es decir, ¿donde habría que buscar ese contenido! La *idea* de un contenido del recordar me viene sólo por una comparación entre conceptos psicológicos. Es parecido a la comparación entre dos *juegos*. (En el fútbol hay *goles*, en el voleibol no.)⁷³

La interpretación de Ignacio Ellacuría (1991), *La historia como actualización de posibilidades*, se consideró viable para fundamentar una filosofía del patrimonio sin la cual la gestión y praxis patrimonial carecerían de sustentación.

Lo histórico consiste, entonces, en la *transmisión tradente* de formas de estar en la realidad, en cuanto éstas se convierten para el hombre en posibilidades. Ahora bien, dada la indeterminación de las posibilidades, sólo se puede hacerlas reales por apropiación. La apropiación es histórica, no por lo que tiene de opción personal, sino por lo que tiene de actualización de posibilidades.⁷⁴

El concepto de *tradición tradente* justifica la filosofía del patrimonio porque lo *tradente* deviene del término latino *traditio-onis*, lo transmitido y del verbo *trado-tradidi-traditum*, aquello que se trasmite a la posteridad: *aliquid memoriae traditur*. El latín expresa el profundo sentido que tiene la tradición cuando se deja constancia de lo transmitido, de lo entregado por una generación a la posteridad. Ellacuría aboga por recobrar el sentido primigenio de la tradición en su significación de lo *tradente*, de lo entregado a conciencia, a plenitud, superando las alienaciones. Hugo Zemelman (1992), *Los horizontes de la razón. Historia y necesidad de utopía*, desarrolló el tema: *El análisis social como análisis del presente*. Planteó el problema de la conciencia histórica y las posibilidades que tienen distintas perspectivas del análisis hitórico–social.

...para elaborar una normativa crítica [histórica] se debe encontrar un eje que sirva para dar cuenta de la apertura del pensamiento, en la medida en que se trata de construirlo desde su misma historicidad. Se requiere para ello de

una organización lógica que facilite un acto imaginativo y de invención para aprehender las diferentes formas en que se articulan los mundos inéditos y cristalizados de la realidad.⁷⁵

Edward Carr (1995), *¿Qué es la historia?* introduce una significativa alusión al pensamiento de Marx:

En la síntesis final de Marx, la historia significa tres cosas, inseparables una de otra y que constituían un todo racional y coherente: el definir los acontecimientos según las leyes objetivas y primordialmente económicas; el correspondiente desarrollo del pensamiento siguiendo un proceso dialéctico; y la consiguiente acción en forma de lucha de clases que reconcilia y une la teoría y la práctica de la revolución.⁷⁶

En la Ley de Educación del 13 agosto 2009 se indica: «*La educación regulada por esta Ley se fundamenta en la doctrina de nuestro Libertador Simón Bolívar, en la doctrina de Simón Rodríguez*». Esta declaración debería nutrir las categorías de la gestión patrimonial. Marcelo Perine (1999), *Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y en la conciencia latinoamericana*:

La historia reciente de casi todos los países latinoamericanos da testimonio de significativos avances en los movimientos populares en el plano social y político, conquistando derechos que hasta entonces no eran reconocidos en el plano jurídico-político, y que no pudieron ser alcanzados ni siquiera por los grupos sociales o los partidos políticos que pretendían representar los intereses de los pobres.⁷⁷

Para explicar esta nueva situación, Marcelo Perine emplea el término «*breakthrough*» que significa un salto cualitativo, una transformación decisiva, un cambio de la clave interpretativa. «Un *breakthrough* significa el paso de una realidad anteriormente vivida, comprendida o interpretada de una determinada forma, a un nuevo modo de expresión, de significación y de vivencia de esa realidad».⁷⁸ «*reakthrough*», en su origen de [break-through], tiene el significado de *logro, innovación, avance, gran adelanto, progreso, cambio radical*. Reencontrar el hilo de la historia ante nuevas direcciones que se vislumbran y que transforman una antigua forma de vida, preservando la *identidad* de aquello que le da unidad a la conciencia histórica. Perine:

...ahora podemos preguntar si la irrupción de los pobres en la historia y en la conciencia latinoamericanas puede ser interpretada como un «*breakthrough*» [...] lo que aquí llamamos *irrupción de los pobres* como hecho de libertad, conlleva en sí también virtualidades que, de actualizarse, podrían convertir ese hecho en un auténtico «*breakthrough*» en la historia y en la conciencia latinoamericana.⁷⁹

Marciano Vidal (1982), *La preferencia por el pobre, criterio de moralidad*: «La condición de pobre, en cuanto *condición de pobre*, es el lugar privilegiado en el cual se manifiesta la sensibilidad ética y en la cual surge la praxis moral».⁸⁰ Esta sensibilidad ética está presente en todo el discurso de Simón Rodríguez quien exigió un proceso histórico alternativo para los pobres lo que constituye la *doctrina* de la que habla la Ley de Educación. Pero es tan insólita la interpretación que se hace de su vida que uno de sus biógrafos, escribe:

Rodríguez para calmar la impaciencia que le producía no ver aparecer al Libertador, se dedicaba de lleno a ayudar a las esclavas de los señores, que no podían cuidar a los recién nacidos (hijos de los amos) y en la misma casa donde daba clases, habilitó una sala para cuidar a estos bebés. Lo ayudan las muchachas de diez y doce años. Construyó unos cajones con ruedas y ahí paseaban a los pequeñines o los llevaban a sus madres, cuando querían el alimento y ellas hacían sus faenas más tranquilas.⁸¹

Al *dilucidar* su discurso bajo la perspectiva de la filosofía crítica se descubre la existencia de una base filosófica para «fundar la patria criolla...» como con gran tino, lo percibió Antonio López Ortega (1998), *Sociedades americanas de Simón Rodríguez*:

La escritura de Rodríguez aspira a una sola dimensión significativa: aquella que pueda servir a la transformación de las conciencias. Para fundar la *patria criolla*, Rodríguez se inventa un discurso que señala vicios y activa las conciencias. Es un discurso unidimensional en la medida en que imagina un solo destino para América toda, un destino soberano de integración racial y de autonomía social.⁸²

Ignacio Ellacuría sostiene que «la unidad real de la sociedad —no tal o cual sociedad— sino la sociedad entera del género humano llega a constituir un estricto cuerpo social por la *alteridad* intelectivamente aprehendida»⁸³. Platón elaboró una sutil idea de la categoría de alteridad (*heterotes*) como lo contrario o enemigo del ser;

lo *otro* del ser; lo diferente a él, aquello a lo que se le debe hacer la guerra. En el pueblo griego, romano y hebreo, privó la idea de equiparar al *extranjero* al concepto de barbarie, de falta de cultura. Justiniano lo describe como «aquel a quien se le niega el pan y el agua» (*peregrinus fit is cui aquae et igni interdictum est*) [Pandectas. 28.5 y 6] La alteridad hace relación al *otro*, la «otredad» de la que habló el poeta Antonio Machado. En la filosofía actual, Emmanuel Lévinas (1993), *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, dio a conocer el sentido de la *alteridad* con la significación ética que caracteriza este concepto. Para Lévinas el verdadero sentido del *ser* sólo se consigue en la relación con el otro. Enrique Dussel (1997), *Alteridad y liberación* interpretar la connotación de los términos *alteridad* y del *otro*: «La filosofía latinoamericana, que tiende a la interpretación de la *voz latinoamericana*, es un momento nuevo y analógico en la historia de la filosofía humana... la voz latinoamericana, palabra siempre reveladora y nunca oída ni interpretada».⁸⁴

Simón Rodríguez dejó como *legado* el reto de hacer de su discurso, un medio de realización humana, una conciencia del *nosotros* y en consecuencia de *reconocernos* a partir de la *alteridad*. Paul Ricœur, *Caminos del reconocimiento*:

Ser reconocido, si alguna vez acontece, sería para cada uno recibir la plena garantía de su identidad gracias al reconocimiento por parte de otro de su dominio de capacidades.⁸⁵

Es en el “entre” de la expresión “entre protagonistas del intercambio” donde se concentra la dialéctica de la disimetría entre el yo y el otro y la mutualidad de sus relaciones. Y precisamente en la plena significación de este “entre” contribuye la integración de la disimetría en la mutualidad dentro del intercambio de dones.⁸⁶

La Latinoamericana no sale de las contradicciones heredadas. Aún no se han superado las ideologías de dominación subyacentes, a pesar que Francis Fukuyama, (1992) autor de *El fin de la historia y el último hombre*, declarara en defensa de la economía neoliberal:

La segunda manera cómo el desarrollo económico alienta la democracia liberal es por su tremendo efecto nivelador, debido a su necesidad de una educación universal. Las viejas barreras de clase se rompen a favor de una condición general de igualdad de oportunidades. [...] La economía, así, crea una igualdad de *facto* antes de que se establezca *de jure*.⁸⁷

La actualidad del discurso de Simón Rodríguez se manifiesta en la concepción que tuvo sobre la libertad de imprenta.

«El estado actual de la América pide serias reflexiones...
Aprovechen los Americanos de la Libertad de Imprenta que se han dado, para consultarse sobre el importante negocio de su libertad. (T. I. 261)

Simón Rodríguez como *diarista*, (comunicador social) según la terminología de la época, asumió el tema de la libertad de prensa tanto para defenderla como para alertar sobre sus abusos. Con esta experiencia apreció el valor y la influencia que ejercía la imprenta sobre la *opinión pública*.

Opinión del autor

sobre la

LIBERTAD DE IMPRENTA

Solo dos especies de hombres abren Libros

los Curiosos y los Críticos

y en cada especie hay dos variedades. (T. II. 163)

El tema de la libertad de imprenta culmina con la siguiente afirmación:

Hagámonos perder esta impropiedad
(con otras que nos notará la Posteridad)
Dejando IDEAS dignas de nuestras LUCES
Pero,
las LUCES se ponen en algo....
¿Dónde pondremos las nuestras?....
en un CANDELABRO, sin duda,
porque son muchas
este CANDELABRO es
La **IMPRENTA**. (T. II. 167-169)

Blanca Muñoz (2005), *Modelos culturales*: «La construcción social de la realidad se enfoca como *construcción mediática de la vida social*. Cotidianidad y comunicación se hacen inseparables. Frente a la Teoría Crítica, la ideología apenas es considerada como *formación de la opinión pública*». ⁸⁸ En carta a Manuel Carvajal, el 16 de diciembre de 1835, desde Concepción de Chile, le expresa la imposibilidad de opinar sobre la libertad de imprenta tal como se lo solicitó Carvajal:

Quisiera hacer... en el corto tiempo que V. me da ... la exposición de mi parecer sobre la **libertad de Imprenta** (mejor sería decir Libertad de *Instruirse*, porque los manuscritos, las conversaciones y las lecciones públicas entrarían en la idea). No puedo fundarme sin discurrir, y los discursos muy reducidos o son insuficientes o dan en la oscuridad. (T. II. 518)

1. Simón Rodríguez y sus biógrafos.

A Simón Rodríguez lo novelaron desde el guatemalteco Antonio José de Irisarri, (1786-1868), uno de los primeros en ocuparse de relatar su vida, hasta Arturo Uslar Pietri. El primero con: *Historia del perínclito Epaminondas del Cauca* (1863) y el segundo: *La isla de Robinson* (1981), imprimiendo un toque de leyenda. El colombiano Fabio Lozano y Lozano escribió en 1913 la obra más importantes: *El Maestro del Liberador* y cita al publicista chileno Augusto Orrego Luco quien en 1878 expresó de Simón Rodríguez en la *Revista Chilena*: [Se resaltan las ideas principales]

Las **excentricidades** que sirven de trama a esa existencia singular.

No dominaba Rodríguez por las cualidades esencialmente intelectuales; no dominaba por la claridad de un pensamiento comprensivo y luminoso, ni por la rapidez y vigor de su concepción, ni por la fuerza de su lógica, ni por el calor de su imaginación.

Su manera de raciocinar y de escribir, que a primera vista parecen extravagancias caprichosas, veremos que **son la lógica del delirio y la tipografía del loco**, y debajo de esa superficie en que se refleja una **perturbación intelectual**.⁸⁹

La investigación llegó a conclusiones totalmente diferentes a las expresadas por Augusto Orrego Luco, cuya obra es una de las más nefastas interpretaciones de la personalidad de Simón Rodríguez. El chileno Miguel Luis Amunátegui (1896–1949), *Ensayos Biográficos* (1896), presentó la siguiente semblanza de Simón Rodríguez aceptando y justificando el calificativo de *loco*:

¿Y qué utilidad puede sacarse de la historia de un loco? ¿Con qué objetivo escribirla? ¿Qué provecho nos resultará de leerla? dirán muchos cuando vean el nombre de la persona que va el frente de estas páginas. La extravagancia

de sus costumbres y la originalidad de sus ideas le hacen digno de este honor.⁹⁰

A continuación, Amunátegui inserta en la biografía de Simón Rodríguez una serie de conceptos y datos equivocados que repetirá Arístides Rojas (1891), *Leyendas históricas de Venezuela*. Uno de estos errores:

Las autoridades a quienes había presentado su proyecto (Se refiere a *Reflexiones sobre el estado actual de la Escuela* de 1794) no sólo lo encontraron malo, sino también antimonárquico, contrario a los intereses de la metrópoli, inmoral y no sé que otra cosa. El autor, desde entonces fue para el gobierno un hombre de ideas subversivas. La guerra declarada que se le hacía, fue causa de que don Simón emigrara de su patria se retirara a Jamaica.⁹¹

Amunátegui desvaría: «Hombre de naturaleza incompleta, era capaz de concebir lo **útil**, pero no lo **bello**»⁹². ¿Qué es lo bello para que Simón Rodríguez no pudiera concebir? Otro juicio negativo: «Organizaba el despotismo para preparar la república, y no advertía que tal hija no puede nacer de tal padre»⁹³. El origen de estos desatinos se encuentra en Ramón Azpurúa (1877), quien años antes escribió en, *Biografías de hombres nobles*, los mismos conceptos que repite Amunátegui: «Nombrado por el Cabildo de Caracas preceptor de una escuela Municipal, concibió un plan de educación que comunicó a las autoridades coloniales de su país y que no llegó a realizarse, porque no solo fue encontrado malo por aquellas, sino también antimonárquico, contrario a los intereses de la metrópoli»⁹⁴

Rufino Blanco Bombona (1947), *Mocedades de Bolívar*, interpretó cabalmente el ideario de Simón Rodríguez:

Abundó en ideas audaces, fue escritor de primer orden, por la riqueza ideológica y por la novedosa personalidad de estilo. “Dejo un baúl lleno de ideas” exclamó poco antes de morir, melancólico, señalando sus manuscritos o el mueble donde los guardaba. [...] No hay una idea suya, aun las corrientes, que no tenga una cola, un apéndice de carácter personal y que no se grave por el estilo brusco y limpio con que la expone. La diferencia entre América del Norte y la del Sur la sintetiza en dos palabras: “Allá todo el mundo dice: **Yo**, aquí: **Mi amo**.”⁹⁵

José Antonio Cova (1954), *Don Simón Rodríguez. Maestro del Libertador*, resaltó el calificativo: «*El primer socialista de América*», al describir la entrevista

entre Simón Rodríguez y el viajero francés Luís Antonio Van del Heyl, a mediados de 1840. Admite que los argumentos expuestos por Simón Rodríguez, son similares a las ideas inconfundibles de los socialistas utópicos, en especial a Sain-Simon y Fourier. Cova reproduce la siguiente frase de Simón Rodríguez: «*La propiedad colectiva debe ser la regla; y la propiedad privada la excepción*»⁹⁶. Esta cita no se ha verificado. José Gil Fortoul (1907), *Historia Constitucional de Venezuela*, repitió de los errores de Amuneategui

Entre los primeros biógrafos de Simón Rodríguez se cita al chileno José Victoriano Lasterría (1817-1888), político liberal quien dijo de Simón Rodríguez:

Era un hombre raro que estaba en nuestra sociedad fuera de su centro, y que pasaba como un extravagante, como un grotesco. ¿Y por qué era un grotesco Rodríguez entre nosotros? Porque era un verdadero reformador, cuyo puesto estaba al lado de Spence, de Owen, de Sansimón y de Fourier: y no en las sociedades americanas»⁹⁷.

El juicio de Lasterría 1878, *Recuerdos literarios*, se entiende porque como liberal se encontraba en oposición al gobierno conservador de Chile y en este sentido consideró que Simón Rodríguez «estaba en nuestra sociedad fuera de su centro». Según Lasterría:

Él quería para nuestras Américas un gobierno republicano, pero haciendo consistir la diferencia entre la monarquía y la república, en que la primera tiene por fin el bienestar de la clase privilegiada y la segunda el bienestar del pueblo. [...] y creyendo que el origen de todos los males estaba en que **hay repúblicas sin ciudadanos**, quería crear un pueblo nuevo, cosa que le parecía hacedera en cinco años, estableciendo un sistema de **Educación POPULAR**.⁹⁸

Lasterría no interpretó fielmente a Simón Rodríguez. Los temas: «coronación de Bolívar como rey» y el «vitalicismo», tratados ampliamente en *La defensa del Libertador*, tienen significado en el contexto político de los años 1827 y 28, cuando se trama la desmembración de la Gran Colombia. La situación económica del país era tan grave que el Libertador la expuso en su Mensaje a la Convención: «El rubor me detiene y no me atrevo a decirlo que las rentas nacionales han quebrado y que la

República se halla perseguida por un formidable concurso de acreedores», tal como lo refiere Arcadio Quintero Peña en *Historia de la Gran Colombia*.⁹⁹

Ricardo Latcham, otro chileno narrador de la vida de Simón Rodríguez, refiere la significativa intervención de Gabriel García Moreno, (1821-1875) cuando desde Paitía organizó una recolecta que alcanzó a tres onzas de oro para aliviar la extrema pobreza de Simón Rodríguez, ya en los últimos días de su vida. García Moreno, el polémico futuro presidente del Ecuador, se encontraba desterrado y refugiado en Paitía donde acudía con frecuencia Simón Rodríguez. Comenta Letcham:

Los manuscritos de un libro se perdieron en un incendio y sus papeles que estuvieron rodando de un sitio a otro fueron a parar en guayaquil, (sic) a manos del doctor Alcides destruye. El y su hijo don Camilo los guardaron con piadoso cuidado, pero cuando los iban a editar, bajo el patrocinio del Gobierno ecuatoriano, se destruyeron en el incendio que asoló la ciudad del Guayas, en octubre de 1896.¹⁰⁰

El historiador colombiano Ignacio Liévano Aguirre en su obra *Bolívar*, presenta la siguiente semblanza de Simón Rodríguez:

Era don Simón Carreño un hombre prematuramente cínico por las amargas desgracias de su existencia. Desafortunado desde su más tierna infancia, sus penas resonaron sobre su personalidad, propicia por herencia al desequilibrio, ahogando en ella toda semilla de alegría o de confianza. Su mala suerte fue dejando en él la convicción de que todo era falso en la vida; que la bondad, la virtud y el amor habían sido destruidos para siempre por los malos instintos del hombre. Y la orientación de su alma por estas tenebrosas direcciones encontró ambiente propicio en aquellos tiempos, que por ser de crisis para un sistema social, inclinaban a los hombres y especialmente los desventurados, a atribuir sus penas a la organización política o a las costumbres de la época.¹⁰¹

José Vicente Lastarria describe la escena del encuentro de Simón Rodríguez y Andrés Bello en Chile:

...con la seriedad que da una limpia conciencia, era la que había excitado la hilaridad, poco común del señor Bello. Y le hacía aparecer con la trepidación del que llora. La narración, hecha con el énfasis y aquellas entonaciones elegantes que el reformador enseñaba a pintar en la escritura, daban a la anécdota un interés eminentemente cómico, que había sacado de sus casillas al venerable maestro.¹⁰²

¿De dónde sacó Liévano Aguirre las afirmaciones de un Simón Rodríguez cínico, desequilibrado, sin afectos y sin otros objetivos que su propia amargura? Cuando un académico es tan superficial, se expone a la pérdida del prestigio. Esta interpretación amañada, fraudulenta y temeraria está presente en muchos de sus biógrafos. Tal es el caso de Arístides Rojas quien en sus *Leyendas históricas de Venezuela* (1891), transcribe una carta del año 1804 publicada en 1826, en el *Journal de Debats* en París. La carta es apócrifa tanto por el estilo cuanto por errores históricos. Como prueba se transcribe el siguiente párrafo donde narra una conversación, por lo demás absurda, entre Bolívar y Simón Rodríguez:

En este instante levanta los ojos y las manos hacia el cielo, exclamando, con voz inspirada. Se ha salvado! Se acerca a mi, toma mis manos, las aprieta en las tuyas, que tiemblan y están bañadas de sudor; y en seguida me dice, ¿si tu fueras rico, consentirías en vivir? Dí!....Respóndeme! Quedé irresoluto: no sabía lo que esto significaba; respondo: Sí! Ah!, exclama él, entonces estamos salvos... ¿el oro sirve, pues, para alguna cosa, pues bien, Simón Bolívar, sois rico! Tenéis actualmente cuatro millones!....¹⁰³

Desafortunadamente este falso episodio es repetido por varios autores entre otros, por Vicente Terán al escribir desde Potosí en 1946, sobre *Simón Rodríguez, precursor de la Escuela activa*.¹⁰⁴ Otras de las *calumnias históricas* atribuidas a Simón Rodríguez la repite el peruano Emilio Vásquez: «Rodríguez se despojaba de pronto de sus vestiduras y, paseándose *in puris naturalibus*, es decir, en cueros, iba dando las explicaciones metodológicamente correspondientes a la lección.¹⁰⁵ En realidad en una oportunidad se quitó la camisa para enseñar anatomía.

2. Democracia y Patrimonio.

Eduardo Arcilas Farías (1955), *El Siglo Ilustrado en América*, estudia las reformas económicas del siglo XVIII en Nueva España y su contribución al estudio de las instituciones hispanoamericanas y aporta datos importantes sobre el libre comercio entre Venezuela y México: «...servido declarar libre el comercio de Caracas con Nueva España, que hasta ahora ha sido exclusivo de los vecinos y comerciantes de aquella Provincia»¹⁰⁶. Este fue el contexto en el que se desarrolló la infancia y juventud de Simón Rodríguez.

Guy Rocher (1976), *Introducción a la sociología general*, emplea el término *sudamericanización* para denotar las políticas, de tipo capitalista liberal, que constituyeron para Rocher: «el muro de la pobreza»,¹⁰⁷

Simón Rodríguez describe con ironía, las características del subdesarrollo:

Explorar los desiertos de América con gente miserable, espalduda, trabajadora, dócil, que se contenta con poco i no aspira sino a dar gusto al amo,, (sic) promete, sin duda, grandes ganancias, Pero en el reverso del cuadro se ven escaseses, (sic) fatigas, insectos, reptiles, tercianas, disentería=que arrancarán más de un suspiro, por las satisfacciones que se gozaban en medio de la miseria [...] No se habrá conseguido cultivar los campos; pero se habrán colonizado los apellidos... (T. I. 389)

El concepto de *progreso* tiene en Simón Rodríguez una estrecha relación con los de *democracia*, *gestión* y *praxis patrimonial*. Constituyen valores asumidos a través de conceptos tales como *identidad*, *pueblo*, *bien común*, *clases sociales*, *progreso*, *civilización*, *pobreza*. Para Rudolf Hermann Lotze, según lo expone Ferrater Mora (2001): «En los valores radica la verdadera unidad de la concepción del mundo»¹⁰⁸ También para la *cosmovisión* de Simón Rodríguez los valores dan sentido a su *realismo vital*, a la *orientación de la acción* y a la *vigencia* de su discurso. La percepción de lo *patrimonial* implica una reacción afectiva como respuesta a aquello que la buena tradición señala como digno de ser considerado patrimonio. En consecuencia, el fundamento de todo patrimonio es el *valor* que trasciende la realidad. Manuel Ballester (1997), *Verdad*, hace una oportuna precisión al tratar el tema *verdad*, en el *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*. Ballester distingue entre las acepciones hebrea y griega de la palabra *verdad*. Mientras que la voz hebrea significa «fidelidad» «sostener algo firmemente para que no se caiga». La noción griega, *alêtheia*, con la *a* privativa, indica la condición de des-cubrimiento, des-velamiento, des-ocultamiento. Según Ballester: «la noción griega de verdad remite a lo permanente, mientras que la hebrea refiere a un aspecto más bien dinámico. Por eso, para indicar la verdad, el griego dice de algo que *es*, y el hebreo, *amén* (así es)». ¹⁰⁹ Esta distinción es fundamental al *dilucidar* del discurso de Simón Rodríguez y reinterpretar los conceptos de democracia y patrimonio cultural.

Corolario

La Carta de Barcelona, *Defensa del Patrimonio Cultural* de la UNESCO (2001) afirma:

La concepción de Patrimonio ha ido democratizando progresivamente, desde un pensamiento inicial elitista y eurocéntrico de Monumento como hecho singular y aislado a la ampliación y enriquecimiento de su contenido antropológico, con la inclusión de conceptos como Conjuntos histórico-artísticos y Patrimonio Histórico-Artístico (1933). Tras la independencia de los países colonizados y la creación de la UNESCO, se ha elaborado una nueva filosofía del Patrimonio Cultural, más abierta y universal, basada en el concepto de Bien de Interés Cultural.¹¹⁰

Este conjunto de afirmaciones ameritan precisiones. No puede probarse la paulatina democratización del patrimonio. El pensamiento elitista y eurocéntrico persiste y la suposición que se promueva una «filosofía del Patrimonio Cultural más abierta y universal», no es una argumentación válida porque lo esencial no es su universalidad sino la posibilidad de dar respuestas a las cuestiones substanciales formuladas en la investigación: ¿Patrimonio de quién? ¿Patrimonio para qué? ¿Patrimonio de qué ideología? ¿Patrimonio en cuál realidad? ¿Patrimonio en qué condiciones objetivas?

BIBLIOGRAFÍA

- Bardin, L. (1996) El análisis de contenido. ALKL. Madrid.
- Berelson, O. (1974) El laboratorio de ciencia política. AMORRORTU. Buenos Aires.
- Camarero C y Garrido M. (2004) Marketing del Patrimonio Cultural. ESIC. Madrid
- Campillo R. (1998) La Gestión y el Gestor del Patrimonio Cultural. Ed. KR/ Colección Historia y Patrimonio. Murcia.
- Cassirer, E. (2005) Las ciencias de la cultura. F.C.E. México.
- Clausewitz, C. von. (1976) De la guerra. LABOR. Barcelona.
- Charaudeau, P. y Maingueneau, D. (2005) Diccionario de análisis del discurso. AMORRORTU. Madrid.
- Cova, J. A. (1954) Don Simón Rodríguez. Maestro del Libertador. JAIME VILLEGAS. Caracas.
- Dahrendorf, R. (1962) Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial. RIALP. Madrid.
- Dilthey, W. (2000) Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica. Ed. ISMO. Madrid.
- Douglas, P. (1991) El desarrollo turístico. Su planificación y ubicación geográfica. TRILLAS. México.
- Ferguson, N. (1999) Historia Virtual. ¿Qué hubiera pasado si...? TAURUS. Madrid,
- Fornet, R. (2004) Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual. TROTTA. Madrid.
- Foucault, M. (2005.14-16) El orden del discurso. TUSQUETS. Barcelona.
- _____ (1991. 261-262) La Arqueología del Saber. SIGLO XXI. México.
- _____ (1992. 56) El orden del discurso. TUSQUETS. Barcelona.
- Gadamer, H. G. (1992) Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica (I-II), SIGUEME. Salamanca.
- Gil Fortoul, J. (1907) Historia Constitucional de Venezuela. Tomo I. Berlín.
- Hernández F. (2002) El Patrimonio Cultural: La memoria recuperada. Ed. TREA. GIJÓN. España.
- Horkheimer, M. (2001) Autoridad y familia. Otros escritos. PAIDOS. Barcelona.
- _____ (2000) Teoría tradicional y teoría crítica. PAIDOS. Barcelona.
- _____ (2010) Crítica de la razón instrumental. TROTTA. Barcelona.
- Horkheimer y Adorno. (2009) Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. TROTTA. Madrid.
- Irisarri, A. de. (1951) Historia del periclitio Epaminondas del Cauca por el bachiller Hilarión de Altagunes, (Antonio José de Irisarri) Ministerio de Educación. Guatemala. [Original: 1863. Imprenta Hallet. Nueva York]
- Juan i Tresserras, J. (1990) El patrimonio cultural como generador de riqueza. Ponencia: Jornadas Escuela-Taller y Patrimonio. Málaga.
- Lévinas, E. (1993). Entre nosotros: ensayos para pensar en otro. Ed. PRE-TEXTOS. Madrid.
- _____ (1993). El tiempo y el otro. PAIDÓS. Madrid.

- López, F. (1995) Las estrategia del turismo metropolitano: el caso de Barcelona. ESTUDIOS TURÍSTICOS. Barcelona.
- Marcuse, H. (1970) La sociedad opresora. TIEMPO NUEVO. Caracas.
- _____ (1970) El hombre unidimensional. SEIX BARRAL. Barcelona.
- _____ (1970) Ética de la revolución. TAURUS. Madrid.
- Marchena, M. J. (1998) Turismo urbano y patrimonio cultural. Una perspectiva europea. Colección Documentos 1. Sevilla. España.
- O'Leay, F. (1981) Memorias. Ministerio de la Defensa. Caracas. Venezuela.
- Ortiz de Landázuri, C. La verdad en la cultura mediática. El impacto de Gadamer en la teoría crítica (A través de Karl-Otto Apel). Congreso 'Universalismos, relativismos, multiculturalismos, abril, 2001, Thémata, Sevilla, N° 27, 2001, 295-305.
- Oruño, M. (1995) Turismo cultural, patrimonio y ciudad. En: Mar Oceana, N° 2. Madrid.
- Paillé, P. (1994) L'analyse par théorisation ancrée. Cahiers de recherche sociologique. 23, pp. 147-181
- Pietri, U. (1981) La isla de Robinson. SEIX BARRAL. Barcelona.
- Ranke, L. von (1948) Pueblos y Estados en la historia moderna. F.C.E. México.
- Ricoeur, P. (1995) Tiempo y narración. SIGLO XXI. México.
- _____ (2006) Caninos del reconocimiento. F.C.E. México.
- Rocher, G. (1976) Introducción a la sociología general. Herder. Barcelona.
- Rodríguez Campomanes, P. (1774) Discurso sobre el fomento de la industria popular. En: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
<http://www.cervantesvirtual.com/obra/discurso-sobre-el-fomento-de-la-industria-popular--0/>
- _____ (1775) Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento. En: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes:
<http://www.cervantesvirtual.com/obra/discurso-sobre-la-educacion-popular-de-los-artesanos-y-su-fomento--0/>
- Spengler, O. (1958) La decadencia de Occidente. ESPASA-CALPE. Madrid.
- Zubiri, X. (1998) Sobre el hombre. ALIANZA EDITORIAL. Madrid,

REFERENCIAS

- ¹ Harvey, E. R. (2008) Instrumentos normativos internacionales y política culturales nacionales. Propuesta preparada para el COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS Y SOCIALES DE LAS NACIONES UNIDAS. Documento: E/C.12/40/16. Ginebra.
- ² ut supra. p. 8
- ³ Robertson, A. H, (1978. 30) Los derechos humanos y la cultura. En: REVISTA CULTURA. V. N° I. Citado por Edwin Harvey. [Cita N° 1]
- ⁴ Brugger, W. (1953. 310) Diccionario de filosofía. HERDER. Barcelona.
- ⁵ Lecuna, V. (1933) Cartas de mujeres. En: BOLETÍN DE LA ACADEMIA DE HISTORIA. N° 62. abril-junio, p. 346. Caracas,
- ⁶ Lozano y Lozano, F. (1913. 83-84) El Maestro del Libertador. LIBRERÍA P. OLLENDORFF. París. [Se dispone del original]
- ⁷ Croce, B. (1960. 173) La historia como hazaña de la libertad. FCE. México.
- ⁸ Gómez Pérez, R. (1983. 135) El desafío cultural. BAC. Madrid.
- ⁹ Cruz, M y Brauer, D. (2005. 210) La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia. HERDER. Barcelona.
- ¹⁰ Horkheimer, M y Adorno, Th. (1998. 59) Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. TROTТА. Madrid.
- ¹¹ Bárcenas, A. La Razón enemiga de sí misma: la Dialéctica de la Ilustración. En: PAPEL LITERARIO. Diario El Nacional. 22 de agosto 2009. p. 7. Caracas.
- ¹² Habermas, J. (2003. 451) Teoría de la acción comunicativa, I. TAURUS. Madrid.
- ¹³ Horkheimer, M. (1967) Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt. En: Jürgen Habermas. Ob. cit. (2003. 477) [Cita 12]
- ¹⁴ Condorcet, A. (1970. 3) Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. J. VRIN. París.
- ¹⁵ ut supra. p. 204
- ¹⁶ Weber, M. (1963. 252) Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. I. En. Habermas, Jürgen, (2003. 257-258) Teoría de la acción Comunicativa, I. TAURUS. Madrid.
- ¹⁷ Lukás. G. (s/f) Historia y Conciencia de Clase. INSTITUTO DEL LIBRO. La Habana. Cuba. [Original: 1933] Disponible en: <http://www.chavez.org.ve/wp-content/uploads/2010/06/Georg-Lukács-EL-FENOMENO-DE-LA-COSIFICACION.pdf> p. 10.
- ¹⁸ Marx, K. (1960. 77) El Capital. Berlín. En: Habermas, Jürgen. (2003. 455) Teoría de la acción comunicativa, I. TAURUS. Madrid.
- ¹⁹ Parsons, T. (1976) El sistema social. REVISTA DE OCCIDENTE. Madrid.
- ²⁰ ut supra. p 198
- ²¹ Habermas, J. (2003. 44 y 261) Teoría de la acción comunicativa, II. TAURUS. Madrid.
- ²² Habermas. ob. cit. (2003. 37) [Cita 12]
- ²³ ut supra. p. 35
- ²⁴ Salazar Carlos. (1999. 41) Las políticas públicas. UNIVERSIDAD JAVERIANA. Bogotá.
- ²⁵ Rousseau, J. J. (1988. 66) El contrato social. III. 4 Madrid. [Original: 1762] Citado en: Esposito Roberto. (1996. 43) Confines de lo político TROTТА. Madrid...
- ²⁶ Esposito, R. (1996. 43) Confines de lo político. TROTТА. Madrid.
- ²⁷ Marx, K. (1974. 107) La cuestión judía. Salamanca. [Original: 1848] Citado en: Esposito Roberto. (1996. 46) Confines de lo político TROTТА. Madrid.
- ²⁸ Habermas, J. (2007. 307) Verdad y Justificación. TROTТА. Madrid.

-
- ²⁹ ut supra p. 314
- ³⁰ Salazar, C. ob. cit. p. 45. [Cita 24]
- ³¹ Habermas, (2007. 130) ob. cit. [Cita 28]
- ³² ibidem.
- ³³ Dijk, T a. van. (1992. 201) La Ciencia del texto. PAIDOS. Barcelona.
- ³⁴ Habermas, J. (2002. 13) Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social. TECNOS. Madrid.
- ³⁵ ut supra. p. (13-14)
- ³⁶ Núñez Tenorio, J. R. (1989. 13) Metodología de las ciencias sociales. Ed. ALFADIL. Caracas.
- ³⁷ Briceño Porras, G. (2000) Simón Rodríguez y el Análisis de Contenido. En: Temas del IAEDEN. N° 13. p. 33. Caracas.
- ³⁸ Paillé, P. (1994. 147) L'analyse per théorisation ancrée. Cahiers de recherche sociologique. 23. Paris. En: Mucchielli, Alex. (1996. 69) Diccionario de métodos cualitativos en ciencias sociales. Ed. SÍNTESIS. Madrid.
- ³⁹ Fairclough, N y Wodak R.. (2005. 368) Análisis del Discurso Crítico. En Dijk, Teun A. van. El discurso como interacción social. GEDISA. Barcelona.
- ⁴⁰ Guevara, A. (1959. 365) Espejo de justicia. IMPRENTA NACIONAL. Caracas.
- ⁴¹ Fairclough, y Wodak. ob. cit. [Cita 39]
- ⁴² Dijk, T. a van. (2005. 48) El estudio del discurso. En: El discurso como estructura y proceso. (2005) GEDISA. Barcelona.
- ⁴³ Mannheim, K. (1958. 56) Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento. AGUILAR. Madrid.
- ⁴⁴ ut supra. p. 298
- ⁴⁵ Monden, L. (1968. 49) Conciencia, libre albedrío, pecado. HERDER. Barcelona.
- ⁴⁶ Ellacuría, I. (1991. 388) Filosofía de la realidad histórica. TROTTA. Madrid
- ⁴⁷ Ruiz, G. (1988) Raíces Hispánicas de las Ideas de Don Simón Rodríguez. En: Boletín de la ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA. N° 281 p. 63. Enero. Marzo. Caracas.
- ⁴⁸ Mucchielli, Alex. (2001. 91) Diccionario de Métodos Cualitativos en Ciencias Humanas y Sociales. Ed. SÍNTESIS. Madrid.
- ⁴⁹ Habermas. (2007. 11) ob. cit. [Cita 29]
- ⁵⁰ ut supra. p. 89.
- ⁵¹ Haberman. ob. cit. (2003. 555) [Cita 29]
- ⁵² Ferreter Mora, J. (2001. 1039) Diccionario de Filosofía. ARIEL. Barcelona.
- ⁵³ ut supra. p. 918
- ⁵⁴ Foucault, M. (2005.14-16) El orden del discurso. TUSQUETS. Barcelona.
- ⁵⁵ _____ (1991. 261-262) La Arqueología del Saber. SIGLO XXI. México.
- ⁵⁶ _____ (1992. 56) El orden del discurso. TUSQUETS. Barcelona.
- ⁵⁷ Zubiri, X. (1982. 146) La dimensión histórica del ser humano. En: Siete ensayos de antropología filosófica. Bogotá
- ⁵⁸ Ellacuría. ob. cit. p. 414. [Cita 46]
- ⁶⁰ Dahrendorf, R. (1962) Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial. RIALP. Madrid.
- ⁶¹ Bourdieu, P. (1991) La distinción. Criterio y bases sociales del gusto. TAURUS. Madrid.
- ⁶² Freire, P. (1974. 37) Concientización. PUBLICACIONES EDUCATIVAS. Bogotá.
- ⁶³ Lacruz, T. (2004) ¿Culturalmente pobres? Las formas de pensar frente a la riqueza y la pobreza. Temas de Coyuntura. Instituto de investigaciones Económicas y Sociales. N° 49. p. 7. UCAB. Caracas.
- ⁶⁴ Ballart J y Juan i Tresserras, J. (2001. 11) Gestión de patrimonio cultural. ARIEL. Barcelona.

-
- ⁶⁵ Higuera, Á. (2009) Gestión del Patrimonio Cultural en Latinoamérica: Proyectando la Investigación, Conservación, y Promoción del Patrimonio Andino. <http://www.tiwanakuarcho.net/>
- ⁶⁶ Ballart J y Juan i Tresserras, J. ob. cit. p. 173. [Cita 64]
- ⁶⁷ Real Academia de la Lengua. Diccionario de la Lengua Española. Madrid. 2001.
- ⁶⁸ Cassirer, E. (2005. 143-144) La ciencia de la cultura. F.C.E. México.
- ⁶⁹ ut supra. p. 146.
- ⁷⁰ Pederman, P. (2003). Instrumentos de política pública para el desarrollo de las industrias de generación de contenidos y bienes culturales. Oficina de la CEPAL-ONU. ESTUDIO 1.EG.33.6
Préstamo BID 925/OC-AR. Pre II. Buenos Aires.
- ⁷¹ Muñoz, B.. (2005. 301) Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura. ANTHROPOS. Barcelona.
- ⁷² Bobbio, N y Matteucci, N. (1985. 267) Diccionario de Política. SIGLO XXI... Madrid.
- ⁷³ Wittgenstein, L. (2004. 525) Investigaciones filosóficas. CRÍTICA. Barcelona.
- ⁷⁴ Ellacuría, I. (1991. 417) [Cita 46]
- ⁷⁵ Zemelman, H. (1992. 79) Los horizontes de la razón. Historia y necesidad de utopía. ANTHROPOS. Barcelona.
- ⁷⁶ Carr, E. (1995. 205) ¿Qué es la historia? ARIEL. Barcelona.
- ⁷⁷ Perine, M. (1999) Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y en la conciencia latinoamericana. En: Filosofía en situación de indigencia. Juan Carlos Scannone y Gerardo Remolina. (eds) p. 53. PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS. Madrid.
- ⁷⁸ ut supra. p. 54.
- ⁷⁹ Perine, M. Ob. cit. p. 55 [Cita 77]
- ⁸⁰ Vidal, M. (1982) La preferencia por el pobre, criterio de moralidad. Studia Moralia. Madrid.
- ⁸¹ Revilla, G. (2005) El legado de un genio. Simón Rodríguez. Caracas,
- ⁸² López, Antonio. Sociedades americanas de Simón Rodríguez. La escritura unidimensional. En: PAPEL LITERARIO DE EL NACIONAL. Domingo 19 de julio de 1998. Caracas.
- ⁸³ Ellacuría, I. (1991. 230) [Cita 46]
- ⁸⁴ Dussel, E.. (1997. 24) Alteridad y liberación. En: Diccionario de Hermenéutica. UNIVERSIDAD DE DEUSTO. Bilbao.
- ⁸⁵ Riccer, P. (2006. 312 y 325) Caminos del reconocimiento. FCE. México.
- ⁸⁶ ut supra. p. 325.
- ⁸⁷ Fukuyama, F. (1992. 183) El fin de la Historia y el último hombre. PLANETA. Colombiana Editorial. Bogotá.
- ⁸⁸ Muñoz, B. Ob. cit. p. 217 [Cita 71]
- ⁸⁹ Lozano y Lozano, F. ob. cit. 1913. 22-23. [Cita 6]
- ⁹⁰ Amunátegui, M. L. (1896. 227-303) Ensayos Biográficos IV. Santiago de Chile. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Concejo de Caracas. 1953. p. 2-40. Caracas.
- ⁹¹ ut supra. p. 6.
- ⁹² Amunátegui, ob. cit. p. 11. [Cita 90]
- ⁹³ ut supra. p. 35.
- ⁹⁹ Quintero A.. (1942. 286) Historia de la Gran Colombia. Ediciones Samper-Ortega. Bogotá.

-
- ¹⁰⁰ Latcham, R. A. (1950) Simón Rodríguez. En: LA NACIÓN. Santiago de Chile. Escritos publicados entre el 8 de mayo y el 17 de junio. Citado en: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. CONCEJO DE CARACAS. 1953. p. 145.
- ¹⁰¹ Aguirre, I. (1988. 47) Bolívar. Academia Nacional de la Historia. EDICIONES DE LA PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA. Caracas.
- ¹⁰² Lastarria, (1878. 51) ob. cit. [Cita 97]
- ¹⁰³ Rojas, A. (1995) Leyendas históricas de Venezuela. FUNDARTE. Caracas. [Original 1890. EDITORIAL CARACAS]
- ¹⁰⁴ Terán, V. (1946) Potosí. Bolivia.
- ¹⁰⁵ Vásquez, E. (1952. 54) Simón Rodríguez y su elogio del Libertador. Ica. Perú. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. CONCEJO DE CARACAS. 1953. p. 286.
- ¹⁰⁶ Arcila Farías, E. (1955. 107) El Siglo Ilustrado en América. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Caracas.
- ¹⁰⁷ Rocher, G. (1976. 594) Introducción a la sociología general. HERDER. Barcelona.
- ¹⁰⁸ Ferreter Mora, J. ob. cit. p. 2213 [Cita 52]
- ¹⁰⁹ Ballesteros, M. (1997) Verdad. En: Diccionario del pensamiento contemporáneo, p. 1214. Ed. SAN PABLO. Madrid.
- ¹¹⁰ UNESCO. Carta de Barcelona. (2001) En:
http://sos-monuments.upc.es/es/cat/carta_bcn/carta2001.htm

CAPÍTULO VI

ESTRATEGIAS DE GESTIÓN Y PRAXIS DE POLÍTICAS PATRIMONIALES

Nexo

Definición de patrimonio cultural:

Conjunto de valores, creencias y bienes culturales que, resignificados en el contexto de la pobreza latinoamericana, permiten construir un ethos cultural a partir de valores patrimoniales propios.

La definición involucra la *filosofía* y la *praxis patrimonial* como premisa de la Teoría. Bajo esta dimensión se formulan las estrategias de *Gestión y Praxis Patrimoniales* tomando como referentes el Proyecto de Ley de Cultura presentado por el CONAC (27.05.09) y el proyecto que se discute en la Asamblea Nacional. Se asume el significado de *estrategia* como el conjunto de decisiones para formular las Políticas Públicas en razón de la *factibilidad* según los *finés* propuestos y, la *viabilidad*, de acuerdo con los recursos disponibles.

A. Filosofía del Patrimonio Cultural

Harvey, Edwin R. (2008), afirma que la mayoría de las definiciones de patrimonio lo entienden como:

El conjunto de bienes muebles e inmuebles, materiales e inmateriales, de propiedad de particulares, de instituciones y organismos públicos o semipúblicos, de la Iglesia y de la nación que tengan un valor excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte y de la ciencia y que por lo tanto sean dignos de ser conservados.¹

Agrega la siguiente observación:

Tratándose de un vasto conjunto de países en desarrollo, sin duda que la escasez de recursos, unida muchas veces a una estructura de pobreza, representará un fuerte obstáculo para la consecución de los derechos culturales, obligando a establecer prioridades en el tiempo para el reconocimiento, aplicación y vigencia de los mismos.²

A. H. Robertson (1978), *Los derechos humanos y la cultura*: «el derecho a la cultura para los pobres del mundo entero tiene que empezar por su propia liberación de la miseria, de la enfermedad y del analfabetismo».³ En la normativa internacional priva el concepto individual del derecho a la cultura, cosa que nadie niega en el sentido del *orden lógico filosófico* tal como lo propone Walter Brugger (1953), *Diccionario de Filosofía*: «aquello de donde algo procede; un conocimiento del cual se sigue otro»,⁴ pero si se toma en cuenta que todo lo finito conlleva *determinaciones* que completan lo que se ha definido como *principio*, se puede decir, con fundamento en la realidad, que el *derecho a la cultura* se encuentra limitado cuando todos no tienen las mismas oportunidades. Dar a todos las oportunidades–capacidades, consistió en el principio rector de la conducta de Simón Rodríguez.

En 1823, llegó a Bogotá. María Ronco, su esposa de dirige al Libertador desde Caracas para agradecerle una ayuda económica y le participa: «He tenido noticias de que Simón está en el Congreso, espero que sin que le sirva de molestia, le dé un recuerdo, como que sale de usted a él, de o que le quedará muy agradecida».⁵ Fundó una «Casa de Industria Pública», según lo describe el doctor Miguel Peña, en carta a Bolívar con fecha 24 de marzo de 1824:

Ahora me mueve a hacerlo otro asunto de importancia, y es la Casa de industria pública que ha propuesto levantar en esta ciudad el señor Simón Rodríguez o Carreño. De lo que usted tal vez no está informado es que una Casa con este fin, donde se da educación a los jóvenes y se les hace aprender un oficio mecánico, fuera de los primeros indispensables conocimientos para vivir en sociedad, como escribir, contar, la gramática de su lengua, etc., es todo el objeto de sus ardientes deseos.⁶

Desde este momento comienza la etapa más importante en la historiografía de Simón Rodríguez. Para entenderla son importantes las siguientes referencias:

Benedetto Croce (1886-1952) abogó por una filosofía de la historia resumida en la siguiente afirmación:

...la utilidad de la historiografía consiste en la preparación ideal de la acción práctica, nada tiene que ver con otra concepción que es hartamente común y, a primera vista, parece asistida por sólidas razones: que el conocimiento historiográfico de la realidad tiene por fin propio el describir exactamente la situación en que nos encontramos.⁷

Rafael Gómez Pérez (1883), *El desafío cultural*, cita a Gramsci para establece las *estrategias para una lucha cultural*:

Dice así: 1) No cansarse jamás de repetir los argumentos propios (variando sólo la forma literaria de los mismos); 2) trabajar sin cesar para elevar intelectualmente a estratos populares cada vez más amplios, es decir, para dar personalidad al amorfo elemento de masas. Esto significa trabajar para suscitar *élites* de intelectuales de nuevo tipo, que surjan directamente de las masas, permaneciendo en contacto con ellas [...] Si esta segunda necesidad se satisface, modificará realmente el panorama ideológico de una época.⁸

Simón Rodríguez estuvo convencido que sus propuestas serían aceptadas en razón de la verdad. Pero sucedió lo contrario. Santander se opuso y su proyecto de Bogotá fracasó.

Manuel Cruz y Daniel Brauer señala en *La comprensión de la historia*:

Si las acciones humanas funcionaran como ecuaciones lógicas o matemáticas, o como experimentos de laboratorio, no tendríamos ningún problema ni en la elaboración de una teoría de la elección racional, ni en la imputación de la responsabilidad en ninguna de sus acepciones. El problema surge de la complejidad que rodea a cada acción humana.⁹

Adorno y Horkheimer (1998), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, afirman que la Ilustración terminó siendo la destrucción del progreso que tanto había pregonado:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha conseguido, desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia. [...].¹⁰

Para Alejandro Bárcenas (2009) *La Razón enemiga de sí misma. La Dialéctica de la Ilustración*: «Dialéctica de la Ilustración terminó siendo una reflexión sobre el “aspecto destructivo del progreso” que ocurría desde la Ilustración misma»¹¹ y Habermas va más allá:

Cuanto más se transforman economía y Estado en encarnación de la racionalidad cognitivo-instrumental y someten también a sus imperativos otros ámbitos de la vida, cuanto mayor es la fuerza con que arrojan a los

márgenes todo aquello en que pudiera materializarse la racionalidad práctico-moral y práctico-estética, tanto menos apoyo encuentran los procesos individuación en el ámbito de lo irracional o reducida por entero a lo pragmático.¹²

Habermas continúa su análisis con la siguiente cita de Horkheimer:

Si la razón subjetiva, en forma de Ilustración, disolvió la base filosófica de las convicciones que constituyeron un componente esencial de la cultura occidental, fue capaz de hacerlo porque esa base resultó demasiado débil. Pero resucitarla sería algo enteramente artificial. Lo absoluto queda convertido en instrumento; la razón objetiva, en traza para fines subjetivos.¹³

Antoine Condorcet (1970), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, trató de demostrar «que la naturaleza no ha fijado límite alguno al perfeccionamiento de las facultades humanas, que la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida. El progreso de esta perfectibilidad no tiene otro límite que la duración del planeta donde la naturaleza nos ha puesto».¹⁴ Habermas considera que fueron cuatro las presuposiciones que se tornarían en contra del Siglo de las Luces: 1ª El concepto lineal del progreso; 2ª La pretensión universalista de la unidad de la historia desde el punto de vista de la *racionalidad*; 3ª La liberación, respecto al dogmatismo y, de toda autoridad que no esté de acuerdo con la racionalidad; 4ª La racionalidad considerarla de manera idealista. Según la anterior cita de Condorcet: «Las naciones se acercarán al estado de civilización, a que han llegado los pueblos más ilustrados, los más libres, los más exentos de prejuicios, tales como los franceses y los angloamericanos»¹⁵ Para explicarlo Habermas cita a Max Weber:

Son los intereses... no las ideas, los que directamente gobiernan la acción de los hombres. Ahora bien, las *imágenes del mundo* que estaban hechas de *ideas*, actuaron a menudo de guardagujas que determinaron las vías por las que la dinámica de los intereses movió la acción.¹⁶

El discurso de Simón Rodríguez se estrelló frente al pensamiento mágico que la sociedad tenía del mundo, auspiciando repúblicas que sólo cambiaron el nombre de monarquía por el de república. Al respecto apoya la idea de la *presidencia vitalicia* propuesta por Bolívar y expone la razón:

Presidencia vitalicia
¡Qué impropiedad en una República!

Si las frecuentes elecciones de Presidente, en los Estados Unidos, no ocasionan disturbios, es porque

el *Gobierno* reposa sobre el PUEBLO
en el resto de la América
El *Pueblo* reposa sobre el GOBIERNO. (T. I. 321)

Para comprender la importancia del tema: *Dialéctica de la Ilustración*, y su relación con la filosofía del patrimonio, se apela a la categoría de *cosificación* empleada por Georg Lukás (s/f), *Historia y Conciencia de clase*:

Condición necesaria del proceso de cosificación es que toda la satisfacción de las necesidades se cumpla en la sociedad en la forma de tráfico de mercancías. La separación entre los productores y sus medios de producción, la disolución y la fragmentación de todas las unidades productivas espontáneas, etc., todos los presupuestos económicos–sociales de la génesis del capitalismo moderno actúan en ese sentido: en el sentido de poner relaciones racionalmente cosificadas en el lugar de las situaciones espontáneas que muestran sin rebozo las verdaderas relaciones humanas.¹⁷

Sin discutir del término de *cosificación* propuesto por Lukás, se acudió a su significación para expresar lo que le sucede al patrimonio al reducirlo a un valor económico, producto de riquezas personales. Carlos Marx expresó: «Lo misterioso de la forma mercancía consiste sencillamente en que los caracteres del propio trabajo de los hombres quedan proyectados ante éstos como caracteres objetivos de los productos mismos del trabajo»¹⁸ Para Simón Rodríguez, la Ilustración terminó siendo una *desrealización* de todo aquello que había significado avance, progreso y liberación.

Talcott Parsons (1976), *El sistema social*, trata el tema como: «El aprendizaje de las expectativas sociales de los roles y los mecanismos de socialización de la motivación»¹⁹ El siguiente criterio de Parsons se asumió como hilo conductor en el análisis de la acción en el discurso de Simón Rodríguez.

Debemos referirnos... a las relaciones que se dan entre los mecanismos de socialización y control social, de una parte, y los procesos significativos del sistema social, por la otra. La asignación de personal entre roles, en el sistema social y los procesos de socialización del individuo, son sin duda *unos mismos procesos*, vistos desde diferentes perspectivas. La asignación es el proceso visto en función de la motivación del actor individual.²⁰

Para Habermas (2003), *Teoría de la acción comunicativa II*: «La construcción complementaria del mundo social y el mundo subjetivo y el desacoplamiento de sistema y mundo de vida como reformulación de la tesis de la cosificación».²¹ El resultado del discurso racional debe ser un acuerdo válido no sólo para sus participantes, sino también para todo sujeto racional:

Llamamos, ciertamente, racional a una persona que en el ámbito de lo cognitivo—instrumental expresa opiniones fundadas y actúa con eficiencia. [...] Llamamos racional a una persona que puede justificar sus acciones recurriendo a las ordenaciones normativas vigentes. Pero sobre todo llamamos racional a aquél que en un conflicto normativo actúa con lucidez.²²

Cualquier individuo que entra en un discurso debe aceptar implícitamente la posibilidad de llegar a un acuerdo a través de la argumentación racional. Rechazar este supuesto sería desvirtuar el sentido del proceso de argumentación. Habermas afirma:

Los autores se comportan racionalmente mientras utilicen predicados tales como sabroso, atractivo, chocante, repugnante, etc., de modo que los otros miembros de su mundo de vida pueden reconocer bajo estas descripciones sus propias reacciones ante situaciones parecidas. Cuando, por el contrario, utilizan estándares de valor de forma caprichosa que ya no puede contar con la comprensión dimanante de la comunidad de cultura, se están comportando indiosincráticamente.²³

Aún no se ha investigado el interesante mundo de la argumentación en el discurso de Simón Rodríguez, aspecto que rebasa los límites de la presente investigación pero que aportaría nuevos datos para la comprensión de sus obras.

B. Políticas Públicas. Gestión y Praxis

Carlos Salazar Vargas (1999), *Las políticas públicas*, las define: «el conjunto de sucesivas respuestas del Estado frente a situaciones consideradas socialmente como problemáticas».²⁴ Simón Rodríguez desarrolló el tema de la gestión de los gobiernos, en los artículos de prensa: «*Discusión política. Partidos y Críticas a las Providencias del Gobierno*». El conflicto político no es otra cosa que la *realidad de la política*. Así lo interpretó con un léxico que escandalizaba. La cuestión había sido planteada por

Rousseau en el cuarto capítulo del *Contrato Social*: «Si tomamos la palabra literalmente, una verdadera democracia no ha existido nunca, ni nunca existirá».²⁵

Roberto Esposito (1996), *Confines de lo político*: «...¿qué es la verdadera democracia para Rousseau? Se trata del régimen en el cual todos los ciudadanos, o al menos la mayor parte de ellos, son magistrados, y por tanto la soberanía coincide tan capitalmente con la voluntad general como para suprimir todas las escisiones que surcan el cuerpo político y privado, entre poder y saber».²⁶

Carlos Marx (1974), *La cuestión judía*, rompió con esta concepción cuando expresó que la política es un *instrumento* que puede emancipar sólo parcialmente pero no en la radicalidad de lo humano:

Sólo cuando el hombre real, individual, asume para sí al ciudadano abstracto, y como hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, se convierte en *ente genérico*; solamente cuando el hombre reconoce y organiza sus *forces propres* como fuerzas *sociales*, y por tanto no separa ya de sí la fuerza social en la figura de la fuerza *política*, sólo entonces la emancipación humana se cumple.²⁷

Las citas de Rousseau y Marx confirman que el discurso de Simón Rodríguez, situado entre el socialismo utópico y el científico, eliminó la separación roussoniana entre filosofía y política. En *Partidos*, Simón Rodríguez analiza el significado de la palabra PARTIDO y señala que su etimología es el de «un TODO hecho PARTES»:

Significa la palabra PARTIDO OPOSICIÓN, PERO NO enemistad, como lo entiende el vulgo: porque sabiendo todos que en la enemistad se enjendra el odio, y que el odio degenera en aborrecimiento, concluyen que el que aborrece sabe ofender y que la ofensa pide venganza. Casi no hay caso en que la venganza no se considere justa — por consiguiente todo el mal que pueda hacerse al enemigo es permitido. (T. II. 383-384)

En la siguiente reflexión sobre la construcción del Canal de Panamá, expresa la finalidad de las políticas públicas:

Se piensa en hacer comunicar los dos mares por el Istmo de Panamá. Es regular que se piense en hacer comunicar, entre si las regiones del continente — los pueblos de cada región — las provincias de cada pueblo — y las familias de cada lugar, y ¿qué se comunicarán?

— Las LUCES SOCIALES.

¡Qué hermoso no será el ver los barcos atravesar de un mar a otro cargados de tesoros! ... ¡Mas hermoso sería (sin comparación) el ver a los americanos

pasearse en su continente cargados de orden, de unión de paz y de AMISTAD!... (T. II. 393)

Los seis artículos: ***Crítica*** DE LAS PROVINCIAS DEL GOBIERNO (1843), se caracterizaron por su contenido filosófico. Si la filosofía puede llegar a ser práctica es una constante en el ámbito de la discusión filosófica. Habermas (2007), *Verdad y Justificación. Sobre la relación entre teoría y praxis*, trata el tema: «¿Qué papel puede desempeñar la filosofía en el contexto de la opinión pública y la política, de la cultura y la educación?». ²⁸ Habermas da una respuesta satisfactoria: «La *cultura* se articula de acuerdo con aspectos de validez relativos a cuestiones de verdad, de justicia y de gusto, en las esferas de la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, el arte y la crítica de arte». ²⁹ Así lo apreció Simón Rodríguez en ***Crítica*** DE LAS PROVINCIAS DEL GOBIERNO:

La FILOSOFÍA (no se burlen de esta palabra, los que la oyen emplear como sinónimo de SOFISMA) FILOSOFÍA es *amor a la Sabiduría*, y lejos de ser ridícula el SABER, es el timbre del género humano, i la ventaja que, entre hombre i hombre, se respeta más i humilla menos — es la única especie de superioridad, que tenga el poder de convertir la envidia en emulación

La FILOSOFÍA no intenta despojar, de sus propiedades, a los actuales poseedores (sean cuales fueran sus títulos) pretende sí, asignar a los Nativos, una parte de los Campos Baldíos: que los Congresos [por errores disculpables] ofrecen de preferencia, a los hombres situados a mil i más leguas de distancia — *Los Filósofos* saben que los hombres condenados a la miseria, por la casualidad del nacimiento, son instrumentos de desorden, por necesidad.

FILOSOFÍA es *conocer las causas* i consecuencias para reglar nuestras conductas por las leyes de la naturaleza. (T. II. 426)

En el siglo XIX no existía el concepto de Políticas Públicas. Sin embargo, la definición de Carlos Salazar Vargas: «*un conjunto de respuestas del Estado frente a situaciones consideradas como problemáticas*» demuestra la preocupación siempre presente por resolver algo que falta o que entorpece la marcha de la sociedad. En el segundo artículo de las ***Crítica*** DE LAS PROVINCIAS DEL GOBIERNO, Simón Rodríguez expresó: «**porque... los ricos son depositarios del caudal de los pobres**» (T. II. 415) Esta sentencia, en su contexto, es más que una simple afirmación. En toda

Política Pública se dan dos dimensiones: la temporal y la espacial. La dimensión temporal sitúa el asunto en un *momento*; la espacial implica *comportamientos* que escapan a la previsión.

Según Salazar Vargas, toda política pública se compone de tres elementos: «*predicción, decisión y acción*».³⁰ El discurso de Simón Rodríguez lo comprueba. Estima la *predicción* al considerar que la sociedad se está haciendo constantemente; la *decisión*, al llamar la atención para que el Gobierno obre en razón del bien común; *acción*, porque existe una gran diferencia entre el discurso teórico y la realidad. Lo que caracteriza a la política, es que se ejecuta, se materializa, se concreta en acciones:

En carta a Roberto Ascázubi, Latacunga, 20 de julio de 1845:

La farsa de los 3 poderes, es tan sosa, tan sin gracia, que ni la burla merece: es una parodia de la constitución inglesa, i un mal remedo de la modificación que han hecho los Estados Unidos. Al rey no volvemos ni a las repúblicas llegamos.... ¿qué haremos?... *pensar*, en lugar de *imitar*. ¡Así tuviera yo con qué pagar la impresión de mis pensamientos! Pero ni pa. comprar pan tengo. (T. II. 529)

Habermas (2007), *Verdad y Justificación*: «El concepto clave de una teoría pragmática del significado no es la verdad, sino un concepto generalizado de validez utilizado epistémicamente, en el sentido de *aceptabilidad racional*».³¹

A continuación Habermas reconoce:

Hasta muy recientemente había venido manteniendo que la aceptabilidad de un acto de habla depende del conocimiento de las razones que (a) justifican un éxito elocutivo y que (b) pueden motivar racionalmente el acuerdo entre un hablante y un oyente.³²

La aclaratoria de Habermas es indispensable para sustentar la Teoría y hacer comprensible los argumentos empleados por Simón Rodríguez. Lo corrobora Teun A. van Dijk (1992), *La Ciencia del texto*, cuando afirma: «Observamos que la “rareza” de un texto va estrechamente ligada a la “rareza” de circunstancias posibles en mundos posibles. En otras palabras: la interpretación del texto presupone una interpretación del mundo».³³

Jürgen Habermas (2002), *Teoría y praxis, estudio filosófico social*, modificó la Introducción de 1963 para afirmar: «La nueva edición de *Teoría y Praxis* me ofrece una oportuna ocasión para cerciorarme en una visión retrospectiva (obligatoriamente rápida) de a dónde he sido conducido por las reflexiones realizadas desde entonces».³⁴ La aclaratoria después de 39 años, precisa su posición de los conceptos *teoría y praxis*: «En un caso se trata de la praxis social que en tanto que síntesis social hace posible el conocimiento; en el otro, de una praxis política que conscientemente aspira a subvertir el sistema de instituciones existentes».³⁵ Esta oportuna aclaratoria permite comprender el alcance el concepto de *praxis* relacionado con lo patrimonial. En capítulos anteriores se sostuvo, con Núñez Tenorio (1989), *Metodología de las ciencias sociales*:

...la *praxis* constituye una unidad pero cuya interpretación ha originado una agitada polémica porque constituye la temática central que arrastra tras de sí el conjunto de problemas filosóficos y científicos contemporáneos, a partir del nacimiento del marxismo. [...] La línea divisoria pasa por muchas fronteras, pero la superación del esquema tradicional pareciera centrarse en el concepto sintético de *praxis teórica* acuñado por Althusser, La *praxis* es una actividad material, transformadora (de lo real) e intencional (adecuada a fines, conciencia).³⁶

1. Análisis de Contenido. La autoridad del texto.

En, *El Libertador del Mediodía de América y sus compañeros de armas, defendidos por un amigo de la causa social* en el año 1828, Simón Rodríguez exploró el contenido *pragmático y semántico* de las palabras y estimó la frecuencia con que se utilizan los términos. Utilizó la comparación para destacar la relación entre el medio y el símbolo que se expresa; describió las atribuciones de los términos y enumeró 362 calificaciones, 81 aprobatorias y 281 indiferentes. «Sale el discurso a razón de 22 y medio por ciento (poco menos) a favor de Bolívar».³⁷ Alex Mucchielli, (2001), *Diccionario de Métodos Cualitativos en Ciencias Humanas y Sociales*, incluye el método de Análisis de Contenido entre los *Métodos Cualitativos por Teorización*, siguiendo la terminología de Paillé (1994) de «*Análisis por teorización anclada*».³⁸ El método se orienta a generar inductivamente una apreciación respecto a un fenómeno sociocultural, procediendo a relacionar datos empíricos cualitativos.

Teorizar, no es únicamente producir una teoría; es llevar los fenómenos sociales a una comprensión nueva; insertar acontecimientos en contextos explicativos; vincular un esquema a las interacciones de los autores en una situación determinada. El análisis es a la vez el punto de partida y el lugar de la verificación y validación de la construcción de conjunto del discurso. El procedimiento fundamental es *la relación* entre categorías de análisis mediante las preguntas: ¿Con qué está ligada una idea clave? ¿Un hecho con otro? ¿Una situación con otra? ¿En qué y cómo se vinculan? Teun A van Dijk (2003), *El Discurso como estructura y proceso* y (2005), *El discurso como interacción social*, constituye la más acreditada fuente de información sobre los aspectos del Análisis de Contenido. Norman Fairclough y Ruth Wodak (2005) exponen las características del análisis crítico del discurso en cuanto, «práctica social», como visión propia y distinta. El discurso crítico contribuye a cualificar el *estatus social* y a transformarlo:

Las prácticas discursivas pueden tener efectos ideológicos de peso, es decir, pueden ayudar a producir y reproducir relaciones de poder desiguales entre (por ejemplo) las clases sociales, las mujeres y los hombres, las mayorías y las minorías culturales o étnicas, por medio de la manera como representan los objetos y situaciones a las personas. [...] El Análisis Crítico del Discurso se propone lograr que estos aspectos opacos del discurso se vuelvan más transparentes.³⁹

Arturo Guevara (1950), ya citado, presentó a Simón Rodríguez como «un caso clínico de psicopatología constitucional» de «megalomanía y autofilia, orgulloso y vanidoso».⁴⁰ En Simón Rodríguez, emerge con mayor fuerza la afectividad como particularidad de su carácter extrovertido. Intentó plasmar su propia personalidad pero nunca complejos personales. Simón Rodríguez:

Yo dejé Europa para venir a encontrarme con Bolívar: no para que me protegiese, sino para que hiciese valer sus ideas a favor de la causa. Estas ideas eran y serán siempre: emprender una *ecuación popular*. (T. II. 504)

Esta autorepresentación se inscribe en los estudios de Norman Fairclough y Ruth Wodak (2005):

No se puede y no se debe establecer una relación directa entre las estructuras del discurso y las estructuras sociales: la cognición social y personal opera siempre como el eslabón perdido en muchos estudios sobre lingüística crítica

y análisis crítico del discurso que no logra dar cuenta de cómo las estructuras sociales influyen sobre las estructuras del discurso.⁴¹

Teun A van Dijk (2005), *El discurso como estructura y proceso*, hace especial énfasis en el siguiente aspecto tomado muy en cuenta en la investigación:

Si pretendemos *explicar* qué es el discurso, no nos bastaría analizar su estructura interna, las acciones que se desarrollan o las operaciones cognitivas involucradas en el uso del lenguaje. Para hacerlo, debemos dar cuenta del discurso como acción social, dentro de un marco de comprensión, comunicación e interacción que a su vez forme parte de estructuras y procesos socioculturales más amplios.⁴²

En Simón Rodríguez, la emancipación supone crítica de la tradición. Pero, ¿Cuál fue el costo de mantener estas ideas? Su fracaso que se convirtió en criterio de verificación de la autoridad de su discurso cuando defendió con entereza la importancia de la filosofía como medio para interpretar la realidad.

...ni el lugar donde esto se haga será imaginario, como el que se figuró el Canciller Tomás Morus: **su Utopía será, en realidad América**. Sueño, es tomar las cosas por lo que no son....*durmiendo*: delirio, es hacer lo mismo.... *Despierto*—Querer que las cosas sean lo que no son o hagan lo que no pueden hacer (porque nos conviene o porque nos figuramos conveniencia) no es ni sueño ni delirio, sino simpleza... efecto de la ignorancia. La instrucción General, que se pide, es la que da el conocimiento de las obligaciones que contrae el hombre, por el mero hecho de nacer en medio de una sociedad. (T. II. 131)

La frase: «**su Utopía será, en realidad América**» es de un profundo significado en la actualidad, gracias a Kart Mannheim (1958) quien en su obra, *Ideología y utopía* actualizó el pensamiento utópico como realidad dialéctica:

Solamente en la medida en que consigamos llevar al área de la conciencia y de la observación explícita los diferentes puntos de partida y de aproximación a los hechos que son corrientes [...] Un nuevo tipo de objetividad en las ciencias sociales es alcanzable, no por medio de la exclusión de valoraciones, sino por medio del conocimiento crítico y del control de ellas.⁴³

La utopía del humanismo liberal surge también del conflicto con el orden existente. En su forma característica, establece también una concepción racional *correcta* que contrapone a la realidad maligna. Pero esta contraposición no se utiliza como un clisé, de acuerdo con el cual pudiera

reconstruirse el mundo en cualquier punto del tiempo. [...] La utopía en la mentalidad liberal–humanista es la *idea*.⁴⁴

Simón Rodríguez:

«*Ideas*, sin duda, y nada más que *Ideas*, pero la vida espiritual se sostiene con ellas» (T. II. 169)

El término *momento*, en su originario sentido griego de *Kairos*, tiene una importancia para la fundamentación de la Teoría. Lenin, al inquirirle que definiera el *momento* revolucionario contestó con la mayor simplicidad: «Los pollos nacen a los 21 días» citado por Louis Monden (1968): *Conciencia, libre albedrío, pecado*.⁴⁵ El *momento* irrepetible y único de la *oportunidad*, que no puede adelantarse ni atrasarse. Por consiguiente, la estructura temporal de la historia, la liberación del tiempo, la sucesión de hechos, la duración, hacen que la historia sea vista —como lo plantea Ignacio Ellacuría (1990)— como «transmisión tradente».⁴⁶

Para argumentar a favor de la autoridad del texto se consideró necesario asumir la periodización del discurso de Simón Rodríguez según los siguientes momentos: La época colonial, demuestra a un Simón Rodríguez tradicionalista, designado por el Cabildo como maestro de primeas letras bajo la dirección del Maestro Principal Guillermo Pelgrón. Simón Rodríguez desempeñó el cargo desde 1793, a la edad de 24 años, hasta 1795 cuando renunció. Durante este período según O’Leary, (1981) Simón Rodríguez estuvo comprometido en la Conspiración conocida como el Movimiento de Gual y España y afirma que por este motivo huyó del país. El historiador Gustavo Adolfo Ruiz (1988), desmintió esta versión de O’Leary en el documentado artículo publicado en el Boletín de la Academia de la Historia: *Raíces Hispánicas de las Ideas de Don Simón Rodríguez*.⁴⁷ En su primer documento: *Reflexiones sobre el estado actual de la Escuela y nuevo establecimiento de ella*, se mostró apegado a la tradición; resaltó la importancia de la religión de una manera espontánea. Reconoció los adelantos pedagógicos de España y los propuso como prueba de lo que debería hacerse. Con seguridad, el conocimiento de las obra de Pedro Rodríguez Campomanes, (1774) *Discurso sobre el fomento de la industria*

popular y (1775) *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*, influyó en sus ideas educativas.

2. Gestión y praxis. Papel crítico del Patrimonio.

Alex Muccielli (2001), *Diccionario de métodos cualitativos en ciencias sociales*, indica que la perpetua evolución de la sociedad hace que las concepciones epistemológicas cambien, al considerarlas en la dimensión de la investigación cualitativa: «Cuyos fundamentos fenomenológicos, interaccionista simbólico y dialéctico provocarán que se ponga en marcha un proceso que tenga en cuenta la complejidad de las situaciones, sus contradicciones, la dinámica de los procesos y los puntos de vista de los actores».⁴⁸ El modelo habermasiano seguido en la investigación enfatiza: «la filosofía analítica se ha mantenido como una prosecución de la teoría del conocimiento con otros medios».⁴⁹ Habermas manifiesta que la hermenéutica es «esencialmente conservadora», un tipo de conocimiento que se apoya en un autoentendimiento de una «comunidad de procedencia» «El aseguramiento hermenéutico del núcleo vivo de una tradición depende de algo dado de manera aproblemática como *acuerdo sustentador*».⁵⁰ Esta realidad no se dio en la América Latina de Simón Rodríguez por su postura de denuncia y donde la crítica política es crítica social y cultural.

Las siguientes citas lo comprueban:

*El fundamento del Sistema Republicano está en la **opinión** del pueblo, y esta no se forma sino instruyéndolo.* (T. II. 342)

La **OPINIÓN** no es sino un PARECER ENVEJECIDO; pero nunca la opinión envejecida podrá llamarse RAZÓN. (T- II. 386)

La **opinión**, en los asuntos públicos es una expresión general del Estado de las ideas sociales — los Pueblos se dan a conocer por ella: por ella se ve si están civilizados o no. Debe, pues, cada pueblo tener un especial cuidado en formar una opinión que lo recomiende. (T. II. 390)

Cuanto más vieja es la **opinión** que protege un error, mas resiste a la evidencia que la condena. (T. I. 339)

Las citas identifican la separación que Simón Rodríguez estableció entre la esfera de la vida privada y la esfera de la opinión pública y que Habermas considera: «La acomodación de la acción comunicativa a la lógica de las interacciones regidas por los medios y la deformación de las estructuras de una intersubjetividad vulnerable, no son en modo alguno *procesos decididos de antemano* de los que quepa hacerse cargo con unos cuantos conceptos globales».⁵¹

Si se busca un *momento* fundador de esta identidad hay que remitirse al campo epistemológico de las estructuras subyacentes del conocimiento. La *episteme* es, según Ferrater Mora (2001): «*el lugar en el cual el hombre queda instalado y desde el cual conoce y actúa. [...] El estudio de una episteme no es por ello una historia. No es ni historia global ni historia de las ideas sino arqueología*».⁵²

La teoría de la *arqueología del saber* de Foucault es una referencia oportuna. Según Ferrater Mora (2001):

El *discurso* es para Foucault una serie de procedimientos mediante los cuales se establecen líneas divisorias entre lo admitido y lo no admitido. A menudo se identifica *discurso* con *discurso admitido* —como ocurre con la *santidad* y la *verdad*, que son los discursos admitidos, frente a la *locura* y la *falsedad*, que han sido discursos excluidos.⁵³

La hipótesis de Foucault, (2005), *El orden del discurso*, es:

Pienso en la oposición razón y locura. Desde la más alejada Edad Media, el loco es aquél cuyo discurso no puede circular como el de los otros: llega a suceder que su palabra es considerada como nula y sin valor, no conteniendo ni verdad ni importancia, no pudiendo testimoniar ante la justicia, no pudiendo autenticar una partida o un contrato, no pudiendo ni siquiera, en el sacrificio de la misa, permitir la transubstanciación y hacer del pan un cuerpo: en cambio, suele ocurrir también que se le confiere, opuestamente a cualquier otra, extraños poderes, como el de enunciar una verdad oculta, el de predecir el porvenir.⁵⁴

Foucault emplea el símil de la locura como un «procedimiento de exclusión» «El loco es aquél cuyo discurso no puede circular como el de los otros» Simón Rodríguez se vio en las situaciones descritas por Foucault y sus palabras, consideradas de un *loco*, «nunca eran recogidas y escuchadas».

Simón Rodríguez:

Hace 24 años que estoy hablando, y escribiendo pública y privadamente,
sobre el sistema Republicano
y, por todo fruto de mis buenos oficios, he conseguido que me traten de LOCO.
“Los niños y los locos dicen las verdades”. (T. I. 225)

Foucault (1991), *La arqueología del Saber*:

...una *formación discursiva* no es el texto ideal, continuo y sin asperezas, que corre bajo la multiplicidad de las contradicciones y las resuelve en la unidad serena de un pensamiento coherente; tampoco es la superficie a la que viene a reflejarse, bajo mil aspectos diferentes, una contradicción que se hallaría a la vez en segundo término, pero dominante por doquier.⁵⁵

Formular estrategias para la gestión y praxis de políticas patrimoniales, supone considerar la estructura temporal de la historia. Para Xavier Zubiri:

En cuanto a realización de posibilidades, la acción no es un mero hecho: es *suceso*. El suceso es el hecho en tanto que realización de posibilidades, en tanto que por mi opción he terminado a las potencias a ejecutar su acto de acuerdo con las posibilidades, por las que he optado. La realización de posibilidades es opción y, recíprocamente, opción es realización, cuando menos incoativa, de posibilidades.⁵⁷

Constantemente se ha interpelado el concepto de patrimonio: ¿De quién? ¿Para quiénes? Porque la posibilidad de optar es de alguien en concreto, definido necesariamente por su posición de clase. Y, cuando es el *pueblo* el que debe optar, la confrontación y el antagonismo de clases se manifiestan en lo referente al patrimonio y a su gestión. Para Ignacio Ellacuría se trata de una «apropiación de posibilidades»⁵⁸ porque la conceptualización tradicional del patrimonio cultural es una *apropiación* como producto, según la interpretación de las «hegemonías» de Antonio Gramsci. Esta noción de hegemonía, es apropiada para identificar lo patrimonial y la gestión del patrimonio en el paso de un patrimonio de la clase dominante a un patrimonio de la clase dominada; de un patrimonio *elitesco* a un patrimonio *popular*. Para Gramsci, «La supremacía de un grupo social se manifiesta en dos momentos: como *poder de dominación* y como *dirección intelectual y moral*».⁵⁹

3. Contenidos de los cursos

Antes de proponer el análisis de los cursos sobre patrimonio es importante clarificar algunos aspectos conceptuales. Ralph Dahrendorf (1962) expresa: «Las clases sociales y el conflicto de clases están presentes doquiera la autoridad se distribuye de manera desigual entre las distintas posiciones sociales»⁶⁰ La consecuencia de su planteamiento es que no merece la pena cuestionar el capitalismo, pues éste no es ya sino un fantasma. Para Dahrendorf, la verdadera causa del conflicto es la desigual distribución de la autoridad. Por consiguiente, la crítica tradicional (marxista) de la sociedad capitalista no tiene ya ningún sentido. Es irrelevante si los propietarios de los medios de producción tienen o no el control de la economía (que piensa que no lo tienen), y afirma que la clase capitalista homogénea predicha por Marx no ha existido de hecho. El capital, y consiguientemente el capitalismo, se ha disuelto, y ha dado paso en la esfera económica a una pluralidad de grupos que en parte se ponen de acuerdo, en parte compiten entre si, y en parte son simplemente diferentes.

Pierre Bourdieu (1991), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, es el autor que relaciona más directamente las clases sociales con la interpretación dada en la investigación, al considerar a la «dominación cultural como la causa de la existencia de clases. La interiorización de la arbitrariedad cultural como *dominación cultural* es producto de la educación». ⁶¹ Paulo Freire (1974) *Concientización*:

Para ser válida, toda educación, toda acción educativa, debe necesariamente estar precedida de una reflexión sobre el hombre y de un análisis del medio de vida concreta del hombre concreto a quien uno quiere educar (o por decirlo mejor: a quien uno quiere ayudar a que se eduque). Si falta tal reflexión sobre el hombre, se corre el riesgo de adoptar métodos educativos y maneras de obrar que reducen al hombre a la condición de objeto.⁶²

Tito Lacruz (2004), *¿Culturalmente pobres? Las formas de pensar frente a la riqueza y la pobreza*:

Estas relaciones entre modernidad y bienestar sociomaterial se ven alteradas en Venezuela donde se ha dado un crecimiento sostenido de la pobreza en los últimos 25 años alcanzando al 68% de los hogares para el 2002. Esta pobreza sostenida y las relaciones clientelares sobre las cuales se han tejido las relaciones públicas, no sólo han afectado los aspectos

sociomateriales de la vida social, afectan también los aspectos políticos-institucionales y los socioculturales.⁶³

Joseph Ballart y Jordi Juan i Tresserras sostienen: «la gestión del patrimonio está vinculada a estrategias multidisciplinares».⁶⁴ En la investigación se afirma que esta *acción*, es un proceso de planificación, que no puede estar al margen de las bases ideológicas que orientan las políticas culturales.

Se analizaron programas de cursos sobre patrimonio cultural y se tomó como referencia el «*Curso de Gestión del Patrimonio Cultural en Latinoamérica: Proyectando la Investigación, Conservación, y Promoción del Patrimonio Andino*».⁶⁵ Su autor, Álvaro Higuera (2009), acertó al iniciar el programa del curso cuestionando el concepto de patrimonio cultural: «¿Qué es patrimonio? Un concepto artificial» De la pregunta concluye que los asuntos de gestión patrimonial deben ubicarse en un contexto y éste debe ser el de un «pasado presente» Otras de las innovaciones de Álvaro Higuera, es distinguir entre *gestión* y *manejo*. La Estrategia de la *Gestión del Patrimonio Cultural* difiere cuando se asume como un proceso vinculado a *valores* que identifican una concepción ideológica-política no tradicionalista, o cuando el *manejo* tiende a una actividad con fines lucrativos. Al identificar las novedades de las estrategias de gestión en Latinoamérica se reconoce que se trata de una novedad histórica. Culturas que fueron novedad para los conquistadores españoles y que siguen siendo *novedad* para los investigadores del patrimonio cuando se asume la pobreza como variables. Este punto de vista reduce la ambigüedad en torno al concepto de lo patrimonial. Para Álvaro Higuera, los pilares de la gestión son: Investigación, Conservación y Promoción que dependen de la fortaleza de las instituciones. Difundir no es únicamente comunicar la información inherente a los bienes culturales es, en la línea de la Teoría formulada, *reflexionar* y *comprometer* la significación de los símbolos patrimoniales como representación de los valores auténticos de un pasado, donde el *pueblo* redefine constantemente su identidad.

Aunado al llamado *tiempo libre*, en los cursos se establece el principio de identidad entre *patrimonio-turismo-globalización*, lo que supone el olvido de la

existencia de relaciones de producción, conflictos sociales, existencia de clases y la pobreza, que niegan la pretendida neutralidad conceptual de la relación. Ninguno de los textos consultados mencionan los inconvenientes que acarrea el turismo ni se cuestionan sus ventajas: Juan i Tresserras (1990); López y Marchena (1997); Marchena (1998); López Palomeque (1995); Douglas, P. (1991) y Oruño, M. (1995), dan como hecho incuestionable que el turismo es una actividad favorable para el desarrollo del patrimonio cultural. El problema radica en responder: ¿Turismo de quies y para quiénes? ¿Con qué fines? ¿Con cuál participación popular? Esta problemática ni se formula ni se dan respuestas porque pesa más el bien fiduciario y su relación con el concepto de mercado. Para Ballart–i Tresserras: «Ese conocimiento cuantitativo y cualitativo del patrimonio permitiría igualmente establecer las oportunas prioridades en materia de conservación y restauración».⁶⁶

La afirmación: «Venezuela vive una *revolución*», ha llegado a ser un tópico en el sentido de la quinta acepción del Diccionario de la Academia de la Lengua: «Lugar común que la retórica antigua convirtió en fórmulas o clichés fijos y admitidos en esquemas formales o conceptuales de que se sirvieron los escritores con frecuencia»⁶⁷.

C. Categorías de gestión: Concepto de progreso y clase social.

Ernst Cassirer (2005), *La ciencia de la cultura*, expone: *La tragedia de la cultura*:

La reflexión nos revela con mayor claridad, a medida que va ahondando en el problema, la *estructura dialéctica de la conciencia de la cultura*. Los progresos de la cultura van depositando en el regazo de la humanidad nuevos y nuevos dones; pero el individuo se ve excluido de su disfrute en medida cada vez mayor. Y ¿para qué sirve, en realidad, una riqueza que jamás el yo puede llegar a transformar en acervo vivo?⁶⁸

«La verdadera *tragedia de la cultura* —afirma Cassirer— reside, según Simmel, en que la aparente interiorización que la cultura nos promete, lleva siempre aparejada, en realidad, una especie de autoenajenación. Entre el *alma* y el *mundo*. Media un conflicto constante, una relación tensa, que amenaza convertirse, a la postre, en una

relación sencillamente antitética». ⁶⁹ Argentina trató de superar esta autoenajenación cultural implementando un *índice de consumo de bienes culturales*, pero esta extraordinaria idea puesta en práctica el año 2003, se redujo a un «estudio de factibilidad realizado para optar a préstamo del BID». ⁷⁰

Plantear el tema de la «*Tragedia de la Cultura*» supone aceptar la relación entre *cultura* e *ideología* que recorre toda la investigación cuyo aspecto más importante es la confusión que se produce cuando es necesario identificar las categorías de la gestión patrimonial. La «*Tragedia de la Cultura*» procede así, de la desestructuración de los sistemas de creencias y de valores que se produjo después de las Independencias de España. Para Blanca Muñoz (2005), *Modelos culturales*:

Desde esta perspectiva se hace posible establecer una clasificación general de *dos posiciones sociopolíticas* que ante la cultura se enfrentan irreconciliablemente. Por un lado, los defensores de un modelo económico, y requieren un tipo de consumidor–receptor sumamente adaptado a los imperativos de las industrias culturales y de la comunicación planificada. [...] Frente a este planteamiento encontramos un conjunto muy variado de autores e investigaciones que se proponen una reconstrucción culturalista de los fundamentos sociales y políticos de nuestra sociedad. La cultura retoma su significado de progreso colectivo, y asume el papel de ser así el motor del cambio no sólo de las instituciones cuando, otra vez, de la interpretación y construcción racional de la sociedad y de sus estructuras individuales y colectivas. ⁷¹

El autor de la investigación se situó, al igual que Simón Rodríguez, entre quienes «se proponen una reconstrucción culturalista de los fundamentos sociales y políticos de nuestra sociedad» lo que necesariamente introduce el problema de las clases sociales. Sorprende el número de veces que Simón Rodríguez alude a las *clases sociales* y con mayores detalles en el EPILOGO de *Sociedades Americanas* donde establece las diferencias entre la **CLASE INFLUYENTE**, la **ÍNFIMA CLASE**, la **CLASE MEDIA** y la **MASA DEL PUEBLO**.

El concepto de *clase* se introdujo como instrumento analítico por parte de los filósofos que observaban críticamente la revolución industrial para interpretar las transformaciones sociales que llevaron a la formación del *proletariado*, término

empleado por Simón Rodríguez con absoluta precisión, para identificar las agrupaciones que surgen de la estructura provocada por las *desigualdades sociales*.

Norberto Bobbio y Nicola Matteucci (1985), *Diccionario de Política*:

Marx no dio nunca una definición explícita del concepto de clase a pesar de que construyó sobre él toda su teoría de la sociedad y de la historia. Weber en cambio lo define claramente pero limita su alcance teórico a la descripción de un ámbito muy restringido de fenómenos. Weber parte, en efecto, de la definición estrictamente económica del concepto de clase.⁷²

El concepto de *clase media* se vincula a la llamada *cuestión social*, no se populariza antes de 1840. Con seguridad, Simón Rodríguez asumió la idea de *clase media* de los socialistas utópicos: Saint-Simon y Fourier, pero incorporó el sentido de antagonismo de clases que caracteriza las estructuras sociales modernas, más allá del sentido de *estratificación social*.

Por la etimología de PROLETARIO identifica el sentido de la palabra: «...y piensan, al mismo tiempo, en prohibir el matrimonio de los POBRES, para que no procreen (*ni como Proletarios, quieren que gocen de los bienes de la vida social*) (T. II. 122). En *Sociedades Americanas*, expone de nuevo el concepto de **PROLETARIO**: «Les dirán, que quieren hacerlos trabajar POR POCO, para que no lleguen a RICOS, i tenerlos todo el año ocupados, porque no tengan tiempo de aprender *lo que no les toca saber*—que los tratan de **PROLETARIOS**, que quiere decir gente *buena para hacer* CRIA. (T. I. 319) y confirmó el sentido antagónico de las *clases sociales*:

—Una desconfianza general afecta todas las **clases** — unas a otras se temen, sin poder determinar la causa,, i no es otra que el egoísmo, propio de la Ignorancia en que yacen millones de hombres, por la falsa idea que tienen de la Sociedad, los pocos que la suerte ha puesto a gobernarla. (T. I. 332)

En 1828 advirtió:

El *Comercio* se asocia a las *Ciencias*, para que le cuiden las *Artes*, que son sus fuentes de producción,, i como estas fuentes no serían perennes, si la **clase** productora se desmembrase, busca en los Reyes un prestigio que no tiene, para hacerse respetar del Ignorante, i vincular el trabajo material en la pobreza — quiere tener Vasallos, i ocurre a quien sabe manejarlos, para que los mantenga sumisos» (T. I. 355)

D. Actualidad del discurso de Simón Rodríguez

Niall Ferguson (1999), *Historia Virtual. ¿Qué hubiera pasado si...?* Cuando los acontecimientos se quieren revivir se corre el riesgo de hacer *historia contrafactual*, llamada también *historia alterna*, o *ucronía*: aquella que es fuente de ficción. La vida de Simón Rodríguez se presta para ello. No se podría tener una verdadera *comprensión del pasado* si se intentara dar respuestas a preguntas como: ¿Qué hubiera sucedido si el general y presidente de Bolivia, Antonio José de Sucre hubiera aceptado el proyecto educativo de Simón Rodríguez?

Sucre se dejó gobernar por cuatro simples, entre ellos el señor Jámes y un capellán de monjas llamado Centeno, se empeñaron en limitar todo a Cochabamba, con desprecio a los demás departamentos. [...] Las putas y los ladrones eran los hijos del país. Esto es, los cholitos y las cholitas que ruedan en las calles y que ahora serían más decentes que los hijos y las hijas del señor Calvo. (II. 377)

Cabe especular: de no haber existido la confrontación entre Simón Rodríguez y Sucre, el proyecto de educación popular que se iniciaba evitaría muchos de los problemas que confronta Latinoamérica.

Si el Gobierno de Bolivia, en el año 26, se hubiese tomado el trabajo de examinar el plan, hubiera conocido su importancia — si hubiese elegido de los que desaprobaban las razones en que debían fundarse, e impuesto silencio a los que se oponían bajo pretextos frívolos, el Alto Perú sería hoy un ejemplo para el resto de la América meridional: allí se verían cosas verdaderamente nuevas.

¿Qué hubiera sucedido si... Bolívar no hubiera propuesto la Constitución de Bolivia que le originó graves dificultades con el Perú y la Nueva Granada? ¿Si... no se hubiera enemistado con Santander? ¿Si... no se hubiera perpetrado el atentado de la nefasta «noche septembrina»? Posiblemente Simón Rodríguez no se habría expresado:

Dos ensayos llevo hechos en América y nadie ha traducido el espíritu de mi plan. En Bogotá hice algo y apenas me entendieron; en Chuquisaca hice más y me entendieron menos... Sólo usted sabe, porque lo ve como yo, que para hacer repúblicas, es menester gente nueva; y de la que se llama *decente* lo más que se puede conseguir es el que no ofenda. (T. II. 510-511)

La reminiscencia es el fundamento de la comprensión del pasado cuando se asume que la historia puede ser interpretada a través del *círculo hermenéutico*. Wittgenstein lo concibió así:

Recordar no tiene contenido vivencial.—¿Acaso no se puede recordar esto por introspección? ¿No muestra *ésta* precisamente que no hay allí cuando busco un contenido?—Esto sólo lo podría mostrar en algunos casos. Y no me puede mostrar ciertamente lo que significa la palabra «recordar», es decir, ¿donde habría que buscar ese contenido! La *idea* de un contenido del recordar me viene sólo por una comparación entre conceptos psicológicos. Es parecido a la comparación entre dos *juegos*. (En el fútbol hay *goles*, en el voleibol no.)⁷³

La interpretación de Ignacio Ellacuría (1991), *La historia como actualización de posibilidades*, se consideró viable para fundamentar una filosofía del patrimonio sin la cual la gestión y praxis patrimonial carecerían de sustentación.

Lo histórico consiste, entonces, en la *transmisión tradente* de formas de estar en la realidad, en cuanto éstas se convierten para el hombre en posibilidades. Ahora bien, dada la indeterminación de las posibilidades, sólo se puede hacerlas reales por apropiación. La apropiación es histórica, no por lo que tiene de opción personal, sino por lo que tiene de actualización de posibilidades.⁷⁴

El concepto de *tradición tradente* justifica la filosofía del patrimonio porque lo *tradente* deviene del término latino *traditio-onis*, lo transmitido y del verbo *trado-tradidi-traditum*, aquello que se trasmite a la posteridad: *aliquid memoriae traditur*. El latín expresa el profundo sentido que tiene la tradición cuando se deja constancia de lo transmitido, de lo entregado por una generación a la posteridad. Ellacuría aboga por recobrar el sentido primigenio de la tradición en su significación de lo *tradente*, de lo entregado a conciencia, a plenitud, superando las alienaciones. Hugo Zemelman (1992), *Los horizontes de la razón. Historia y necesidad de utopía*, desarrolló el tema: *El análisis social como análisis del presente*. Planteó el problema de la conciencia histórica y las posibilidades que tienen distintas perspectivas del análisis hitórico–social.

...para elaborar una normativa crítica [histórica] se debe encontrar un eje que sirva para dar cuenta de la apertura del pensamiento, en la medida en que se trata de construirlo desde su misma historicidad. Se requiere para ello de

una organización lógica que facilite un acto imaginativo y de invención para aprehender las diferentes formas en que se articulan los mundos inéditos y cristalizados de la realidad.⁷⁵

Edward Carr (1995), *¿Qué es la historia?* introduce una significativa alusión al pensamiento de Marx:

En la síntesis final de Marx, la historia significa tres cosas, inseparables una de otra y que constituían un todo racional y coherente: el definir los acontecimientos según las leyes objetivas y primordialmente económicas; el correspondiente desarrollo del pensamiento siguiendo un proceso dialéctico; y la consiguiente acción en forma de lucha de clases que reconcilia y une la teoría y la práctica de la revolución.⁷⁶

En la Ley de Educación del 13 agosto 2009 se indica: «*La educación regulada por esta Ley se fundamenta en la doctrina de nuestro Libertador Simón Bolívar, en la doctrina de Simón Rodríguez*». Esta declaración debería nutrir las categorías de la gestión patrimonial. Marcelo Perine (1999), *Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y en la conciencia latinoamericana*:

La historia reciente de casi todos los países latinoamericanos da testimonio de significativos avances en los movimientos populares en el plano social y político, conquistando derechos que hasta entonces no eran reconocidos en el plano jurídico-político, y que no pudieron ser alcanzados ni siquiera por los grupos sociales o los partidos políticos que pretendían representar los intereses de los pobres.⁷⁷

Para explicar esta nueva situación, Marcelo Perine emplea el término «*breakthrough*» que significa un salto cualitativo, una transformación decisiva, un cambio de la clave interpretativa. «Un *breakthrough* significa el paso de una realidad anteriormente vivida, comprendida o interpretada de una determinada forma, a un nuevo modo de expresión, de significación y de vivencia de esa realidad».⁷⁸ «*reakthrough*», en su origen de [break-through], tiene el significado de *logro, innovación, avance, gran adelanto, progreso, cambio radical*. Reencontrar el hilo de la historia ante nuevas direcciones que se vislumbran y que transforman una antigua forma de vida, preservando la *identidad* de aquello que le da unidad a la conciencia histórica. Perine:

...ahora podemos preguntar si la irrupción de los pobres en la historia y en la conciencia latinoamericanas puede ser interpretada como un «*breakthrough*» [...] lo que aquí llamamos *irrupción de los pobres* como hecho de libertad, conlleva en sí también virtualidades que, de actualizarse, podrían convertir ese hecho en un auténtico «*breakthrough*» en la historia y en la conciencia latinoamericana.⁷⁹

Marciano Vidal (1982), *La preferencia por el pobre, criterio de moralidad*: «La condición de pobre, en cuanto *condición de pobre*, es el lugar privilegiado en el cual se manifiesta la sensibilidad ética y en la cual surge la praxis moral».⁸⁰ Esta sensibilidad ética está presente en todo el discurso de Simón Rodríguez quien exigió un proceso histórico alternativo para los pobres lo que constituye la *doctrina* de la que habla la Ley de Educación. Pero es tan insólita la interpretación que se hace de su vida que uno de sus biógrafos, escribe:

Rodríguez para calmar la impaciencia que le producía no ver aparecer al Libertador, se dedicaba de lleno a ayudar a las esclavas de los señores, que no podían cuidar a los recién nacidos (hijos de los amos) y en la misma casa donde daba clases, habilitó una sala para cuidar a estos bebés. Lo ayudan las muchachas de diez y doce años. Construyó unos cajones con ruedas y ahí paseaban a los pequeñines o los llevaban a sus madres, cuando querían el alimento y ellas hacían sus faenas más tranquilas.⁸¹

Al *dilucidar* su discurso bajo la perspectiva de la filosofía crítica se descubre la existencia de una base filosófica para «fundar la patria criolla...» como con gran tino, lo percibió Antonio López Ortega (1998), *Sociedades americanas de Simón Rodríguez*:

La escritura de Rodríguez aspira a una sola dimensión significativa: aquella que pueda servir a la transformación de las conciencias. Para fundar la *patria criolla*, Rodríguez se inventa un discurso que señala vicios y activa las conciencias. Es un discurso unidimensional en la medida en que imagina un solo destino para América toda, un destino soberano de integración racial y de autonomía social.⁸²

Ignacio Ellacuría sostiene que «la unidad real de la sociedad —no tal o cual sociedad— sino la sociedad entera del género humano llega a constituir un estricto cuerpo social por la *alteridad* intelectivamente aprehendida»⁸³. Platón elaboró una sutil idea de la categoría de alteridad (*heterotes*) como lo contrario o enemigo del ser;

lo *otro* del ser; lo diferente a él, aquello a lo que se le debe hacer la guerra. En el pueblo griego, romano y hebreo, privó la idea de equiparar al *extranjero* al concepto de barbarie, de falta de cultura. Justiniano lo describe como «aquel a quien se le niega el pan y el agua» (*peregrinus fit is cui aquae et igni interdictum est*) [Pandectas. 28.5 y 6] La alteridad hace relación al *otro*, la «otredad» de la que habló el poeta Antonio Machado. En la filosofía actual, Emmanuel Lévinas (1993), *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, dio a conocer el sentido de la *alteridad* con la significación ética que caracteriza este concepto. Para Lévinas el verdadero sentido del *ser* sólo se consigue en la relación con el otro. Enrique Dussel (1997), *Alteridad y liberación* interpretar la connotación de los términos *alteridad* y del *otro*: «La filosofía latinoamericana, que tiende a la interpretación de la *voz latinoamericana*, es un momento nuevo y analógico en la historia de la filosofía humana... la voz latinoamericana, palabra siempre reveladora y nunca oída ni interpretada».⁸⁴

Simón Rodríguez dejó como *legado* el reto de hacer de su discurso, un medio de realización humana, una conciencia del *nosotros* y en consecuencia de *reconocernos* a partir de la *alteridad*. Paul Ricœur, *Caminos del reconocimiento*:

Ser reconocido, si alguna vez acontece, sería para cada uno recibir la plena garantía de su identidad gracias al reconocimiento por parte de otro de su dominio de capacidades.⁸⁵

Es en el “entre” de la expresión “entre protagonistas del intercambio” donde se concentra la dialéctica de la disimetría entre el yo y el otro y la mutualidad de sus relaciones. Y precisamente en la plena significación de este “entre” contribuye la integración de la disimetría en la mutualidad dentro del intercambio de dones.⁸⁶

La Latinoamericana no sale de las contradicciones heredadas. Aún no se han superado las ideologías de dominación subyacentes, a pesar que Francis Fukuyama, (1992) autor de *El fin de la historia y el último hombre*, declarara en defensa de la economía neoliberal:

La segunda manera cómo el desarrollo económico alienta la democracia liberal es por su tremendo efecto nivelador, debido a su necesidad de una educación universal. Las viejas barreras de clase se rompen a favor de una condición general de igualdad de oportunidades. [...] La economía, así, crea una igualdad de *facto* antes de que se establezca *de jure*.⁸⁷

La actualidad del discurso de Simón Rodríguez se manifiesta en la concepción que tuvo sobre la libertad de imprenta.

«El estado actual de la América pide serias reflexiones...
Aprovechen los Americanos de la Libertad de Imprenta que se han dado, para consultarse sobre el importante negocio de su libertad. (T. I. 261)

Simón Rodríguez como *diarista*, (comunicador social) según la terminología de la época, asumió el tema de la libertad de prensa tanto para defenderla como para alertar sobre sus abusos. Con esta experiencia apreció el valor y la influencia que ejercía la imprenta sobre la *opinión pública*.

Opinión del autor

sobre la

LIBERTAD DE IMPRENTA

Solo dos especies de hombres abren Libros

los Curiosos y los Críticos

y en cada especie hay dos variedades. (T. II. 163)

El tema de la libertad de imprenta culmina con la siguiente afirmación:

Hagámonos perder esta impropiedad
(con otras que nos notará la Posteridad)
Dejando IDEAS dignas de nuestras LUCES
Pero,
las LUCES se ponen en algo....
¿Dónde pondremos las nuestras?....
en un CANDELABRO, sin duda,
porque son muchas
este CANDELABRO es
La **IMPRENTA**. (T. II. 167-169)

Blanca Muñoz (2005), *Modelos culturales*: «La construcción social de la realidad se enfoca como *construcción mediática de la vida social*. Cotidianidad y comunicación se hacen inseparables. Frente a la Teoría Crítica, la ideología apenas es considerada como *formación de la opinión pública*». ⁸⁸ En carta a Manuel Carvajal, el 16 de diciembre de 1835, desde Concepción de Chile, le expresa la imposibilidad de opinar sobre la libertad de imprenta tal como se lo solicitó Carvajal:

Quisiera hacer... en el corto tiempo que V. me da ... la exposición de mi parecer sobre la **libertad de Imprenta** (mejor sería decir Libertad de *Instruirse*, porque los manuscritos, las conversaciones y las lecciones públicas entrarían en la idea). No puedo fundarme sin discurrir, y los discursos muy reducidos o son insuficientes o dan en la oscuridad. (T. II. 518)

1. Simón Rodríguez y sus biógrafos.

A Simón Rodríguez lo novelaron desde el guatemalteco Antonio José de Irisarri, (1786-1868), uno de los primeros en ocuparse de relatar su vida, hasta Arturo Uslar Pietri. El primero con: *Historia del perínclito Epaminondas del Cauca* (1863) y el segundo: *La isla de Robinson* (1981), imprimiendo un toque de leyenda. El colombiano Fabio Lozano y Lozano escribió en 1913 la obra más importantes: *El Maestro del Liberador* y cita al publicista chileno Augusto Orrego Luco quien en 1878 expresó de Simón Rodríguez en la *Revista Chilena*: [Se resaltan las ideas principales]

Las **excentricidades** que sirven de trama a esa existencia singular.

No dominaba Rodríguez por las cualidades esencialmente intelectuales; no dominaba por la claridad de un pensamiento comprensivo y luminoso, ni por la rapidez y vigor de su concepción, ni por la fuerza de su lógica, ni por el calor de su imaginación.

Su manera de raciocinar y de escribir, que a primera vista parecen extravagancias caprichosas, veremos que **son la lógica del delirio y la tipografía del loco**, y debajo de esa superficie en que se refleja una **perturbación intelectual**.⁸⁹

La investigación llegó a conclusiones totalmente diferentes a las expresadas por Augusto Orrego Luco, cuya obra es una de las más nefastas interpretaciones de la personalidad de Simón Rodríguez. El chileno Miguel Luis Amunátegui (1896–1949), *Ensayos Biográficos* (1896), presentó la siguiente semblanza de Simón Rodríguez aceptando y justificando el calificativo de *loco*:

¿Y qué utilidad puede sacarse de la historia de un loco? ¿Con qué objetivo escribirla? ¿Qué provecho nos resultará de leerla? dirán muchos cuando vean el nombre de la persona que va el frente de estas páginas. La extravagancia

de sus costumbres y la originalidad de sus ideas le hacen digno de este honor.⁹⁰

A continuación, Amunátegui inserta en la biografía de Simón Rodríguez una serie de conceptos y datos equivocados que repetirá Arístides Rojas (1891), *Leyendas históricas de Venezuela*. Uno de estos errores:

Las autoridades a quienes había presentado su proyecto (Se refiere a *Reflexiones sobre el estado actual de la Escuela* de 1794) no sólo lo encontraron malo, sino también antimonárquico, contrario a los intereses de la metrópoli, inmoral y no sé que otra cosa. El autor, desde entonces fue para el gobierno un hombre de ideas subversivas. La guerra declarada que se le hacía, fue causa de que don Simón emigrara de su patria se retirara a Jamaica.⁹¹

Amunátegui desvaría: «Hombre de naturaleza incompleta, era capaz de concebir lo **útil**, pero no lo **bello**»⁹². ¿Qué es lo bello para que Simón Rodríguez no pudiera concebir? Otro juicio negativo: «Organizaba el despotismo para preparar la república, y no advertía que tal hija no puede nacer de tal padre»⁹³. El origen de estos desatinos se encuentra en Ramón Azpurúa (1877), quien años antes escribió en, *Biografías de hombres nobles*, los mismos conceptos que repite Amunátegui: «Nombrado por el Cabildo de Caracas preceptor de una escuela Municipal, concibió un plan de educación que comunicó a las autoridades coloniales de su país y que no llegó a realizarse, porque no solo fue encontrado malo por aquellas, sino también antimonárquico, contrario a los intereses de la metrópoli»⁹⁴

Rufino Blanco Bombona (1947), *Mocedades de Bolívar*, interpretó cabalmente el ideario de Simón Rodríguez:

Abundó en ideas audaces, fue escritor de primer orden, por la riqueza ideológica y por la novedosa personalidad de estilo. “Dejo un baúl lleno de ideas” exclamó poco antes de morir, melancólico, señalando sus manuscritos o el mueble donde los guardaba. [...] No hay una idea suya, aun las corrientes, que no tenga una cola, un apéndice de carácter personal y que no se grave por el estilo brusco y limpio con que la expone. La diferencia entre América del Norte y la del Sur la sintetiza en dos palabras: “Allá todo el mundo dice: **Yo**, aquí: **Mi amo**.”⁹⁵

José Antonio Cova (1954), *Don Simón Rodríguez. Maestro del Libertador*, resaltó el calificativo: «*El primer socialista de América*», al describir la entrevista

entre Simón Rodríguez y el viajero francés Luís Antonio Van del Heyl, a mediados de 1840. Admite que los argumentos expuestos por Simón Rodríguez, son similares a las ideas inconfundibles de los socialistas utópicos, en especial a Sain-Simon y Fourier. Cova reproduce la siguiente frase de Simón Rodríguez: «*La propiedad colectiva debe ser la regla; y la propiedad privada la excepción*»⁹⁶. Esta cita no se ha verificado. José Gil Fortoul (1907), *Historia Constitucional de Venezuela*, repitió de los errores de Amuneategui

Entre los primeros biógrafos de Simón Rodríguez se cita al chileno José Victoriano Lasterría (1817-1888), político liberal quien dijo de Simón Rodríguez:

Era un hombre raro que estaba en nuestra sociedad fuera de su centro, y que pasaba como un extravagante, como un grotesco. ¿Y por qué era un grotesco Rodríguez entre nosotros? Porque era un verdadero reformador, cuyo puesto estaba al lado de Spence, de Owen, de Sansimón y de Fourier: y no en las sociedades americanas»⁹⁷.

El juicio de Lasterría 1878, *Recuerdos literarios*, se entiende porque como liberal se encontraba en oposición al gobierno conservador de Chile y en este sentido consideró que Simón Rodríguez «estaba en nuestra sociedad fuera de su centro». Según Lasterría:

Él quería para nuestras Américas un gobierno republicano, pero haciendo consistir la diferencia entre la monarquía y la república, en que la primera tiene por fin el bienestar de la clase privilegiada y la segunda el bienestar del pueblo. [...] y creyendo que el origen de todos los males estaba en que **hay repúblicas sin ciudadanos**, quería crear un pueblo nuevo, cosa que le parecía hacedera en cinco años, estableciendo un sistema de **Educación POPULAR**.⁹⁸

Lasterría no interpretó fielmente a Simón Rodríguez. Los temas: «coronación de Bolívar como rey» y el «vitalicismo», tratados ampliamente en *La defensa del Libertador*, tienen significado en el contexto político de los años 1827 y 28, cuando se trama la desmembración de la Gran Colombia. La situación económica del país era tan grave que el Libertador la expuso en su Mensaje a la Convención: «El rubor me detiene y no me atrevo a decir que las rentas nacionales han quebrado y que la

República se halla perseguida por un formidable concurso de acreedores», tal como lo refiere Arcadio Quintero Peña en *Historia de la Gran Colombia*.⁹⁹

Ricardo Latcham, otro chileno narrador de la vida de Simón Rodríguez, refiere la significativa intervención de Gabriel García Moreno, (1821-1875) cuando desde Paitía organizó una recolecta que alcanzó a tres onzas de oro para aliviar la extrema pobreza de Simón Rodríguez, ya en los últimos días de su vida. García Moreno, el polémico futuro presidente del Ecuador, se encontraba desterrado y refugiado en Paitía donde acudía con frecuencia Simón Rodríguez. Comenta Letcham:

Los manuscritos de un libro se perdieron en un incendio y sus papeles que estuvieron rodando de un sitio a otro fueron a parar en guayaquil, (sic) a manos del doctor Alcides destruye. El y su hijo don Camilo los guardaron con piadoso cuidado, pero cuando los iban a editar, bajo el patrocinio del Gobierno ecuatoriano, se destruyeron en el incendio que asoló la ciudad del Guayas, en octubre de 1896.¹⁰⁰

El historiador colombiano Ignacio Liévano Aguirre en su obra *Bolívar*, presenta la siguiente semblanza de Simón Rodríguez:

Era don Simón Carreño un hombre prematuramente cínico por las amargas desgracias de su existencia. Desafortunado desde su más tierna infancia, sus penas resonaron sobre su personalidad, propicia por herencia al desequilibrio, ahogando en ella toda semilla de alegría o de confianza. Su mala suerte fue dejando en él la convicción de que todo era falso en la vida; que la bondad, la virtud y el amor habían sido destruidos para siempre por los malos instintos del hombre. Y la orientación de su alma por estas tenebrosas direcciones encontró ambiente propicio en aquellos tiempos, que por ser de crisis para un sistema social, inclinaban a los hombres y especialmente los desventurados, a atribuir sus penas a la organización política o a las costumbres de la época.¹⁰¹

José Vicente Lastarria describe la escena del encuentro de Simón Rodríguez y Andrés Bello en Chile:

...con la seriedad que da una limpia conciencia, era la que había excitado la hilaridad, poco común del señor Bello. Y le hacía aparecer con la trepidación del que llora. La narración, hecha con el énfasis y aquellas entonaciones elegantes que el reformador enseñaba a pintar en la escritura, daban a la anécdota un interés eminentemente cómico, que había sacado de sus casillas al venerable maestro.¹⁰²

¿De dónde sacó Liévano Aguirre las afirmaciones de un Simón Rodríguez cínico, desequilibrio, sin afectos y sin otros objetivos que su propia amargura? Cuando un académico es tan superficial, se expone a la pérdida del prestigio. Esta interpretación amañada, fraudulenta y temeraria está presente en muchos de sus biógrafos. Tal es el caso de Arístides Rojas quien en sus *Leyendas históricas de Venezuela* (1891), transcribe una carta del año 1804 publicada en 1826, en el *Journal de Debats* en París. La carta es apócrifa tanto por el estilo cuanto por errores históricos. Como prueba se transcribe el siguiente párrafo donde narra una conversación, por lo demás absurda, entre Bolívar y Simón Rodríguez:

En este instante levanta los ojos y las manos hacia el cielo, exclamando, con voz inspirada. Se ha salvado! Se acerca a mi, toma mis manos, las aprieta en las tuyas, que tiemblan y están bañadas de sudor; y en seguida me dice, ¿si tu fueras rico, consentirías en vivir? Dí!....Respóndeme! Quedé irresoluto: no sabía lo que esto significaba; respondo: Si! Ah!, exclama él, entonces estamos salvos... ¿el oro sirve, pues, para alguna cosa, pues bien, Simón Bolívar, sois rico! Tenéis actualmente cuatro millones!....¹⁰³

Desafortunadamente este falso episodio es repetido por varios autores entre otros, por Vicente Terán al escribir desde Potosí en 1946, sobre *Simón Rodríguez, precursor de la Escuela activa*.¹⁰⁴ Otras de las *calumnias históricas* atribuidas a Simón Rodríguez la repite el peruano Emilio Vásquez: «Rodríguez se despojaba de pronto de sus vestiduras y, paseándose *in puris naturalibus*, es decir, en cueros, iba dando las explicaciones metodológicamente correspondientes a la lección.¹⁰⁵ En realidad en una oportunidad se quitó la camisa para enseñar anatomía.

2. Democracia y Patrimonio.

Eduardo Arcilas Farías (1955), *El Siglo Ilustrado en América*, estudia las reformas económicas del siglo XVIII en Nueva España y su contribución al estudio de las instituciones hispanoamericanas y aporta datos importantes sobre el libre comercio entre Venezuela y México: «...servido declarar libre el comercio de Caracas con Nueva España, que hasta ahora ha sido exclusivo de los vecinos y comerciantes de aquella Provincia»¹⁰⁶. Este fue el contexto en el que se desarrolló la infancia y juventud de Simón Rodríguez.

Guy Rocher (1976), *Introducción a la sociología general*, emplea el término *sudamericanización* para denotar las políticas, de tipo capitalista liberal, que constituyeron para Rocher: «el muro de la pobreza»,¹⁰⁷

Simón Rodríguez describe con ironía, las características del subdesarrollo:

Explorar los desiertos de América con gente miserable, espalduda, trabajadora, dócil, que se contenta con poco i no aspira sino a dar gusto al amo,, (sic) promete, sin duda, grandes ganancias, Pero en el reverso del cuadro se ven escaseses, (sic) fatigas, insectos, reptiles, tercianas, disentería=que arrancarán más de un suspiro, por las satisfacciones que se gozaban en medio de la miseria [...] No se habrá conseguido cultivar los campos; pero se habrán colonizado los apellidos... (T. I. 389)

El concepto de *progreso* tiene en Simón Rodríguez una estrecha relación con los de *democracia*, *gestión* y *praxis patrimonial*. Constituyen valores asumidos a través de conceptos tales como *identidad*, *pueblo*, *bien común*, *clases sociales*, *progreso*, *civilización*, *pobreza*. Para Rudolf Hermann Lotze, según lo expone Ferrater Mora (2001): «En los valores radica la verdadera unidad de la concepción del mundo»¹⁰⁸ También para la *cosmovisión* de Simón Rodríguez los valores dan sentido a su *realismo vital*, a la *orientación de la acción* y a la *vigencia* de su discurso. La percepción de lo *patrimonial* implica una reacción afectiva como respuesta a aquello que la buena tradición señala como digno de ser considerado patrimonio. En consecuencia, el fundamento de todo patrimonio es el *valor* que trasciende la realidad. Manuel Ballester (1997), *Verdad*, hace una oportuna precisión al tratar el tema *verdad*, en el *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*. Ballester distingue entre las acepciones hebrea y griega de la palabra *verdad*. Mientras que la voz hebrea significa «fidelidad» «sostener algo firmemente para que no se caiga». La noción griega, *alêtheia*, con la *a* privativa, indica la condición de des-cubrimiento, des-velamiento, des-ocultamiento. Según Ballester: «la noción griega de verdad remite a lo permanente, mientras que la hebrea refiere a un aspecto más bien dinámico. Por eso, para indicar la verdad, el griego dice de algo que *es*, y el hebreo, *amén* (así es)». ¹⁰⁹ Esta distinción es fundamental al *dilucidar* del discurso de Simón Rodríguez y reinterpretar los conceptos de democracia y patrimonio cultural.

Corolario

La Carta de Barcelona, *Defensa del Patrimonio Cultural* de la UNESCO (2001) afirma:

La concepción de Patrimonio ha ido democratizando progresivamente, desde un pensamiento inicial elitista y eurocéntrico de Monumento como hecho singular y aislado a la ampliación y enriquecimiento de su contenido antropológico, con la inclusión de conceptos como Conjuntos histórico-artísticos y Patrimonio Histórico-Artístico (1933). Tras la independencia de los países colonizados y la creación de la UNESCO, se ha elaborado una nueva filosofía del Patrimonio Cultural, más abierta y universal, basada en el concepto de Bien de Interés Cultural.¹¹⁰

Este conjunto de afirmaciones ameritan precisiones. No puede probarse la paulatina democratización del patrimonio. El pensamiento elitista y eurocéntrico persiste y la suposición que se promueva una «filosofía del Patrimonio Cultural más abierta y universal», no es una argumentación válida porque lo esencial no es su universalidad sino la posibilidad de dar respuestas a las cuestiones substanciales formuladas en la investigación: ¿Patrimonio de quién? ¿Patrimonio para qué? ¿Patrimonio de qué ideología? ¿Patrimonio en cuál realidad? ¿Patrimonio en qué condiciones objetivas?

BIBLIOGRAFÍA

- Bardin, L. (1996) El análisis de contenido. ALKL. Madrid.
- Berelson, O. (1974) El laboratorio de ciencia política. AMORRORTU. Buenos Aires.
- Camarero C y Garrido M. (2004) Marketing del Patrimonio Cultural. ESIC. Madrid
- Campillo R. (1998) La Gestión y el Gestor del Patrimonio Cultural. Ed. KR/ Colección Historia y Patrimonio. Murcia.
- Cassirer, E. (2005) Las ciencias de la cultura. F.C.E. México.
- Clausewitz, C. von. (1976) De la guerra. LABOR. Barcelona.
- Charaudeau, P. y Maingueneau, D. (2005) Diccionario de análisis del discurso. AMORRORTU. Madrid.
- Cova, J. A. (1954) Don Simón Rodríguez. Maestro del Libertador. JAIME VILLEGAS. Caracas.
- Dahrendorf, R. (1962) Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial. RIALP. Madrid.
- Dilthey, W. (2000) Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica. Ed. ISMO. Madrid.
- Douglas, P. (1991) El desarrollo turístico. Su planificación y ubicación geográfica. TRILLAS. México.
- Ferguson, N. (1999) Historia Virtual. ¿Qué hubiera pasado si...? TAURUS. Madrid,
- Fornet, R. (2004) Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual. TROTTA. Madrid.
- Foucault, M. (2005.14-16) El orden del discurso. TUSQUETS. Barcelona.
- _____ (1991. 261-262) La Arqueología del Saber. SIGLO XXI. México.
- _____ (1992. 56) El orden del discurso. TUSQUETS. Barcelona.
- Gadamer, H. G. (1992) Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica (I-II), SIGUEME. Salamanca.
- Gil Fortoul, J. (1907) Historia Constitucional de Venezuela. Tomo I. Berlín.
- Hernández F. (2002) El Patrimonio Cultural: La memoria recuperada. Ed. TREA. GIJÓN. España.
- Horkheimer, M. (2001) Autoridad y familia. Otros escritos. PAIDOS. Barcelona.
- _____ (2000) Teoría tradicional y teoría crítica. PAIDOS. Barcelona.
- _____ (2010) Crítica de la razón instrumental. TROTTA. Barcelona.
- Horkheimer y Adorno. (2009) Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. TROTTA. Madrid.
- Irisarri, A. de. (1951) Historia del periclitio Epaminondas del Cauca por el bachiller Hilarión de Altagunes, (Antonio José de Irisarri) Ministerio de Educación. Guatemala. [Original: 1863. Imprenta Hallet. Nueva York]
- Juan i Tresserras, J. (1990) El patrimonio cultural como generador de riqueza. Ponencia: Jornadas Escuela-Taller y Patrimonio. Málaga.
- Lévinas, E. (1993). Entre nosotros: ensayos para pensar en otro. Ed. PRE-TEXTOS. Madrid.
- _____ (1993). El tiempo y el otro. PAIDÓS. Madrid.

- López, F. (1995) Las estrategia del turismo metropolitano: el caso de Barcelona. ESTUDIOS TURÍSTICOS. Barcelona.
- Marcuse, H. (1970) La sociedad opresora. TIEMPO NUEVO. Caracas.
- _____ (1970) El hombre unidimensional. SEIX BARRAL. Barcelona.
- _____ (1970) Ética de la revolución. TAURUS. Madrid.
- Marchena, M. J. (1998) Turismo urbano y patrimonio cultural. Una perspectiva europea. Colección Documentos 1. Sevilla. España.
- O'Leay, F. (1981) Memorias. Ministerio de la Defensa. Caracas. Venezuela.
- Ortiz de Landázuri, C. La verdad en la cultura mediática. El impacto de Gadamer en la teoría crítica (A través de Karl-Otto Apel). Congreso 'Universalismos, relativismos, multiculturalismos, abril, 2001, Thémata, Sevilla, N° 27, 2001, 295-305.
- Oruño, M. (1995) Turismo cultural, patrimonio y ciudad. En: Mar Oceana, N° 2. Madrid.
- Paillé, P. (1994) L'analyse par théorisation ancrée. Cahiers de recherche sociologique. 23, pp. 147-181
- Pietri, U. (1981) La isla de Robinson. SEIX BARRAL. Barcelona.
- Ranke, L. von (1948) Pueblos y Estados en la historia moderna. F.C.E. México.
- Ricoeur, P. (1995) Tiempo y narración. SIGLO XXI. México.
- _____ (2006) Caninos del reconocimiento. F.C.E. México.
- Rocher, G. (1976) Introducción a la sociología general. Herder. Barcelona.
- Rodríguez Campomanes, P. (1774) Discurso sobre el fomento de la industria popular. En: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- <http://www.cervantesvirtual.com/obra/discurso-sobre-el-fomento-de-la-industria-popular--0/>
- _____ (1775) Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento. En: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/discurso-sobre-la-educacion-popular-de-los-artesanos-y-su-fomento--0/>
- Spengler, O. (1958) La decadencia de Occidente. ESPASA-CALPE. Madrid.
- Zubiri, X. (1998) Sobre el hombre. ALIANZA EDITORIAL. Madrid,

REFERENCIAS

- ¹ Harvey, E. R. (2008) Instrumentos normativos internacionales y política culturales nacionales. Propuesta preparada para el COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS Y SOCIALES DE LAS NACIONES UNIDAS. Documento: E/C.12/40/16. Ginebra.
- ² ut supra. p. 8
- ³ Robertson, A. H, (1978. 30) Los derechos humanos y la cultura. En: REVISTA CULTURA. V. N° I. Citado por Edwin Harvey. [Cita N° 1]
- ⁴ Brugger, W. (1953. 310) Diccionario de filosofía. HERDER. Barcelona.
- ⁵ Lecuna, V. (1933) Cartas de mujeres. En: BOLETÍN DE LA ACADEMIA DE HISTORIA. N° 62. abril-junio, p. 346. Caracas,
- ⁶ Lozano y Lozano, F. (1913. 83-84) El Maestro del Libertador. LIBRERÍA P. OLLENDORFF. París. [Se dispone del original]
- ⁷ Croce, B. (1960. 173) La historia como hazaña de la libertad. FCE. México.
- ⁸ Gómez Pérez, R. (1983. 135) El desafío cultural. BAC. Madrid.
- ⁹ Cruz, M y Brauer, D. (2005. 210) La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia. HERDER. Barcelona.
- ¹⁰ Horkheimer, M y Adorno, Th. (1998. 59) Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. TROTТА. Madrid.
- ¹¹ Bárcenas, A. La Razón enemiga de sí misma: la Dialéctica de la Ilustración. En: PAPEL LITERARIO. Diario El Nacional. 22 de agosto 2009. p. 7. Caracas.
- ¹² Habermas, J. (2003. 451) Teoría de la acción comunicativa, I. TAURUS. Madrid.
- ¹³ Horkheimer, M. (1967) Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Francfort. En: Jürgen Habermas. Ob. cit. (2003. 477) [Cita 12]
- ¹⁴ Condorcet, A. (1970. 3) Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. J. VRIN. París.
- ¹⁵ ut supra. p. 204
- ¹⁶ Weber, M. (1963. 252) Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. I. En. Habermas, Jürgen, (2003. 257-258) Teoría de la acción Comunicativa, I. TAURUS. Madrid.
- ¹⁷ Lukás. G. (s/f) Historia y Conciencia de Clase. INSTITUTO DEL LIBRO. La Habana. Cuba. [Original: 1933] Disponible en: <http://www.chavez.org.ve/wp-content/uploads/2010/06/Georg-Lukács-EL-FENOMENO-DE-LA-COSIFICACION.pdf> p. 10.
- ¹⁸ Marx, K. (1960. 77) El Capital. Berlín. En: Habermas, Jürgen. (2003. 455) Teoría de la acción comunicativa, I. TAURUS. Madrid.
- ¹⁹ Parsons, T. (1976) El sistema social. REVISTA DE OCCIDENTE. Madrid.
- ²⁰ ut supra. p 198
- ²¹ Habermas, J. (2003. 44 y 261) Teoría de la acción comunicativa, II. TAURUS. Madrid.
- ²² Habermas. ob. cit. (2003. 37) [Cita 12]
- ²³ ut supra. p. 35
- ²⁴ Salazar Carlos. (1999. 41) Las políticas públicas. UNIVERSIDAD JAVERIANA. Bogotá.
- ²⁵ Rousseau, J. J. (1988. 66) El contrato social. III. 4 Madrid. [Original: 1762] Citado en: Esposito Roberto. (1996. 43) Confines de lo político TROTТА. Madrid...
- ²⁶ Esposito, R. (1996. 43) Confines de lo político. TROTТА. Madrid.
- ²⁷ Marx, K. (1974. 107) La cuestión judía. Salamanca. [Origina: 1848] Citado en: Esposito Roberto. (1996. 46) Confines de lo político TROTТА. Madrid.
- ²⁸ Habermas, J. (2007. 307) Verdad y Justificación. TROTТА. Madrid.

-
- ²⁹ ut supra p. 314
- ³⁰ Salazar, C. ob. cit. p. 45. [Cita 24]
- ³¹ Habermas, (2007. 130) ob. cit. [Cita 28]
- ³² ibidem.
- ³³ Dijk, T a. van. (1992. 201) La Ciencia del texto. PAIDOS. Barcelona.
- ³⁴ Habermas, J. (2002. 13) Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social. TECNOS. Madrid.
- ³⁵ ut supra. p. (13-14)
- ³⁶ Núñez Tenorio, J. R. (1989. 13) Metodología de las ciencias sociales. Ed. ALFADIL. Caracas.
- ³⁷ Briceño Porras, G. (2000) Simón Rodríguez y el Análisis de Contenido. En: Temas del IAEDEN. N° 13. p. 33. Caracas.
- ³⁸ Paillé, P. (1994. 147) L'analyse per théorisation ancrée. Cahiers de recherche sociologique. 23. Paris. En: Mucchielli, Alex. (1996. 69) Diccionario de métodos cualitativos en ciencias sociales. Ed. SÍNTESIS. Madrid.
- ³⁹ Fairclough, N y Wodak R.. (2005. 368) Análisis del Discurso Crítico. En Dijk, Teun A. van. El discurso como interacción social. GEDISA. Barcelona.
- ⁴⁰ Guevara, A. (1959. 365) Espejo de justicia. IMPRENTA NACIONAL. Caracas.
- ⁴¹ Fairclough, y Wodak. ob. cit. [Cita 39]
- ⁴² Dijk, T. a van. (2005. 48) El estudio del discurso. En: El discurso como estructura y proceso. (2005) GEDISA. Barcelona.
- ⁴³ Mannheim, K. (1958. 56) Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento. AGUILAR. Madrid.
- ⁴⁴ ut supra. p. 298
- ⁴⁵ Monden, L. (1968. 49) Conciencia, libre albedrío, pecado. HERDER. Barcelona.
- ⁴⁶ Ellacuría, I. (1991. 388) Filosofía de la realidad histórica. TROTTA. Madrid
- ⁴⁷ Ruiz, G. (1988) Raíces Hispánicas de las Ideas de Don Simón Rodríguez. En: Boletín de la ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA. N° 281 p. 63. Enero. Marzo. Caracas.
- ⁴⁸ Mucchielli, Alex. (2001. 91) Diccionario de Métodos Cualitativos en Ciencias Humanas y Sociales. Ed. SÍNTESIS. Madrid.
- ⁴⁹ Habermas. (2007. 11) ob. cit. [Cita 29]
- ⁵⁰ ut supra. p. 89.
- ⁵¹ Haberman. ob. cit. (2003. 555) [Cita 29]
- ⁵² Ferreter Mora, J. (2001. 1039) Diccionario de Filosofía. ARIEL. Barcelona.
- ⁵³ ut supra. p. 918
- ⁵⁴ Foucault, M. (2005.14-16) El orden del discurso. TUSQUETS. Barcelona.
- ⁵⁵ _____ (1991. 261-262) La Arqueología del Saber. SIGLO XXI. México.
- ⁵⁶ _____ (1992. 56) El orden del discurso. TUSQUETS. Barcelona.
- ⁵⁷ Zubiri, X. (1982. 146) La dimensión histórica del ser humano. En: Siete ensayos de antropología filosófica. Bogotá
- ⁵⁸ Ellacuría. ob. cit. p. 414. [Cita 46]
- ⁶⁰ Dahrendorf, R. (1962) Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial. RIALP. Madrid.
- ⁶¹ Bourdieu, P. (1991) La distinción. Criterio y bases sociales del gusto. TAURUS. Madrid.
- ⁶² Freire, P. (1974. 37) Concientización. PUBLICACIONES EDUCATIVAS. Bogotá.
- ⁶³ Lacruz, T. (2004) ¿Culturalmente pobres? Las formas de pensar frente a la riqueza y la pobreza. Temas de Coyuntura. Instituto de investigaciones Económicas y Sociales. N° 49. p. 7. UCAB. Caracas.
- ⁶⁴ Ballart J y Juan i Tresserras, J. (2001. 11) Gestión de patrimonio cultural. ARIEL. Barcelona.

-
- ⁶⁵ Higuera, Á. (2009) Gestión del Patrimonio Cultural en Latinoamérica: Proyectando la Investigación, Conservación, y Promoción del Patrimonio Andino. <http://www.tiwanakuarcho.net/>
- ⁶⁶ Ballart J y Juan i Tresserras, J. ob. cit. p. 173. [Cita 64]
- ⁶⁷ Real Academia de la Lengua. Diccionario de la Lengua Española. Madrid. 2001.
- ⁶⁸ Cassirer, E. (2005. 143-144) La ciencia de la cultura. F.C.E. México.
- ⁶⁹ ut supra. p. 146.
- ⁷⁰ Pederman, P. (2003). Instrumentos de política pública para el desarrollo de las industrias de generación de contenidos y bienes culturales. Oficina de la CEPAL-ONU. ESTUDIO 1. EG.33.6
Préstamo BID 925/OC-AR. Pre II. Buenos Aires.
- ⁷¹ Muñoz, B.. (2005. 301) Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura. ANTHROPOS. Barcelona.
- ⁷² Bobbio, N y Matteucci, N. (1985. 267) Diccionario de Política. SIGLO XXI... Madrid.
- ⁷³ Wittgenstein, L. (2004. 525) Investigaciones filosóficas. CRÍTICA. Barcelona.
- ⁷⁴ Ellacuría, I. (1991. 417) [Cita 46]
- ⁷⁵ Zemelman, H. (1992. 79) Los horizontes de la razón. Historia y necesidad de utopía. ANTHROPOS. Barcelona.
- ⁷⁶ Carr, E. (1995. 205) ¿Qué es la historia? ARIEL. Barcelona.
- ⁷⁷ Perine, M. (1999) Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y en la conciencia latinoamericana. En: Filosofía en situación de indigencia. Juan Carlos Scannone y Gerardo Remolina. (eds) p. 53. PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS. Madrid.
- ⁷⁸ ut supra. p. 54.
- ⁷⁹ Perine, M. Ob. cit. p. 55 [Cita 77]
- ⁸⁰ Vidal, M. (1982) La preferencia por el pobre, criterio de moralidad. Studia Moralia. Madrid.
- ⁸¹ Revilla, G. (2005) El legado de un genio. Simón Rodríguez. Caracas,
- ⁸² López, Antonio. Sociedades americanas de Simón Rodríguez. La escritura unidimensional. En: PAPEL LITERARIO DE EL NACIONAL. Domingo 19 de julio de 1998. Caracas.
- ⁸³ Ellacuría, I. (1991. 230) [Cita 46]
- ⁸⁴ Dussel, E.. (1997. 24) Alteridad y liberación. En: Diccionario de Hermenéutica. UNIVERSIDAD DE DEUSTO. Bilbao.
- ⁸⁵ Riccer, P. (2006. 312 y 325) Caminos del reconocimiento. FCE. México.
- ⁸⁶ ut supra. p. 325.
- ⁸⁷ Fukuyama, F. (1992. 183) El fin de la Historia y el último hombre. PLANETA. Colombiana Editorial. Bogotá.
- ⁸⁸ Muñoz, B. Ob. cit. p. 217 [Cita 71]
- ⁸⁹ Lozano y Lozano, F. ob. cit. 1913. 22-23. [Cita 6]
- ⁹⁰ Amunátegui, M. L. (1896. 227-303) Ensayos Biográficos IV. Santiago de Chile. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Concejo de Caracas. 1953. p. 2-40. Caracas.
- ⁹¹ ut supra. p. 6.
- ⁹² Amunátegui, ob. cit. p. 11. [Cita 90]
- ⁹³ ut supra. p. 35.
- ⁹⁹ Quintero A.. (1942. 286) Historia de la Gran Colombia. Ediciones Samper-Ortega. Bogotá.

-
- ¹⁰⁰ Latcham, R. A. (1950) Simón Rodríguez. En: LA NACIÓN. Santiago de Chile. Escritos publicados entre el 8 de mayo y el 17 de junio. Citado en: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. CONCEJO DE CARACAS. 1953. p. 145.
- ¹⁰¹ Aguirre, I. (1988. 47) Bolívar. Academia Nacional de la Historia. EDICIONES DE LA PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA. Caracas.
- ¹⁰² Lastarria, (1878. 51) ob. cit. [Cita 97]
- ¹⁰³ Rojas, A. (1995) Leyendas históricas de Venezuela. FUNDARTE. Caracas. [Original 1890. EDITORIAL CARACAS]
- ¹⁰⁴ Terán, V. (1946) Potosí. Bolivia.
- ¹⁰⁵ Vásquez, E. (1952. 54) Simón Rodríguez y su elogio del Libertador. Ica. Perú. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. CONCEJO DE CARACAS. 1953. p. 286.
- ¹⁰⁶ Arcila Farías, E. (1955. 107) El Siglo Ilustrado en América. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Caracas.
- ¹⁰⁷ Rocher, G. (1976. 594) Introducción a la sociología general. HERDER. Barcelona.
- ¹⁰⁸ Ferreter Mora, J. ob. cit. p. 2213 [Cita 52]
- ¹⁰⁹ Ballesteros, M. (1997) Verdad. En: Diccionario del pensamiento contemporáneo, p. 1214. Ed. SAN PABLO. Madrid.
- ¹¹⁰ UNESCO. Carta de Barcelona. (2001) En:
http://sos-monuments.upc.es/es/cat/carta_bcn/carta2001.htm

CAPÍTULO VII

DE LAS CONCLUSIONES

A. Heterotopia. Tejiendo el Pensamiento desde Otro Lugar

Steven Conoor (1996), *Cultura posmoderna. Introducción a las teorías de la contemporaneidad*, utiliza el concepto de *Heterotopia*:

La teoría postmoderna produce la visión de una **Heterotopia** cultural sin límites, sin jerarquías o centros, pero estructurada en base a la teoría de que está formada; [...] Esto debe ser entendido dialécticamente como expresión de una crisis y como un medio retórico de mantener e instrumentalizar dicha crisis.¹

Se dice que Bartolomé de las Casas se hizo la pregunta desconcertante: –¿Y... si nosotros fuéramos indios?– Hoy: –¿Y... si nosotros fuéramos pobres, qué pensaríamos del patrimonio cultural?– *Heterotopia* significa *la otra utopía*. La que nace de las preocupaciones del *pueblo*. Simón Rodríguez interpretó como *heterotopía*, la vida del proletariado, de las masas populares desposeídas, sus situaciones de pobreza, indigencia, la división de clases, los conflictos sociales, las contradicciones y las relaciones de producción.

La propuesta investigativa surgió ante la inadecuada definición de patrimonio cultural de la UNESCO, derivada de la insuficiente comprensión de la realidad latinoamericana: «América es original hasta en su pobreza» (T. I. 392). De esa originalidad tratan las Conclusiones como una nueva *episteme*, escudriñada desde la visión del pobre: «Todos huyen de los POBRES, los desprecian y los maltratan. Alguien ha de pedir la PALABRA por ellos» (T. II. 142).

La gran preocupación para quien estudia el patrimonio: ¿Tiene futuro el pasado? Para Jean Braudrillard (2000), *La percepción de los simulacros*: «Cuando lo real ya no es lo que solía ser, la nostalgia adquiere todo su significado. Necesitamos un

pasado visible un *continuum* visible, un mito de origen visible, que nos de confianza en nuestros fines ya que en última instancia nunca hemos creído en ellos».² Ignacio Casado Galván (2009), *Perspectivas del patrimonio histórico*, considera que la definición integral de patrimonio habría que entenderla en sentido negativo: se valora el pasado precisamente porque se va perdiendo todo. El patrimonio hace hablar más de *los otros* que de *nosotros*:

El patrimonio en la actualidad expresa un peligro de ruptura que, sentimos, amenaza nuestras sociedades, enfrentadas a cambios excesivamente rápidos y que por ello buscan en el patrimonio un refugio compensador. Pero ese refugio se muestra cada vez menos resistente [...] el patrimonio vaciado de contenido se muestra incapaz de llegar más allá de una mercancía más destinada a consumirse inmediatamente, incapaz de fijarse una identidad verdadera.³

B. Conclusiones

1ª Conclusión: *Lo nuevo en la reinterpretación del concepto de patrimonio es la dialéctica de la pobreza y la asimilación del concepto de identidad latinoamericana al de patrimonio. Lo atestigua la postura crítica y contestataria de Simón Rodríguez.*

Ernst Cassirer (2005), *Las ciencias de la cultura*, confirma la razón específica de las Conclusiones.

Ahora bien, ningún profesor, ninguno verdadero pedagogo, al examinar a sus alumnos, indagará exclusivamente los resultados de sus respuestas, sino que procurará constatar, además, el camino que sigue para llegar por su cuenta a esos resultados. Procurará ponerles un problema o un ejercicio con el que no hayan tenido ocasión de encontrarse, para poder comprobar, a la vista de la respuesta, no sólo los conocimientos por ellos asimilados, sino también el modo como saben emplearlos.⁴

De esta manera, el pensar de Simón Rodríguez, se convierte en un proceso de *deconstrucción*, en la línea de pensamiento de Jacques Derrida, autor del concepto, que permite identificar «lo nuevo», al reinterpretar el patrimonio. Cristina de Paretti (1979), *Deconstrucción*, interpreta a Derrida:

La deconstrucción consiste, en efecto, en deshacer, en desmontar algo que se ha edificado, construido, elaborado pero no con vistas a destruirlo, sino a fin

de comprobar cómo está hecho ese algo, cómo se ensambla y se articulan sus piezas, cuáles son los estratos ocultos que lo constituyen, pero también cuáles son las fuerzas no controladas que ahí obran.⁵

Ferrater Mora (2001), interpreta la *deconstrucción* de Derrida:

No se trata de elaborar una ciencia, sino hacer aparecer el horizonte histórico en el cual la escritura tiene lugar. Lo que se busca es religar (*relier*) y releer (*relire*) desde todos los ángulos y desde todos los fragmentos. La deconstrucción va acompañada de, o se halla entrecruzada con, la recomposición, el desplazamiento, la disociación de significantes como interrupción de síntesis.⁶

Michel Pêcheux (1982), *Lenguaje Semantics and Ideology: Stratting the Obvious*,⁷ creó el concepto de *desidentificación* para referirse al *disidente* que sobrepasa las estructuras de las negaciones pero sin aceptar el poder de las instituciones, el discurso anterior y sus estructuras mentales. La *desidentificación* caracterizó el discurso de Simón Rodríguez como la *apertura a un nuevo espacio* sobre las formas de ordenación simbólica de la cultura, una nueva lógica que en un momento histórico se constituye en un pensamiento innovador.

Para fundamentar la 1ª Conclusión, se interpretó el sentido religioso de la pobreza porque cuando se plantea el tema se argumenta que, la pasividad del pobre y su falta de conciencia social, es culpa de la Iglesia Católica y su prédica de la resignación: la *pobreza evangélica*. Sea lo que fuere de las desviaciones de la prédica de la Iglesia, en el momento actual, es clara la posición frente a la *espiritualidad de la pobreza*, como la exigencia de Ricœur: «No es posible estar con los pobres, sino estando en contra de la pobreza»⁸

Hasta su viaje a Europa en 1797, la experiencia religiosa de Simón Rodríguez fue intensa en sus primeros 28 años de vida. En carta del 19 de agosto de 1836, le confiesa a su amigo Bernardino Pradel:

V. sabrá lo que ha de hacer conmigo: póngame V. en estado de ganar el sustento aunque sea de sacristán: todavía me acuerdo de mi tiempo —con 2 o 3 días de ejercicio repicaría como otro cualquiera— tengo ya una recomendación, que es tener mujer moza y un muchachito que poder poner a cuidar la puerta mientras yo esté en la torre del campanario» (T. II. 520)

La totalidad de sus biógrafos lo consideraron incrédulo por una falsa interpretación de lo que es religión. Los alumnos de la Maestría en *Educación Robinsoniana*, de la Universidad Simón Rodríguez, manifestaron en sus trabajos: «Simón Rodríguez fue incrédulo, ateo y actuó en contra de las enseñanzas de la Iglesia Católica».⁹ Mantuvo lo contrario:

La religión es para hacer a los hombres sociales. Sin la práctica, sus preceptos se quedan en teoría. No tomo aquí ni en ningún caso Teoría por Mentira. En cada Cantón o distrito debe haber un Cura doctrinal que visite las escuelas y enseñe en ellas» (T. I. 252)

Hubo que esperar hasta el Concilio Vaticano II para que se reconociera la relación entre fe, liberación, pobreza e identidad de los pueblos. La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, [Gozos y esperanzas] sobre la Iglesia en el mundo actual, fue promulgada por Pablo VI el 7 de diciembre de 1965. Por primera vez, un documento pontificio reconoció que todos los hombres, creyentes y no creyente, deben colaborar en la edificación del mundo en que viven en común, lo que no puede hacerse sin un prudente y sincero diálogo. Pero en la historia del cristianismo siempre ha existido una corriente ajena a lo institucional.

Roger Garaudy (1979):

Los grandes maestros de las grandes tradiciones, como san Francisco de Asís, o san Juan de la Cruz, ¿no fueron *revolucionarios*? Hay —creo— toda una tradición mística que afortunadamente se ha mantenido hasta hoy. En lo que se refiere a la tradición lo importante no es conservar el fogón de los antepasados o las cenizas sino el fuego, y esto se nos ha transmitido.¹⁰

La argumentación en Simón Rodríguez es tema de una investigación, aún no realizada. Aquí radica el conjunto de estrategias que organizan su discurso ya se trate de una argumentación lógica o discursiva. María Victoria Escandell Vidal (2007), *Introducción a la pragmática*, dedica un capítulo a la *Teoría de la Argumentación*, y se niega a dar una definición real de la pragmática en razón de su complejidad:

La pragmática, a diferencia de otros ámbitos, no tiene como dominio propio una parcela específica de la realidad del lenguaje; cualquier fenómeno es susceptible de ser tratado desde el punto de vista pragmático, es decir, tomando en consideración, además de los elementos propiamente lingüísticos, otros factores y mecanismos, no lingüísticos.¹¹

En Simón Rodríguez, la *opción por los pobres*, asume la *pragmática de la argumentación*: «toma en consideración los factores extralingüísticos y cognitivos». El autor de la tesis es posiblemente el único en tratar el tema de la religiosidad de Simón Rodríguez en el Ensayo: *El extraordinario Simón Rodríguez*. Se analizó la indiferencia religiosa como uno de los grandes males para las nuevas naciones americanas. De allí su empeño de resaltar su preocupación por hacer del cristianismo «una práctica concreta de vida»¹² Quien se atreve a juzgar la actuación de la jerarquía eclesiástica y hasta la del Papa, no podía tener un alto aprecio dentro de los sectores conservadores de la Iglesia. Innace Berten (1983), *Intentos de interpretación. Hombres y mujeres encuentran el camino de la fe*, relata la experiencia del Seminario Cardenal Cardijn:

El Seminario Cardijn se sitúa en una perspectiva más amplia: la esperanza de que un día nazca una Iglesia del mundo, popular. No una Iglesia separada o contra la institución. Pero la realidad es que, en nuestros países, la Iglesia de Jesucristo nunca se ha encarnado efectivamente en el ámbito popular. El hecho de que la Iglesia se resista tanto a reconocer los conflictos y las confrontaciones sociales, a cualquier análisis en términos de lucha de clases (si bien en el siglo XIX reconoció este fenómeno como una realidad impuesta por los ricos y poderosos) es una expresión de su contaminación por esa idea del desarrollo.¹³

El tema religioso en el discurso de Simón Rodríguez, se interpretó como una indagación existencial que hoy se puede analizar a la luz de la doctrina del Concilio Vaticano II, según la cual: «un ateo puede cumplir las exigencias de la salvación»¹⁴. A Simón Rodríguez no puede dársele el calificativo de *ateo* sino auténtica expresión de *laicidad del creyente*. En el tema del Concordato, Simón Rodríguez demostró un pensamiento adelantado. ¿Por qué no tuvo la misma actitud frente a la libertad de cultos? La explicación está en su defensa de la identidad latinoamericana:

CULTOS. Todos los que hacen sectas o las encabezan son *Sectarios*, y los que las siguen... *Secuaces*; Pero los Gobiernos deben considerar que la pluralidad de Cultos no es admisible en todos los *lugares*, en todos los *tiempos* ni en todas *circunstancias*. (T. I. 344)

Ágnes Heller:

La religión —aunque mediante contenido e intensidad diferentes en sus diversas formas— constituye *uno de los organizadores y reguladores (y a menudo entre los más importantes) de la vida cotidiana*. Evidentemente, el tipo y el ritmo de la vida están regulados en última instancia por la actividad económica. [...] Pero la religión no solo da una forma a los puntos esenciales de la vida cotidiana, sino también a la cotidianidad misma en el sentido estricto del término.¹⁵

El tipo de evangelización protestante suponía una confrontación con lo jerarquía de la Iglesia Católica, y entre los pobladores. Las nuevas doctrinas romperían el vínculo familiar, las costumbres y las tradiciones. La predicación agresiva, la radicalización del dogmatismo y una teología fundamentalista, acentuarían el proselitismo y el sectarismo lo que fue visto por Simón Rodríguez como riesgos a los procesos de estabilidad sociopolítica, y en especial a la identidad de las poblaciones latinoamericanas. Giuseppe Barbaglio (1987), *La laicidad del creyente*, aclara que el discurso sobre la laicidad versaba en el siglo XXVIII y XIX, sobre el estatuto del laico frente al clero y a todo lo religioso; ahora, en cambio, se reconoce en la laicidad un valor positivo de la relación de la Iglesia con el mundo y dentro de la propia Iglesia. Según Barbaglio: «el laico es el cristiano y basta»¹⁶ sin ninguna otra connotación. Simón Rodríguez es un laico con fe adulta que se opone a la ingerencia clerical. Las Constituciones de Venezuela han comenzado siempre invocando la protección de Dios, sin embargo, Simón Rodríguez aclara:

¡Empezar una CONSTITUCIÓN POLÍTICA!
en nombre de Dios Todo Poderoso, autor y legislador de las
SociedadesHUMANAS!...
¡i creer que con este encabezamiento, se convierte el pueblo
en otro....DE REPENTE!....

Una Constitución es obra del *Libre albedrío*: si, cada vez que usamos de él, debiéramos implorar la ayuda de Dios, todo el tiempo se nos iría en pedir *licencias*, i no habría mérito de nuestras obras: reglemos nuestra conducta por el *entendimiento* que Dios nos ha dado,, i cada acción será una intervención *virtual* de sus auxilios. (T. I. 384-385)

Simón Rodríguez acertó al identificar lo que es la *esencia* de la religión:

La religión es para hacer a los hombres sociales. Sin la práctica, sus preceptos se quedan en teoría. No tomo aquí ni en ningún caso Teoría por mentira. En cada Cantón o distrito debe haber un Cura doctrinal que visite las escuelas y enseñe en ellas la Religión. (T. I. 252)

2ª Conclusión: *La conceptualización del patrimonio no puede ignorar las contradicciones sociales expuestas en el discurso de Simón Rodríguez como productos de los antagonismos de clase y de las injustas relaciones de producción.*

Carlos Marx (1847), formuló la tesis de la *lucha de clases* en la última frase de la primera parte del Manifiesto Comunista: «La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestro días es la historia de la lucha de clases»¹⁷. Simón Rodríguez en 1843, cuatro años antes, planteó las mismas ideas en los artículos de prensa publicados en Lima con el título: *Crítica de las Providencias del Gobierno*.

Alfred Ancel (1977), *Interpretación cristiana de la lucha de clases*:

...la opresión colectiva de que son víctimas y la obligación que se les impone de actuar conjuntamente para liberarse. He hablado de *una* interpretación cristiana de la lucha de clases, pues hay otras también posibles; pero toda interpretación cristiana de la lucha de clases comporta dos aspectos complementarios: fidelidad total a Cristo y respeto de la autonomía de los hombres en sus análisis y sus proyectos políticos. En esa fidelidad y ese respeto corresponde a cada uno elaborar por sí mismo una interpretación cristiana de la lucha de clases y compartirla con sus hermanos de fe.¹⁸

Para Alfred Ancel constituyó una osadía sostener la lucha de clases, siendo obispo de Lyon. Aún mayor la de Simón Rodríguez cuando en *Sociedades Americanas*, describe la composición de las clases sociales y dice de la clase influyente: «Esta Clase se distingue, en gran parte, i en todas partes, por conocimientos ajenos del arte de vivir,, conocimientos que en nada contribuyen al *bienestar social*». (T. I. 377). Al hablar de patrimonio están presente dos conceptualizaciones antagónicas: la que sostiene la *clase influyente* y la *ínfima clase* como las denomina Simón Rodríguez.

3ª Conclusión: *El «realismo vital», con la que se ha identificado el discurso de Simón Rodríguez, posibilita reinterpretar el concepto de patrimonio cultural, a*

partir de la filosofía de la pobreza latinoamericana, como lo realmente heredado por el pueblo.

En la Teoría, la valoración resulta al considerar el discurso de Simón Rodríguez como *realismo vital*, realismo antropológico, donde el hombre, es un ser dotado de fuerzas naturales y vitales y el trabajo, según Marx (1962): «la actividad vital por excelencia del hombre, gracias a la cual él realiza su auténtico *ser genérico*». ¹⁹

Para Eduardo Kinnen (1969) *El humanismo social de Marx*:

A la luz de esta perspectiva del realismo vitalista, todas las tesis de la antropología marxista cobran su real importancia y sitúan a Marx como un verdadero precursor en la antropología. [...] Toda la antropología marxista se caracteriza precisamente por un cierto antintelectualismo: así el hombre no es definido como “animal racional” □definición de la tradición racionalista□ sino como “ser vivo, natural, activo y pasivo” lo que caracteriza al hombre en el conjunto de fuerzas naturales vitales, que éste tiene que aplicar en su actividad, para realizar su ser genérico. ²⁰

Kinnen, al comentar el *Manuscrito III*: «se ve cómo la solución de los contrastes teóricos es posible sólo de manera *práctica*... y que su solución no es, de manera alguna, sólo una tarea del conocimiento, sino una verdadera tarea vital». ²¹

Para Ignacio Ellacuría (1991), *Filosofía de la realidad histórica*:

Es la realidad en tanto que realidad lo que dinamiza, la que es activa desde sí misma, en y por sí misma. El dinamismo no es principio, sino el frontal (sic) dar de sí propio de cada realidad en y por sí misma a la cual compete el dinamismo, y le compete una u otra forma de dinamismo, según sea la índole de la realidad. [...] Las cosas reales no tienen dinamismo ni están en dinamismo, sino que son formalmente dinámicas o del ser. ²²

Carlos Marx afirma: «Por tanto, el carácter social es la característica de todo el movimiento; así como la sociedad misma produce al hombre en cuanto hombre, así ella es producida por él». ²³ La *toma de conciencia* es el momento de la positividad. Marx lo define como el momento analéctico por excelencia: toda negación de la negación parte de la afirmación de la exterioridad, la *dialéctica positiva* y no solo *negativa* como la interpretó Hegel. Simón Rodríguez:

Pregúntese a nombre de los pobres
— si tienen derecho a saber

— si se les enseña y ...qué
— quien les enseña y... cómo
— quién tiene obligación de enseñarlos.
Si será temer que los pobres instruidos de sus DEBERES SOCIALES
crean que no deben trabajar para subsistir. (T. II. 142)

No puede haber hoy quien pretende...con razón... que debe haber Clases
Ignorantes y Pobres. (T. I. 382)

4ª Conclusión: *La Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas permite reinterpretar el concepto de patrimonio cultural a partir de la filosofía de la pobreza latinoamericana.*

Según Habermas: «La teoría de la Acción Comunicativa nos permite una categorización del plexo de la vida social, con la que se puede dar razón de las paradojas de la modernidad»²⁴ Al dilucidar el discurso de Simón Rodríguez, «el plexo de la vida social» consistió en categorizar el conjunto de redes, que entrelazan los conceptos de identidad, patrimonio y pobreza para dar razón de la realidad latinoamericana y superar las paradojas de la modernidad. Sin esta conceptualización no es posible entender la *complejidad* del discurso de Simón Rodríguez quien, siendo producto de la modernidad, la entendió como etapa histórica superable.

La *Teoría de la Acción Comunicativa*, de Habermas (2003), permite un acercamiento innovador para la interpretación de los valores de la modernidad. Pero no fue así con los aportes científicos de Simón Rodríguez ni con su pensamiento filosófico. Un dato lo corrobora. En su informe sobre el Terremoto de Concepción afirmó que la isla de Santa María fue levantada 9 pies. Posteriormente, los científicos Robert Fitzroy y Charles Darwin visitaron la ciudad de Concepción en 1835 tal como lo atestiguó Guillermo Whitttembury:

...no hubo posibilidad de comunicación entre los tres hombres más adelante en 1835, pues SR (Simón Rodríguez) quedó en Concepción, y CD (Charles Darwin) y FR (Robert Firzroy) continuaron viaje. Los informes de RF y CD fueron publicados en 1839. [...] Es muy posible que ellos mantuvieran conversaciones previas a sus informes, poniendo en acuerdo sus ideas.²⁵

La Acción Comunicativa de Simón Rodríguez fue ineficaz, inserta en un contexto normativo apegado a la tradición colonial. Habermas afirma: «...la

producción cultural, la integración social y la socialización abandonan sus fundamentos sacros y se asientan en adelante sobre la comunicación lingüística y sobre la acción orientada al entendimiento»²⁶. Los valores culturales, a diferencia de las normas atinentes al conocimiento científico, no se presentan con una pretensión de universalidad. Habermas:

A lo sumo son candidatos a interpretaciones bajo las que un círculo de afectados puede, *llegado el caso*, describir un interés común y normarlo. El halo de reconocimiento intersubjetivo que se forma en torno a los valores culturales no implica todavía en modo alguno una pretensión de aceptabilidad culturalmente general o incluso universal. De ahí que las argumentaciones que sirven de justificación de estándares de valores no cumplan las condiciones del discurso.²⁷

Habermas estableció el siguiente criterio que reconoció está en contradicción con otros sostenidos por él en obras anteriores: Los valores culturales no son válidos universalmente y que por lo tanto se restringen al horizonte de un determinado *mundo de la vida*.

Tampoco se los puede hacer plausibles si no es en el contexto de una forma de vida particular. De ahí que la crítica de los estándares de valor suponga una precomprensión común de los participantes en la argumentación, de la que no se puede disponer a voluntad, sino que constituye, a la vez que delimita, el ámbito de las pretensiones de validez tematizadas.²⁸

Habermas hace suyo el pensamiento de George H. Mead (1934), para explicar el fenómeno de la interacción entre quien promueve una argumentación y la reacción negativa que pudiera producir.

Habermas cita a Mead:

«El proceso de dirigirse a otra persona es también un proceso de dirigirse a uno mismo y de provocar uno en sí mismo la reacción que se ha provocado en el otro. [...] Surge entonces una situación] en la que uno *reacciona* a aquello que *dirige* al otro y en la que esa respuesta por parte de uno mismo se convierte en elementos de la propia conducta; en la que uno no solamente se *oye* a así mismo, sino que *responde* a sí mismo; en la que uno se *habla* y se *responde* a sí mismo de forma tan real como le responde la otra persona».²⁹

La estructura del discurso de Simón Rodríguez correspondió a un mensaje construido a partir de un mundo totalmente contrario al sistema de creencias y

valores de la época. Habermas se pregunta: «¿Cómo puede [el] ego vincular a alter a través de las ofertas que sus actos de habla entrañan, de modo que las acciones de alter queden conectadas sin conflicto con las acciones de ego, dando así lugar a un plexo de cooperación?»³⁰

5ª Conclusión: *La Teoría permite orientar las Políticas Públicas patrimoniales bajo criterios de viabilidad, en razón de fines existenciales, y factibilidad en razón de objetivos y metas cuantificables.*

El discurso de Simón Rodríguez se orientó a reestructurar la especificidad cultural latinoamericana y su desesperación lo llevó a expresar:

Ni Campanero quiero ser en la América española, porque dirían que las campanas no sonaban, o que me había robado la torre. Tengo el defecto de ser americano; y no se diga que

quien desprecia comprar quiere,
porque, en vida de Bolívar pude ser lo que hubiera querido, sin salir de la esfera de mis aptitudes. Lo único que le pedí fue que me entregaran, de los Cholos más pobres, los más despreciados, para irme con ellos a los desiertos del Alto-Perú — con el loco intento de probar, que los hombres pueden vivir como Dios les manda que vivan...(T. I. 255)

La filosofía crítica del patrimonio es tema de poca audiencia y casi inexistente en el ámbito de los estudios patrimoniales.

Ignacio Ellacuría:

No es, en efecto, difícil de observar que los conceptos se obtienen primariamente de las cosas, pero las cosas nos ofrecen conceptos no sólo representativos sino también impulsivos y directivos. La inteligencia con sus conceptos tiene dos dimensiones distintas: la de estar "ante" y la de ir "en dirección hacia" otras; por la primera, el hombre obtiene conceptos representativos, por la segunda, logra conceptos direccionales, conceptos que son verdaderas vías conceptuales.³¹

Las grandes modificaciones para la sostenibilidad de los valores patrimoniales, provienen de una política de incentivos, más que de grandes declaraciones o leyes. Ellacuría señala que los conceptos direccionales suponen que con anterioridad, la inteligencia está abierta a la realidad. Utiliza el neologismo de «realidad sentiente» que en su obra se relaciona con «el componente personal de la historia» y como explicación sostiene:

Para preparar el análisis de lo que es la historia y de lo que a ella contribuyen la sociedad y el individuo, es menester ahora detenerse en una cierta comprensión de la persona. En el análisis de la sociedad se ha visto cómo es imposible acercarse al hecho social sin encontrarse con el hecho personal; en el análisis de la historia se verá, por otra parte, cómo es imposible enfrentarse con el hecho histórico sin vérselas tanto con la persona como con la sociedad.³²

Ellacuría expresa que no es posible acercarse al hecho social sin encontrarse con el hecho personal con lo que se clarifica la importancia de Simón Rodríguez como autor, actor y agente tanto de su biografía personal como del acontecer histórico.

José Antonio Pérez Tapias (1995):

Se parte de que la reflexión filosófica no transcurre en el clima aséptico de una aislada campana de cristal, ni en las alturas incontaminadas de cualquier figurada estratosfera; por el contrario, teniendo lugar en medio de unas condiciones *culturales* determinadas, no puede imaginarse olímpicamente de ellas, sino que ha de afrontar su concreta ubicación y hacerse cargo de la problemática humana que desde su entorno emerge. Y si eso vale para la filosofía en general, tanto más ha de valer para una *filosofía de la cultura* que quiera ser crítica...³³

Ignacio Ellacuría:

El camino que sigue la razón no es para encontrar la realidad, porque el proceso no acaba sino que comienza en la realidad; es, al contrario, un camino que va de las cosas a su fundamento, a su razón. Son en definitiva las cosas, la realidad de las cosas, la que nos da o nos quita la razón. La razón es en si misma siempre y sólo búsqueda, la búsqueda del fundamento de la verdad de algo que se ha aprendido. Razón es ir desde una realidad, impulsado por la realidad, hacia el fundamento de su verdad.³⁴

Cecilia Benedetti (2004), *Antropología social y patrimonio; perspectivas teóricas latinoamericanas*: «al formularse preguntas, las respuestas salen de los grupos sociales dominantes, por lo cual, el uso de lo patrimonial está determinado por la influencia de las élites y no por las diferencias sociales que concurren en el seno de la sociedad nacional».³⁵ Paradójicamente, la *cuestión patrimonial* está ausente en la opinión pública, en el debate académico y la docencia.

El reconocimiento de los *finés existenciales* del patrimonio da coherencia a la Teoría formulada al tomar en consideración los tres aspectos analizados en la

investigación: 1º. La *viabilidad y factibilidad* de la Teoría al vincular la *cuestión patrimonial*, a los problemas socioculturales. 2º. La *cuestión patrimonial*, desde la perspectiva histórica, se constituye en conciencia colectiva. 3º. Los fines existenciales del patrimonio dan lugar a la SOLIDARIDAD FUNCIONAL con la que se superarían los antagonismos de clase.

6ª Conclusión: *La noción de praxis fundamenta la Teoría en tanto permite reinterpretar el concepto de patrimonio cultural al identificar las contradicciones sociales, producto de los antagonismos de clase y de las injustas relaciones de producción.*

Se trata de un nuevo *objeto de estudio* de lo patrimonial a través de una reflexión sobre la pobreza latinoamericana, como *idea-fuerza*, capaz de estimular la toma de conciencia de los sectores empobrecidos. En consecuencia, ¿Cuál es la situación en que se encuentran los estudios sobre lo patrimonial, o, dicho de otra manera: ¿Qué calidad alcanza la evaluación que los estudiosos del patrimonio realizan cuando se abstrae de la realidad el problema nada inmaterial de la pobreza? El uso del *método dialéctico* y el concepto de *praxis* se mantuvieron como el *desideratum* para lograr la unidad lógica que exige la formulación de toda Teoría. Simón Rodríguez:

Teoría sin práctica es pura fantasía

Los conocimientos se dividen en teóricos y prácticos; y la teoría no es sino el *conjunto de preceptos dados por una experiencia consumada* — teoría sin práctica es pura fantasía. (T. II. 320)

Paul Sartre (1960), *Crítica a la razón dialéctica*, sostiene una «teoría de los conjuntos prácticos», cuando descubre «la racionalidad dialéctica». Sartre aclaró que «la comprensión no es otra cosa sino traslucida (neologismo) de la *praxis* a sí misma, sea que produzca, al constituirse, sus propias luces, o sea que se encuentre en la *praxis* de otro».³⁶

Simón Rodríguez sintetiza toda una concepción filosófica cuando en *Sociedades Americanas* expresó:

Las VERDADERAS IDEAS SOCIALES

No están *por formar, sino por poner en práctica*; pero no hai Resolución o no hai Constancia, i sin uno i otro no hai empresa —

la irresolución no empieza
la inconstancia no acaba (T. I. 380)

El modo de pensar se forma
del modo de *sentir*
el de *sentir* del de PERCIBIR
i el de *percibir*, de las Impresiones que
hacen las cosas,, modificadas por las Ideas que nos
dan de ellas los que NOS
ENSEÑAN. (T. II. 366)

Para Marx:

El método consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto no es para el pensamiento sino el modo de apropiarse de lo concreto, y de reproducirlo bajo la forma de un concreto pensado... La totalidad concreta en tanto que totalidad pensada, en tanto que representación mental de lo concreto, de hecho no es entonces más que un producto del pensamiento, de la concepción.³⁷

Estas reflexiones corresponden a las Reglas del Método Dialéctico expuestas por Henri Lefebvre (1079): «aprehender los momentos y aspectos contradictorios; aprehender el conjunto de la conexiones internas de las cosas y de sus aspectos; aprehender las transiciones, los pasos de la contradicción. Advertir en qué punto estratégico revolucionario se está»³⁸. El concepto de patrimonio, debe remitir a la realidad en tanto realidad, sin acudir a la interpretación de lo inmaterial. Ignacio Ellacuría respalda este concepto de materialidad del patrimonio cuando expresa:

La realidad tiene como momento trascendental primario y radical la actualidad de su propia realidad. Intramundaneamente, cada cosa es en su realidad lo que es formalmente en función de la realidad de las demás cosas, de modo que este carácter respectivo, no es algo añadido y resultante de las conexiones actuales de las cosas que presuponen a éstas ya constituidas en su plenitud, sino algo que pertenece a la plenitud de su realidad formal.³⁹

7ª Conclusión: *La Teoría ofrece nuevas oportunidades para la accesibilidad de los sectores populares al goce de los bienes y propuestas de expresión cultural.*

El *desiderátum* —deseo aún no cumplido— de la Teoría, consiste en que el *pueblo* perciba un concepto de patrimonio cultural que no represente exclusión, sino que ofrezca caminos de liberación. Superar la barrera del concepto tradicional de patrimonio es la mejor manera para acceder al mundo de la cultura.

Pierre Bourdieu (1990), *Sociología y cultura*, denomina, «habitus», el concepto sociológico traducible como: «un sistema de disposiciones durables y transferibles a partir del cual un grupo social produce esquemas prácticos de percepción». El concepto de *habitus* de Bourdieu explica lo expresado en la conclusión: *la accesibilidad de los sectores populares al goce de los bienes y propuestas de expresión cultural que se identifiquen con un nuevo concepto de patrimonio.*

Bourdieu:

La noción de *habitus* engloba la de *ethos*. Los principios prácticos de clasificación que son constitutivos del *habitus* son indisociablemente *lógicos* y *axiológicos*, teóricos y prácticos. Al estar dirigida hacia la práctica, la lógica práctica implica valores, es algo inevitable. [...] La fuerza del *ethos* está en que es una moral, *hexis*, *gesto*, *postura*.⁴⁰

Xavier Zubiri (1963), *El hombre, realidad personal*, empleó el término *habitus* para dar una connotación distinta a la categoría aristotélica de *ἕξειν* como *tener*. Según Zubiri *habitus* y, de ello la «habitud, es la capacidad de vérselas con las cosas como realidades».⁴¹ En consecuencia, la pobreza entendida como *habitus*, bajo la interpretación de Zubiri, está destinada a redescubrir *realidades* —no como una actitud negativa— pero sí, como aquello que impide la percepción de *ideas-fuerzas*. Desde esta perspectiva, las masas no interpretan el simbolismo de elementos patrimoniales porque le son extraños. En tal sentido, Bourdieu, considera que el patrimonio constituye un «espacio donde se afirma y ejerce el poder sobre los bienes patrimoniales»

...debido al hecho de que el espacio social está inscrito a la vez en las estructuras espaciales y las estructuras mentales, que son en parte el producto de la incorporación de las primeras, el espacio es uno de los lugares donde se afirma y ejerce el poder, y sin duda en la forma más sutil, de la violencia simbólica como violencia inadvertida: los espacios arquitectónicos —cuyas conminaciones mudas interpelan directamente al cuerpo y obtienen de éste, con tanta certeza como la etiqueta de las sociedades cortesanas, la reverencia, el respeto que nace del alejamiento o, mejor, del estar lejos, a distancia respetuosa— son en verdad los componentes más importantes, a causa de su misma inviabilidad.⁴³

Ernest Cassirer (2005), *Las ciencias de la cultura*, lo confirma al dedicar el quinto capítulo a: *La Tragedia de la Cultura*.

La reflexión nos revela con mayor claridad, a medida que va ahondando en el problema, la *estructura dialéctica de la ciencia de la cultura*. [...] Y ¿para qué sirve, en realidad, una riqueza que jamás el yo puede llegar a transformar en acervo vivo? ¿No contribuye más bien a entorpecerle, en vez de liberarle? ...¿Para qué sirve un patrimonio si no se puede transformar en acervo vivo?⁴⁴

8ª Conclusión: *Hacia una Teoría filosófica del patrimonio cultural latinoamericano*.

Una *filosofía del patrimonio* se fundamentaría en elementos de *Antropología cultural*. Ciencia experimental que, en total oposición al pensamiento individualista y racionalista, subraya el carácter social de la cultura, y se ocupa de las convicciones valorativas de las tradiciones de las que el ser humano nunca se emancipa. Si el concepto de cultura se entiende en el amplio sentido en que la concibe la antropología cultural, —humanidad desarrollada y en desarrollo— difícilmente existiría duda sobre la importancia de la filosofía del patrimonio. No en el sentido *altruista*, atribuido al patrimonio en la *1ª Jornada de Defensa del Patrimonio*, realizada en Barcelona el año 2001:

La defensa y conservación del Patrimonio Cultural parte de un compromiso moral y ético de **carácter altruista** en pro del bien común y basado en el conocimiento de los bienes culturales que se pretende defender».⁴⁵

El compromiso es exigencia de la dignidad de la persona humana no de un sentimiento altruista. Visión histórica que le hace decir a Simón Rodríguez:

...el único medio de establecer la buena inteligencia, es hacer que **TODOS PIENSEN** en el bien común y que este bien común es la **REPÚBLICA**. (T. II. 181)

ESCRIBAMOS PARA NUESTROS HIJOS

Dejémosles **LUCES** en vez de **CAUDALES**,
la Ignorancia es más de temer que la **POBREZA** . (T. II. 169)

La filosofía del patrimonio responde a una doble actitud: la actitud crítica (actualidad) y la actitud reflexiva (prospectiva). La primera cuestiona el orden cultural existente, tal como lo sostuviera Simón Rodríguez. La segunda, supera la actitud crítica para alcanzar el sentido profundo, histórico, filosófico del patrimonio. Con esta doble finalidad, la filosofía del patrimonio afrontaría la *vivencia de la vida cotidiana*, en todas sus dimensiones. Ortega y Gasset introdujo el término *vivencia* en

el lenguaje filosófico para expresar las realidades de orden práctico como la experiencia vivida, sentida, sufrida...

Agnes Heller (1977), *Sociología de la vida cotidiana*:

La vida cotidiana es en su conjunto un acto de objetivación: un proceso en el cual el particular como sujeto deviene «exterior» y en el que sus capacidades humanas «exteriorizadas» comienzan a vivir una vida propia e independiente de él [...] La vida cotidiana es —como *toda* otra objetivación— un objetivarse en *doble* sentido. Por una parte, es el proceso de continua exteriorización del sujeto; por otra es también el perenne *proceso de reproducción* del particular.⁴⁶

C. Por un programa de estudio innovador.

Habermas:

La objetividad del acontecer de una tradición, que se compone de un sentido objetivado en símbolos, no es suficientemente objetiva. La hermenéutica choca, por decirlo, con las paredes del plexo de tradiciones. En cuanto se experimentan y reconocen esos límites, ya no se puede dar a las tradiciones culturales por absolutas.⁴⁷

En 1972, el Departamento de Estudios Educativos de la Secretaría General de la Organización de Estados Americanos, promovió el estudio: *Armonización de los programas de estudios sociales con las metas de la integración latinoamericana*. La comisión encargada de redactar el informe se propuso: «analizar los planes y programas de estudio de los distintos niveles con el objeto de identificar los elementos que obstaculizan o facilitan la integración y formular una estrategia para la armonización de dichos planes y programas».⁴⁸ Se planteó el problema de la «Variedad del Particularismo Nacionalista»:

Nacionalismo Tradicional: Consiste en la actitud de respeto y veneración por los símbolos patrios: la bandera, el escudo, el himno nacional; por los próceres y forjadores de la Patria.

Nacionalismo Cultural: sin desconocer que los símbolos empleados por un país constituyen parte de su expresión cultural, también se magnifica la nacionalidad vinculándola directamente a los valores histórico-culturales de la nación. La enseñanza de los estudios sociales aparece en este caso, como medio para comprender la herencia cultural y los valores morales del pueblo, patrimonio que el niño debe defender.

Nacionalismo agresivo: La exaltación del patriotismo suele presentarse cuando se plantean problemas diplomáticos, sobre todo por cuestiones de frontera, actuales o pasados.

Nacionalismo ante el mundo: Con esta expresión queremos significar un tipo de nacionalismo que consiste en exaltar al país en su visión del mundo exterior, del mundo planetario.

Nacionalismo como Fundamento de la Integración Interna y del Crecimiento Económico–Social: el sentimiento nacionalista asume diversas formas cuando se vuelve hacia adentro, en relación a la sociedad y al territorio en que está enmarcado.⁴⁹

Se desconoció la estructura de la sociedad clasista, de los problemas inherentes a las injustas relaciones de producción y a la existencia de antagonismos como producto de la pobreza. La referencia a la *cultura* demostró la concepción idealista: «Disfrutar plenamente de la cultura universal participando en su legado» ¿Cuál es el legado cuando se parte de la pobreza? ¿Cuál el disfrute *pleno* de la cultura universal cuando se carece de bienes materiales?

1ª Propuesta. *Los estudios sobre patrimonio cultural requieren de su propia reflexión epistemológica. Por lo que: Innovar es el punto de partida de la reflexión epistemológica para determinar qué se entiende por patrimonio cultural latinoamericano.*

Para Feyerabend (1987), *Adiós a la Razón*, la epistemología desplaza la atención centrada en la dimensión racional de la ciencia. Lo importante es el contexto histórico y sociocultural. Las modalidades de corroboración científica ostentan idéntico rango epistemológico que la ciencia, porque ningún estilo cognitivo posee superioridad intrínseca sobre otro; sólo se podría adjudicar una calidad superior si se aplican criterios alternativos a los estilos de investigación. En palabras de Feyerabend: «La elección de un estilo (cognitivo), de una realidad, de una forma de verdad, incluyendo criterios de realidad y de racionalidad, es la elección de un producto humano. Es un acto social, depende de la situación histórica»⁵⁰

Cuando se trata de innovar la docencia, en el ámbito patrimonial, son preguntas obligadas: ¿Existe un patrimonio cultural latinoamericano? Si no existe: ¿Cuál es la

razón? Si existe: ¿Cómo enseñarlo? La existencia de un patrimonio *latinoamericano* suscita la misma duda que el cuestionamiento sobre la existencia de una *filosofía latinoamericana*. Esta duda originó calurosos debates. ¿Por qué no se provoca la misma indecisión sobre un patrimonio que adquiriera la comprensión de hechos culturales para todas las naciones latinoamericanas? Así como la filosofía es por definición, un saber universal, ¿no lo es también el patrimonio? En el fondo, se crea un enfrentamiento entre dos modos de pensar: el que abstrae de la realidad concreta para referirse a los problemas culturales en general, y el que prioriza las situaciones concretas en el marco de un mundo cultural específico. ¿Son estas razones suficientes para hablar de un *patrimonio latinoamericano*?

Germán Marquínez Argote (1993) *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?* establece un punto de vista que se puede aplicar para dilucidar si existe o no una patrimonio latinoamericano. [Se resume la cita]

En la discusión del problema se mezclan tres aspectos:

En primer lugar, ¿es posible una filosofía latinoamericana?

En segundo lugar, ¿existe de hecho una filosofía que pueda llamarse latinoamericana?

En tercer lugar, la *modalidad que subyace y determina a la anterior*: ¿De qué modo o manera existe, si es que existe, una filosofía latinoamericana? Las respuestas pueden ser múltiples según la comprensión del adjetivo “*latinoamericana*” añadido al sustantivo “*filosofía*”. Así se habla de una filosofía en América Latina, *desde* *Latinoamérica*, y *de lo* latinoamericano.⁵¹

En el Curso de Doctorado en Patrimonio Cultural de la ULAC, la docente, María Teresa Novoa, planteó la dificultad de identificar el concepto de patrimonio, su construcción, valoración, significación, y se refirió al concepto de *KITSCH*, respecto al patrimonio, como *la nostalgia*, el: «*querer recrear lo que nunca existió*» El término acompaña un significado de arte considerado como una copia inferior de un estilo existente. Según la enciclopedia de INTERNET, Wikipedia:

Existe un debate sobre el uso del término y la forma de definir las obras que responde a la intención estética de su creador. De ordinario la definición de una pieza como "Kitsch" involucra un secreto desprecio y el deseo de diferenciarlo del "arte culto", por lo que las piezas realizadas en materiales económicos que imiten otros más caros, normalmente ostentosas, son consideradas Kitsch.⁵²

En la investigación, la *innovación* se entendió con el significado atribuido por François Perroux (1984), *El desarrollo y la nueva concepción de la dinámica económica*. Las preguntas formuladas por Perroux respecto a la nueva dinámica del desarrollo son las mismas de la Tesis respecto al patrimonio: «Crecimiento económico: ¿Con qué finalidad? ¿En qué condiciones el crecimiento es provechoso? Crecimiento: ¿Para quién? ¿Para algunos miembros de la comunidad internacional o para todos?»⁵³. Perroux propuso una interpretación distinta a la clásica teoría dialéctica de la *Tesis*, *Antítesis* y *Síntesis*, contraponiéndola a: *Innovación*, *Significación* y *Propagación* para la interpretar del desarrollo histórico.

En el contexto latinoamericano, la noción: *identidad cultural*, se torna problemática cuando cada día las naciones se hacen más interdependientes, la economía se globaliza y los procesos de producción y de distribución del conocimiento se generalizan hasta el punto de perder las trazas de su origen. En tales circunstancias, se dificulta identificar la *identidad cultural latinoamericana*, como algo que se manifieste como: «lo mismo».

El caso de Venezuela es especialmente atípico. Venezuela se incorporó tardíamente a la modernidad, a partir de la muerte de Juan Vicente Gómez, en 1935. Fue una olvidada Capitanía General de la Metrópoli, al punto que la imprenta llegó en 1810. En el siglo XVII, existía en los Virreinos de México, Perú, la Nueva Granada y el Río de la Plata. Para Venezuela, el concepto de identidad cultural latinoamericana siempre se mostró asincrónico. Los procesos culturales no ocurren en completa correspondencia temporal dada la complejidad del devenir social. En un mundo cada vez más global, plural e interconectado, la identidad no está prefigurada en imágenes mítico-explicativas ni en normas fijas e inmutables ni en realidades simbólicas que se desvanecen al abarcar grupos humanos cada vez más socialmente diversificados. En Latinoamérica todavía «el otro» pesa más que «el nosotros», por lo que el punto de partida de la reflexión epistemológica es el deseo de innovar para ir, de una conceptualización superficial de identidad latinoamericana, a otra, que trascienda en mayor autenticidad, apertura y convivencia, aún sin lograrlo, por los

fracasados intentos de integración. La reflexión epistemológica superaría las discusiones académicas intrascendentes sobre el patrimonio. Lo atestigua Nelson Acosta Espinosa (2002), *La pobreza del desarrollo. De universalismos y particularismos en América Latina*:

Las sociedades latinoamericanas presentan un alto grado de incertidumbre en las relaciones entre sus diversos componentes étnicos, religiosos, culturales; sus juegos de lenguaje son ricos y variados; a veces se yuxtaponen, otras se excluyen los unos de los otros. Son distintos sus usos y no obedecen a una sola lógica; constituyen vestiduras que no ocultan un solo cuerpo. La búsqueda de la plenitud en nuestras sociedades debe ubicarse en una nueva dialéctica que ordene la relación entre lo universal y lo particular.⁵⁴

La caracterización elitista de lo patrimonial, contrasta con lo eminentemente popular de otro patrimonio tal como lo expone Germán Marquinez Argote (1993):

El protagonismo que en nuestros días adquiere el pueblo, las masas secularmente pasivas y oprimidas, hace que la filosofía se desenclastre y tome parte activa en los procesos de cambios que se vienen sucediendo en los distintos países del continente. Sienten por lo mismo una fuerte vocación política iluminadora de los procesos históricos y, por ello, de nuevo mira al pueblo.⁵⁵

Ursula Klesing-Rempel (1999), *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, expone la opinión de Mario Teodoro Ramírez, quien desarrolla el tema: *Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural*:

La cultura pertenece al campo de lo “indefinible” —es la dimensión propiamente *filosófica* de la existencia humana. [Y en nota] «Hago aquí un parangón de una idea de Maurice Merleau-Ponty sobre el lenguaje y la posibilidad de una gramática universal (la que sería paradigmática de una gramática de las culturas) “No solo no hay —dice— un análisis gramatical que descubra los elementos comunes a todas las lenguas, ni hay lengua alguna que posea necesariamente el equivalente de los modos de expresión que se encuentran en las otras [...] sino que ni siquiera pueden reducirse a sistemas los procedimientos de expresión de *una* lengua»⁵⁶

Al aplicar el mismo razonamiento al patrimonio, la conclusión es igualmente lógica. Se dificulta identificar la similitud del patrimonio latinoamericano porque es arduo encontrar la estructura básica de cada una de las propias culturas. Caracciolo

Parra León (1935), *Analectas de Historia Patria*, transcribe el siguiente texto de la Cédula de San Lorenzo el Real, a 16 de agosto de 1572, que obligaba a los conquistadores españoles investigar: «la Religión, gobiernos, ritos y costumbres, que los indios han tenido, y tienen: y la descripción de la tierra, naturaleza y calidad de las cosas de ella»⁵⁷. Rafael Caldera (1973), *Temas de Sociología Venezolana. Idea de una sociología venezolana*, alude a los cronistas como fuentes para el estudio de la identidad nacional:

En mi concepto, el punto de partida del conocimiento de nuestra realidad social hay que buscarlo en las fuentes coloniales [...] La Historia de Oviedo no escapa a la costumbre general de empezar describiendo “el sitio y calidad de la provincia” y los hábitos de su población y contiene observaciones — recogidas parcialmente después por la aguda perspicacia de Andrés Bello en el *Resumen de la Historia de Venezuela*— cuyo valor se irá acentuando más tarde en la interpretación de importantes fenómenos de la vida venezolana.⁵⁸

Como algo digno de aplausos es el Modulo 12, Patrimonio y Gestión Cultural, del programa de la Asociación Bonaerense, Argentina: *Estudio de los Problemas y alcances del patrimonio cultural en contextos de pobreza*.⁵⁹ Sin eufemismos puede afirmarse que el nivel científico de los estudios sobre el patrimonio cultural latinoamericano, no ha alcanzado un perfil de objetividad, precisión y calidad científica. Constantemente se acude al *deber ser*, a la necesidad de tratar la realidad y muy poco al *cómo*, cuya única respuesta es la lucha liberadora para realizar el proyecto histórico de la integración latinoamericana.

2ª Propuesta. Los estudios patrimoniales deben incorporar el análisis y comprensión de la pobreza como reflexión epistemológica.

En la docencia se impone aclarar el tipo de modelo cultural–patrimonial que cada ideología defiende. Un *modelo* es una representación simplificada de un tipo de fenómeno particular con vistas a facilitar su comprensión. El *modelo* reduce el objeto de estudio a sus características más significativas. Para que el *modelo* desempeñe el papel reductor de la realidad, el investigador debe elegir criterios derivados de su propia orientación paradigmática. En este sentido, los modelos tienen una función *heurística*

para *descubrir* las motivaciones y una función *hermenéutica* de interpretación del sentido de lo patrimonial a partir de la pobreza.

Según Goran Therborn (1978), *¿Cómo domina la clase dominante?* la ideología se inserta en todo lo patrimonial tradicional, con «el significado elaborado por los grupos de poder en relación al concepto de jerarquía social».⁶⁰ La distinción y la terminología utilizada por de Arturo Rosenblueth y Norbert Wiener (1954), *El rol de los modelos en ciencia*, aludiendo a modelos formales y materiales, ayuda a comprender la problemática que se presenta al definir el patrimonio latinoamericano. Para Rosenblueth y Wiener, en la construcción de modelos, ha de tomarse en consideración la transición progresiva de los *modelos materiales* a los *modelos formales*:

Un modelo material es la representación de un sistema complejo por un sistema presumiblemente más simple, del que se supone también que posee ciertas propiedades similares a las elegidas para su estudio en el sistema complejo original.⁶¹

Si el modelo material permite pasar de lo simple a lo complejo, es porque propone una realidad concreta y, hasta tangible, como punto de apoyo para elaborar un pensamiento más abstracto. Rosenblueth y Wiener definen los *modelos formales*: «Un modelo formal es una construcción simbólica y lógica de una situación relativamente simple, elaborada mentalmente y dotada de las mismas propiedades estructurales que el sistema factual original»⁶²

A diferencia del modelo material, el modelo formal no es una analogía, no recurre a la comparación con una realidad de otra naturaleza o de otro orden. Es, propiamente hablando, una reconstrucción mental de la realidad, con ayuda de diversos símbolos. Releva el orden de la *abstracción*, por cuanto puede servir para dar una interpretación y una explicación de carácter lógico de esa realidad. Este tipo de modelo es aplicable al análisis de los hechos patrimoniales y conformaría un concepto de patrimonio latinoamericano a partir de la pobreza, la filosofía del patrimonio, la hermenéutica crítica y la lógica dialéctica. Amparados en este marco metodológico, la docencia del patrimonio respondería a las exigencias de la realidad. Pero para lograrlo, la realidad estudiada debe contar con las propiedades siguientes:

- 1º Constituida por elementos que mantienen relaciones de interdependencia.
- 2º La totalidad no es reducible a la suma de esos elementos.
- 3º Las relaciones de interdependencia entre los elementos, y la totalidad, son regidos por reglas expresadas en términos dialécticamente lógicos.

Las posibilidades de configurar modelos para la interpretación del patrimonio latinoamericano y su docencia, debe partir de la distinción que propone Guy Rocher (1976), *Introducción a la sociología general*, entre *sistema social y cultural*:

El sistema cultural abarca los valores, los conocimientos, las ideologías; es decir, en líneas generales, el conjunto de del *aparato simbólico* en que se inspira toda acción social. [...] Un sistema social no puede existir sin un sistema cultural que le proporcione los elementos simbólicos esenciales. De otro modo, un sistema cultural sin sistema social es una *civilización muerta*.⁶³

Las anteriores distinciones permiten delinear las características de los modelos interpretativos para la docencia. Debe considerarse:

- 1º El esfuerzo por construir un patrimonio latinoamericano: ¿Qué es lo permanente y lo que cambia? Es difícil que una sociedad global esté interesada e implicada en los cambios que constituirían elementos patrimoniales.
- 2º Una vez determinados los hechos que constituirían elementos patrimoniales comunes, habría que preguntarse: ¿Existen condiciones para el reconocimiento de lo patrimonial entre sociedades con patrimonios culturales específicos y, en muchos casos valores históricos contrapuestos?
- 3º Encontrar respuestas: ¿Hasta qué punto lo patrimonial puede considerarse como un factor de integración que deba enseñarse en el ámbito de las naciones latinoamericanas?

Ernst Cassirer, (1998), *Antropología filosófica*, acude al término *Hibridación* para superar las indeterminaciones, ambigüedades, rupturas y desplazamientos tenidos por quienes apuestan a un patrimonio cultural que supere las fronteras nacionales. En términos postmodernos, a la *hibridación* se le pudiera aplicar el neologismo: *desdefinición* del patrimonio cultural latinoamericano, porque aspira a una *intertemporalidad*; una nueva relación de los hechos patrimoniales, pero sin llegar a enfrentar los problemas de las contradicciones existentes: conflictos de clase, de intereses,

antagonismos y distintas cosmovisiones de la realidad. Cassirer entiende la hibridación de las culturas, a partir de su tesis de las formas simbólicas. La especificidad de la teoría de Cassirer es considerar la función simbólica en su quehacer concreto, en las obras, en los hechos culturales y no en lo abstracto. La clave que establece la relación entre el pensamiento de Cassirer y la Teoría formulada, es la correlación dialéctica que le asigna a las formas simbólicas de la cultura y por deducción a las del patrimonio. Para Cassirer, entre hombre y mundo, se interpone el simbolismo sea bajo la forma de mito o lenguaje.

Blanca Muñoz (2005) expresa:

La cultura —que, para los antropólogos, debería entenderse como *costumbre* y, para los filósofos ilustración, recoge el fundamental sentido de *civilización*—, se encuentra sumergida en una nueva *guerra fría* con ataques provenientes desde la economía, la política o la comunicación mediática. Así estamos ante un antagonismo entre culturas que, unas veces, parece antagonismo religioso y otro conflicto económico. Sin embargo, tal antagonismo no debe equivocarnos. Es, en el tema cultural, en donde se están llevando a cabo enormes y complejas luchas por hacerse con la *hegemonía ideológica* de las sociedades actuales.⁶⁴

La cita explica por qué la lucha por hacerse con la *hegemonía ideológica*, erige un *modelo* de lo que debe ser *la cultura* en la que se refleja, no sólo la mentalidad del grupo, sino ante todo, las estrategias de control social y asimilación de los valores dominantes. Si estos modelos se fundamentan en la Teoría, su caracterización debería corresponder a las siguientes observaciones:

- 1ª. Son inexistentes los estudios comparados sobre programas patrimoniales, tarea que en algún momento será necesaria realizar como tema de investigación.
- 2ª. Para el investigar lo importante no es lo que *se debe estudiar*, que se hace o deja de hacerse en la enseñanza sobre patrimonio sino *cómo se enseña*.
- 3ª. Los modelos interpretativos deben ser de naturaleza hermenéutica. El patrimonio, asumiendo la interpretación de Heidegger, sería una constante búsqueda de significado y no como una ciencia en busca de leyes.

Clifford Geertz (1987), *La interpretación de las culturas*, llega a decir que el hombre es un animal suspendido en redes de significados que él mismo se ha tejido.

Se trata de un proceso *hermenéutico–dialéctico* que es interpretativo y al mismo tiempo impulsa y estimula la comparación y el contraste entre diferentes construcciones conceptuales de lo que un grupo social entiende por patrimonio desde sus condiciones de pobreza o de riqueza, como opresor o como oprimido.

En la actualidad, el tema de la pobreza exige considerar los planteamientos del Premio Nobel, Amartya Sen, quien innovó con su teoría de las *capacidades* de la población para superar los estados de pobreza. Para Amartya Sen, el concepto de *capacidad* es más importante que los indicadores económicos y sociales. Las Políticas Públicas se deberían juzgar en función de las capacidades concretas de los ciudadanos. Por ejemplo, las legislaciones contemplan lo que es y cómo deben promoverse la cultura y el patrimonio pero... ¿cuál es la efectividad de las políticas? Lo primordial del patrimonio consiste en las *condiciones* para que los ciudadanos perciban los valores del legado patrimonial a través del acceso a la educación, trabajo, vivienda, salud.

La teoría de la superación de la pobreza de Amartya Sen, basada en las *capacidades*, se fundamenta en la libertad positiva, la capacidad real de ser o de hacer algo, en vez de la libertad negativa producto de conceptos economicistas. «En la hambruna de Bengala —expone como ejemplo Sen— no se vio afectada la libertad negativa de los trabajadores rurales para comprar alimento. Sin embargo, murieron de hambre porque no estaban positivamente libres. No tenían la libertad de alimentarse ni la capacidad de escapar de la muerte». Analógicamente con el patrimonio, nadie negaría el *derecho* de la población a conocer y gestionar su patrimonio pero ¿cuál es la libertad positiva para que el pobre lo haga?

Amartya Sen destacó que ser pobre no significa vivir por debajo de una línea imaginaria de pobreza. Ser pobre, es carecer de las oportunidades para desarrollar las *capacidades* que permitan un nivel de ingresos suficiente para desarrollar determinadas funciones básicas, tomando en cuenta las circunstancias y requerimientos sociales del entorno. Calificó de «vergüenza social» lo que, con igual expresión, denunciaron los autores de la *Teología de la Liberación* al reclamar a la sociedad burguesa la *opción por los pobres*.

En las investigaciones de Luís Pedro España (2009), *Detrás de la pobreza. Diez años después, el caso Venezuela*, adquieren vigencia las preguntas formuladas en el primer capítulo: «...a pesar de las mejoras relativas en las proporciones de pobreza, el país aún tiene a 13,2 millones de personas en pobreza»⁶⁵. Luís Pedro España confirma la teoría de Amartya Sen de las *capacidades* para superar los estados de pobreza y formula una nueva interpretación de la situación venezolana:

El crecimiento y la generación de riqueza ocuparon su lugar como variable necesaria, pero no suficiente, para reducir la pobreza. Con ello se venció la necesidad de criticar la investigación sobre la pobreza con el cuento de que lo que hacía falta era “estudiar la pobreza” para superarla, cuando parece obvio que los contextos de vida de un rico son algo distintos a los de un pobre.⁶⁶

En 1999, Venezuela se adhiere al compromiso de las *Metas del Milenio*, en la Cumbre Mundial de las Naciones Unidas, donde se propuso reducir a la mitad, en el año 2015, el nivel de la pobreza extrema. Las cifras oficiales del Instituto Nacional de Estadísticas —según Luís Pedro España— muestran que ese propósito se logró en el 2007: «pero de inmediato surgen las dudas ¿Cómo se alcanzó la meta? ¿Es sustentable en el tiempo? ¿Depende de contingencias derivadas de los buenos precios petroleros de la segunda mitad de esta primera década del milenio? ¿Cuál es la realidad de la pobreza en Venezuela?»⁶⁷. Luís Pedro España propone dos preguntas que, por creerse respondidas, los especialistas dejan de lado: ¿Qué tipo de pobreza se está midiendo? ¿Para qué medir la pobreza? Las preguntas son relevantes. La pobreza expone cosas muy distintas medida desde el ingreso declarado por la familia y contrastado contra una canasta de bienes, o medida desde los activos para generar las *capacidades* de Amartya Sen: educación, salud, bienes físicos, etc. Cuando se trata de los sectores del estrato E, contrasta más la relación pobreza–capacidades, por tratarse del grupo social que vive en hogares con ingresos que, en promedio, no alcanzan para cubrir las necesidades de alimentación; viviendas muy precarias (ranchos) que normalmente carecen de servicios básicos. El promedio educativo de los mayores de 20 años escasamente llega a la educación básica. Este estrato se califica como de pobreza extrema.

Para llegar a las conclusiones que sustentan la Teoría es fundamental el siguiente testimonio de Luís Pedro España:

...las personas que vivían en pobreza extrema se redujeron en poco menos de 230.000, mientras que las personas en pobreza no extrema crecieron en casi 700.000, es decir que para 2007 Venezuela tiene poco más de medio millón de pobres de los que tenía en 2007. En otras palabras, a pesar de las mejoras relativas en las proporciones de pobreza, el país aún tiene 13,2 millones de personas en situación de pobreza»⁶⁸.

Para dar lugar a los pobres en el ámbito de lo patrimonial hay que cambiar las reglas del juego según el criterio de los redactores de la revista SIC (1998) dirigida por jesuitas:

...el reconocimiento positivo de los pobres —que se realiza tanto en relaciones solidario-estructurales como en relaciones personales— provoca una relación tan honda en la propia vida y es una novedad tan radical en la figura histórica vigente que no puede acontecer, si no se ponen en marcha energías muy profundas, si no se abren horizontes muy motivadores [...] esto es lo que está en juego en la opción por los pobres.⁶⁹

Thaís Gutierrez Briceño (2005), *La construcción transnacional de representaciones y políticas de Alivio a la Pobreza. Caso Venezuela: 1989-1998*:

La irrupción del marcado interés por el tema de la “política social” o, para ser más precisos, por el de las “políticas de alivio a la pobreza”, presenciado en las últimas dos décadas en América Latina, está relacionada con uno de los problemas más visibles que actualmente experimenta la región, la pobreza».⁷⁰

En este trabajo me refiero a las “Políticas de Alivio a la Pobreza” puesto que entiendo que, en el marco de los programas de ajuste, las políticas sociales diseñadas quedan reducidas a acciones que pretenden ayudar a “los pobres” de manera temporal, neutralizando los costos sociales y políticos del ajuste. La naturaleza y el alcance de las medidas se direcciona hacia la corrección de las consecuencias de la pobreza sin solucionar sus causas, a paliar, a aliviar a la pobreza, más no a su superación o eliminación.⁷¹

El concepto de *capacidades*, propuesto por Amartya Sen y seguido por Luís Pedro España y Thaís Gutierrez Briceño, elimina el concepto de *élite* para una mayor o menor identificación con los valores patrimoniales. Los grupos o tipologías socioculturales propuestos por Luís Pedro España son: Rezagados, Tutelados, Emancipados, Movilizados, Desarraigados e Integrados. Para los fines de la

investigación se consideran los dos tipos con mayor relación con la pobreza:

Rezagados y Tutelados.

Rezagados.

Grupo que se ubica entre las características no modernas de la sociedad por lo que se trata de un rezago del proceso incompleto de modernización. Habita en el medio campesino y en las ciudades «sin haber dejado las creencias del campo. Dado su locus de control externo y Meta-social. En este tipo cultural tienen lugar procesos normalmente muy relacionados con la pobreza, como lo es la fatalidad y la desesperanza aprendida, es decir, aquella percepción o creencia que ancla a los individuos en la pobreza, dado que creen que ellos (ni nadie en ese mundo) puede hacer nada para salir de la pobreza.⁷²

Para este grupo, la pobreza institucionalizada impide hasta la posibilidad de imaginar los valores patrimoniales constituyendo un verdadero *escándalo social* que es tan aceptado como lo fuera la esclavitud.

Tutelados.

Tipo no moderno o tradicional. Se relaciona con lo moderno en forma muy alienada y muy dependiente de otras personas. Normalmente supone que su futuro está ligado a otras personas más poderosas que él. En nuestro caso el vínculo de dependencia se establece con personas que están vinculadas con el gobierno suelen ser la leal clientela de jefes locales del partido de gobierno (del color que sea) siempre y cuando demuestren que atienden sus peticiones y necesidades.⁷³

Según Herbert Marcuse la unidimensionalidad del hombre en la percepción de la cultura, causa la ausencia de agentes y factores del cambio social así como desvanece la crítica.

La sociedad unidimensional avanzada altera la relación entre lo racional y lo irracional. Contrastando con los aspectos fantásticos y enajenados de su racionalidad, el reino de lo irracional se convierte en el ámbito de lo realmente racional: de las ideas que pueden *promover el arte de la vida*.⁷⁴

Simón Rodríguez:

La falta de **PORQUE SOCIAL**, ha tenido en todos tiempos i lugares, tiene actualmente i tendrá siempre, a los hombres en REBAÑO. “Nacen libres [dice Rousseau] i en toda partes son *Esclavos*” —El PORQUE lo son está lo lro en por tomar por RELACIONES SOCIALES, las conexiones naturales de familia, las de clase i las que se contraen por interes.

Lo 2do el tomar por FUNCIONES SOCIALES las acciones indiferentes o contrarias al bien común.

Lo 3ro es tomar cada individuo del pueblo un VINCULO de los errores cometidos por la tradición, y CREERSE ORGANO del orden Publico.

Lo 4to es calificar de *Simpatia* social, la *disposición* en que cada uno está, de *consultar* a otro sobre sus intereses, para hacerlos prevalecer.

(T. II. 423)

Ruy Rocher (1976):

La adhesión a la cultura es constantemente reafirmada por todos y por cada uno de los miembros de la colectividad, a través y por la significación simbólica de la participación atribuida a su conducta externamente observable. [...] La cultura reviste así el carácter de un vasto complejo simbólico, cuyas raíces extraen de las realidades psicosociales una significación y unas manifestaciones esenciales a la vida colectiva humana.⁷⁵

La teoría de la *marginalidad* planteó que el pobre estaba fuera de la sociedad, marginado, siendo todo lo contrario. El pobre está dentro de la sociedad y sustenta la relación de clases en su condición de pobreza. Sin posibilidad de elegir entre los valores patrimoniales que se le imponen. La pobreza *informa* la personalidad en el sentido que le confiere una *forma* que hace al pobre funcionar en el seno de una sociedad donde teóricamente lo patrimonial debería actuar como agente de socialización.

Luís Pedro España:

Este modelo de desarrollo basado en la distribución de la renta y la conciliación de los intereses, buscaba hacer de Venezuela una sociedad moderna. Como lo hemos señalado esta modernización tuvo dos efectos: uno, fomentar patrones de conducta consumistas y paternalistas; dos, la creación espontánea de nichos de modernidad y de algunas *élites* con orientación hacia la responsabilidad colectiva.⁷⁶

La disonancia pobreza–riqueza es producto de una modernización impulsada por la renta petrolera y no por un proceso que traduzca la modernidad en *capacidades* para que las personas logren, además de la tenencia y disfrute de bienes y servicios, una *identidad patrimonial* que les haga sentirse miembros de una colectividad nacional.

D. Corolario

De discurso en discurso, hemos venido subiendo al punto de vista,
en que debemos considerar **la cuestión SOCIAL**,
que el siglo somete a la decisión de los Americanos.
(T. I. 366-367)

Corresponde al tiempo actual, encontrar un nuevo lenguaje para hablar de patrimonio a partir de la pobreza y vincularlo con *La Cuestión Social*. Habermas (2003), *Teoría de la acción comunicativa*, avala el cambio que va de la razón centrada en el sujeto individual, a la razón comunicativa:

La teoría de la acción comunicativa no es metateoría, sino el principio de una teoría de la sociedad que se esfuerza por dar razones de los cánones críticos de que hace uso. [...] la teoría de la acción comunicativa nos permite una categorización del plexo de la vida social, con la que se puede dar razón de las paradojas de la modernidad»⁷⁷.

El arquitecto Azier Calvo Albizu (2002) lo plantea en, *Venezuela y el problema de su identidad arquitectónica*:

Si en América Latina se ha hecho con harta frecuencia la pregunta por la identidad, no es tanto por haber carecido de un determinado “ser”, sino por haber menospreciado su “tener”. Dicho menosprecio procede del afán comparativo al que somete todo etnocentrismo a las culturas que ausculta, colocando como valores positivos sólo los que vienen avalados por su sello de fábrica.⁷⁸

John Searle (2004), *La construcción de la realidad social*, denomina *trasfondo* aquello que permite la explicación de los fenómenos sociales:

Así, he definido el concepto de *trasfondo* como el conjunto de capacidades no intencionales o preintencionales que hacen posible los estados intencionales de función. [...] Creo que buena parte del trabajo del último Wittgenstein versa sobre lo que llamo *trasfondo*. Y así lo entiende correctamente, el importante trabajo de Pierre Bourdieu sobre el *hábito*, versa sobre el mismo tipo de fenómeno que yo llamo *trasfondo*.⁷⁹

Para Searle el *trasfondo* permite la interpretación perceptiva y cómo se estructura la conciencia. Ese *estructurar la conciencia* es lo definitivo del *trasfondo* porque sostiene que, allí donde hay instituciones humanas, se acepta un comportamiento normativo socialmente creado y concluye: «...una concepción de la racionalidad como un conjunto

de operaciones específicas y bien definidas sobre contenidos intencionales claramente fijados y explícitos es inadecuada».⁸⁰ Juan Martín Dabezies (2009), escribió la tesis doctoral: *La dimensión inmaterial del paisaje. Una propuesta de documentación, caracterización y gestión del Patrimonio Cultural*. Dabezies formula la mejor argumentación *a contrario*: «La selección de los elementos que serán los referentes de la memoria y por lo tanto de la identidad, está dirigida por las estructuras de saber–poder dominantes. Estos referentes pueden ser considerados como patrimonio cultural de un Estado Nación»⁸¹. Se parcializa por quienes sostienen que el patrimonio, al igual que los bienes temporales, es el resultado de la suma de bienes individuales. Simón Rodríguez pensó todo lo contrario. En el *Tratado sobre LUCES y sobre VIRTUDES Sociales* (1840), argumentó que el *bien común* se impone al *bien particular*:

Este libro no es para ostentar ciencia con los sabios, sino para instruir á la parte del pueblo que quiere aprender, y no tiene quien la enseñe— á la que necesita saber que, entre conocimientos que el hombre puede adquirir, hay uno que le es de estricta obligación....el de sus SEMEJANTES: que la **SOCIEDAD** debe ocupar el primer lugar, en el orden de sus atenciones, y *por cierto tiempo* ser el único sujeto de su estudio. (T. II. 115)

El discurso de Simón Rodríguez justifica la Teoría formulada como *Heterotopia*.
Tejiendo el Pensamiento desde Otro Lugar:

Mediante la dilucidación del discurso de Simón Rodríguez se hace posible reinterpretar el concepto de patrimonio cultural, a partir de la filosofía de la pobreza latinoamericana, como lo realmente heredado por el pueblo, al identificar las contradicciones sociales, producto de los antagonismos de clase y de las injustas relaciones de producción.

BIBLIOGRAFÍA

- Ballart, J. (2003) El patrimonio histórico como recurso: valor y uso, ARIEL. Barcelona.
- Bourdieu, P. (1985) ¿Qué significa hablar? AKAL. Madrid.
- _____ (1988) La distinción. AKAL. Madrid.
- _____ (1991) El sentido de la práctica. TAURUS. Madrid.
- _____ (1995) Respuestas para una antropología reflexiva. GRIJALBO. México.
- _____ (2008) Cuestiones de sociología. AKAL. Madrid.
- Briceño Porras, G. (1989) 25 años del “Modus vivendi”. Entre la fe y la política. PRESENCIA ECUMÉNICA. Octubre. pp 11-14. Caracas
- _____ (1999) Vigencia postmoderna de Cristo. U.C.V. Dirección de cultura. Caracas.
- Castillo, J.M. (2009) La humanización de Dios. Ensayo de cristología. TROTTA. Madrid.
- Cassirer, E. (1998) Antropología filosófica. F.C.E. México.
- _____ (2009) Filosofía de las formas simbólicas. F.C.E. México
- Feyerabend, Paul. (1987) Adiós a la Razón. TECNOS, Madrid,
- Jaspers. K. (1951) Mi camino a la filosofía. En: Balance y perspectiva. Colección de ensayos y artículos. REVISTA DE Occidente, Madrid. 1951
- Derrida, Jacques. (1988) Márgenes de la filosofía. CÁTEDRA. Madrid.
- Geertz, Clifford (1987) La interpretación de las culturas. GEDISA. México.
- Greeley, Andrew. (1974) El hombre no secular. Persistencia de la religión. Ed. CRISTIANDAD Madrid.
- Habermas, J. (2009) Dialéctica de la Ilustración. PAIDOS. Barcelona.
- _____ (2008) El Discurso filosófico de la Modernidad. KATZ. Madrid.
- _____ (1985) ¿Para qué seguir con la filosofía? TAURUS. Madrid.
- Habermas, J y Blanco, M. (2004) ¿Qué entendemos por derechos culturales? UNIV. OVIEDO. Oviedo. España.
- Heller, A. (1970) Historia y vida cotidiana GRIJALBO. Barcelona.
- Levi-Strauss, C. (1983) Antropología estructural, mito, sociedad humanidades. SIGLO XXI. México.
- Lyotard, J.F. (1987) La Condición postmoderna: informe sobre el saber real. CÁTEDRA. Madrid
- _____ (1987) La postmodernidad (explicada a los niños). GEDISA. Barcelona.
- Onfray, M. (2005) Antimanual de filosofía. EDAF. Madrid.
- Pérez Tapias, J. A. (1995), Filosofía y crítica de la cultura. TROTTA. Madrid
- Ponty, M. (1970) Elogio de la filosofía. NUEVA VISIÓN. Buenos Aires.
- Rey, J. C. (1989) El futuro de la democracia. IDEA, Caracas.
- Rodo, J. E. (2008) ARIEL. Barcelona.
- Sen, A. (2007) Identidad y violencia. La ilusión del destino. KART-EDITORES. Buenos Aires.

REFERENCIAS

- ¹ Connor, S. (1996. 21) Cultura posmoderna. Introducción a las teorías de la contemporaneidad. Ed. AKAL. Madrid.
- ² Baudrillard, J. (2000) La percepción de los simulacros, en Wallis Brian. Arte después de la modernidad. Nuevos planteamientos en torno a la representación. AKAL. Barcelona. Citado por Ignacio Casado Galván. Perspectivas del patrimonio histórico: ¿Tiene futuro el pasado? Noviembre 2009. Disponible en: www.eumed.net/rev/cccss/06/icg3.htm
- ³ Casado Galván, I. Perspectivas del patrimonio histórico: ¿Tiene futuro el pasado? En: Contribuciones a las Ciencias Sociales. noviembre 2009. Disponible en: www.eumed.net/rev/cccss/06/icg3.htm
- ⁴ Cassirer, E. (2005. 76) Las ciencias de la cultura. F.C.E. México.
- ⁵ Peretti, C. de. (1979. 143) Deconstrucción. En: Diccionario de Hermenéutica. UNIVERSIDAD DE DEUSTO. Bilbao. España.
- ⁶ Ferrater Mora, J. (2001. 821) Diccionario de filosofía. ARIEL. Barcelona.
- ⁷ Pêcheux, M. (1982. 156-159) Lenguaje Semantics and Ideology: Stratting the Obvious. McMILLAN. Londres.
- ⁸ Ricœur, P. (1963. 14) Paradoxe de la pauvreté évangélique et construction du monde. Universitaire Catholiques. Cahiers. Francia.
- ⁹ Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. Coordinación Maestría Robinsoniana. (2009) Informe: Resultados de la cátedra el Pensamiento Pedagógico Latinoamericano y Venezolano. Estudio del aporte pedagógico de Simón Rodríguez. Caracas. Guillermo Briceño Porras.
- ¹⁰ Garaudy, R. (1979. 23-24) Militancia marxista y experiencia cristiana. Ed. LAIA. Barcelona.
- ¹¹ Escandell, M. V. (2007. 93) Introducción a la pragmática. ARIEL. Barcelona.
- ¹² Briceño Porras, G. (1991. 27) El extraordinario Simón Rodríguez. IV Concurso Literario del IPASME. Fondo Editorial IPASME. Caracas.
- ¹³ Berten, I. o.p. Intentos de interpretación. Hombres y mujeres encuentran el camino de la fe. CONCILIUM. 1983. Mayo, pp.185. 269
- ¹⁴ Concilio Vaticano II. (1964) Encíclica Lumen Gentium. Citado por Robert Kres. Revista CONCILIUM. 1983, pp. 185. 172.
- ¹⁵ Heller, Á. (1994. 168) Sociología de la vida cotidiana. PENÍNSULA. Barcelona.
- ¹⁶ Barbaglio, G. (1987. 8) La laicidad del cristiano. Ed. PAULINAS. Madrid.
- ¹⁷ Marx y Engels. (1955. 33) El Manifiesto Comunista. EDITORIAL ANTES. Buenos Aires.
- ¹⁸ Ancel, A. (1977. 8) Interpretación cristiana de la lucha de clases. BAC. Madrid.
- ¹⁹ Marx, K. (1962. 566) Manuscritos económicos-filosóficos. Manuscrito I. T. I. vol. 1. Ed. COTTA. Stuttgart. Alemania.
- ²⁰ Kinnen, E. (1969. 243) El humanismo social de Marx. Ed. ANDRÉS BELLO. Santiago de Chile.
- ²¹ Marx, K. (1962. 602) Manuscrito I. Ed. COTTA. Stuttgart. Alemania
- ²² Ellacuría, I. (1991. 457-458) Filosofía de la realidad histórica. TROTTA. Madrid.
- ²³ Marx, K. (1962. 595) Manuscritos económicos-filosóficos. Manuscrito III. T. I. vol. 1. Ed. COTTA. Stuttgart. Alemania.
- ²⁴ Habermas, J. (2003. 10) Teoría de la Acción Comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social. TAURUS. Madrid.
- ²⁵ Whitembury, G. (2003) Charles Darwin, Robert Fitzroy and Simón Rodríguez met in Concepcion, Chile, after the earthquake of February 20, 1835. INCA. [online]. Disponible

-
- en: <http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0378-18442003000900010&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0378-1844.
- ²⁶ Habermas, J. (2003. 154) Teoría de la Acción Comunicativa II. Estructura racional de la lingüistización de lo sacro. TAURUS. Madrid.
- ²⁷ Habermas, ob. cit. p. 39-40. [Cita 25]
- ²⁸ ut supra. p. 69.
- ²⁹ Mead, G. (1934) Mind, Self and Society. Ed. Morris. Chicago. Citado por Habermas, Jürgen (2003. 25) Teoría de la acción comunicativa, II. TAURUS. Madrid.
- ³⁰ Habermas, J. (2003. 42) Teoría de la acción comunicativa, II. [Cita 26]
- ³¹ Ellacuría, I. Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri. Conclusiones de la tesis doctoral. Universidad Complutense. Madrid. Disponible: <http://www.ensayistas.org/antologia/XXE/ellacuria/> (Consulta: 2010, Enero 06)
- ³² Ellacuría, I. (2003. 247-248) Filosofía de la realidad histórica. TROTTA. Madrid.
- ³³ Pérez Tapias, J. A. (1995. 11-12) Filosofía y crítica de la cultura. TROTTA. Madrid.
- ³⁴ Ellacuría, ob. cit. [Cita: 31]
- ³⁵ Benedetti, C. (2004. 15) Antropología social y patrimonio; perspectivas teóricas latinoamericanas. Proyecto de Investigación. Facultad de Turismo (T032). Universidad Nacional de Comahue. Argentina.
- ³⁶ Sartre, P. (1960-160) Critique de la raison dialectique. (précédé de Questions de méthode) I. Théorie des ensembles pratiques. Citado por Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía. (2001 p. 2877) ARIEL. Barcelona.
- ³⁷ Marx, K. (1968) Introducción a la Crítica de la Economía política. (Grundrisse) ANTHROPOS. Madrid. Original 1857.
- ³⁸ Lefebvre, H. (1979. 279) Reglas del Método Dialéctico. Lógica Formal y Lógica Dialéctica. SIGLO XXI. México.
- ³⁹ Ellacuría, I. Ob. cit. [Cita 31]
- ⁴⁰ Bourdieu, P. (1990. 154-157) Sociología y cultura. GRIJALBO. México.
- ⁴¹ Zubiri, X. (1963) El hombre, realidad personal. En: Revista de Occidente. Año 1. 2ª época, N° 1. abril, p. 10
- ⁴² <http://www.patrimoniopampeano.com.ar/MAS%definiciones.htm> [Única referencia]
- ⁴³ Bourdieu, P. (1988. 9) La distinción. AKAI. Madrid.
- ⁴⁴ Cassirer, E. (2005. 145-146) Las ciencias de la cultura. F.C.E. México.
- ⁴⁵ 1ª Jornada de Defensa del Patrimonio Cultural. 24 al 26 de Mayo 2001. Barcelona. Disponible: http://sos-monuments.upc.es/es/cat/carta_bcn/carta2001.htm [Consulta: 2010. Julio 01]
- ⁴⁶ Heller, Á. (1977. 96) Sociología de la vida cotidiana. Península. Barcelona.
- ⁴⁷ Habermas, J. (2007. 257) La lógica de las ciencias sociales. TECNOS. Madrid.
- ⁴⁸ Organización de los Estados Americanos. (1972) Armonización de los programas de estudio sociales con las metas de la integración latinoamericana. Washington.
- ⁴⁹ Ut supra. p. 8
- ⁵⁰ Feyerabend, P. (1987. 188) Adiós a la Razón. TECNOS, Madrid.
- ⁵¹ Marquínez Argote, G. (1993) Presentación. En, ¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana? pp. 5-6. Ed. BUHO. Bogotá.
- ⁵³ Peroux, F. (1984. 40) El desarrollo y la nueva concepción de la dinámica económica. Serbal-UNESCO. Barcelona,
- ⁵⁴ Acosta Espinosa, N. La pobreza del desarrollo. De universalismos y particularismos en América Latina Disponible en: <http://servicio.cid.uc.edu.ve/postgrado/manongo15/15-2.pdf>
- ⁵⁵ Marquínez Argote, Germán. Ob. cit. [Cita: 51]

-
- ⁵⁶ Klesing-Rempel, Ursula. (1999. 33-34) (Compiladora). Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural. Ramírez, Mario T. Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural. PLAZA Y VALDEZ. Madrid.
- ⁵⁷ Pérez León, C. (1935. 194) *Analectas de Historia Patria*. Edición del autor. Caracas.
- ⁵⁸ Caldera, R. (1973. 17) *Temas de sociología venezolana*. TIEMPO NUEVO. Caracas.
- ⁵⁹ Asociación Bonaerense de Estudio de los Problemas y Alcances del Patrimonio Cultural en Contextos de Pobreza. Disponible en: <http://www.biencultural.org.ar/2008-Patrimonio%20y%20GC-modulos.doc>
- ⁶⁰ Therborn, G. (1978. 151) ¿Cómo domina la clase dominante? SIGLO XXI, México
- ⁶¹ Rosenblueth, A. y Wiener, N. The Role of Models in Science. En: *Philosophy of Science*, vol. 12 p. 316 (October 1954). INDIANA UNIVERSITY.
- ⁶² ut. supra. p. 317
- ⁶³ Rocher, G. (1976. 371-372) *Introducción a la sociología general*. HERDER. Barcelona.
- ⁶⁴ Muñoz, B. (2005. 16) *Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura*. ANTHROPOS. Barcelona.
- ⁶⁵ España, L. P. (2009. 43) *Detrás de la pobreza. Diez años después*. UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO. Caracas.
- ⁶⁶ ut supra. p. 8
- ⁶⁷ ob. cit. p. 24
- ⁶⁸ ob. cit. p. 43
- ⁶⁹ Revista SIC. Documentos. Opción por los pobres. N° 602, marzo 1998. Caracas.
- ⁷⁰ Gutiérrez Briceño, T. (2005) *La construcción transnacional de representaciones y políticas de alivio a la pobreza. Caso Venezuela: 1989-1998*. Colección Monografías, N° 16. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>
- ⁷¹ *ibiden*.
- ⁷² España, ob. cit. p. 143-144. [Cita 65]
- ⁷³ *ibiden*.
- ⁷⁴ Marcuse, H. (1970. 276) *El hombre unidimensional*. SEIX BARRAL. Barcelona.
- ⁷⁵ Rocher, G. ob. cit. p. 115-116. [Cita 63]
- ⁷⁶ España, L. P. (2004. 191) *Detrás de la pobreza*. UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO. Caracas.
- ⁷⁷ Habermas, J. (2003. 9-10) *Teoría de la acción comunicativa*. [Cita 25]
- ⁷⁸ Calvo Albizu, A. (2002. 39). *Venezuela y el problema de su identidad arquitectónica*. U.C.V. FACULTAD DE ARQUITECTURA Y URBANISMO. Caracas.
- ⁷⁹ Searle, J. (2004. 141-143) *La construcción de la realidad social*. PAIDOS. Barcelona.
- ⁸⁰ ut supra. p. 69.
- ⁸¹ Dabezies, J. M. (2009) *La dimensión inmaterial del paisaje. Una propuesta de documentación, caracterización y gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial*. PONTIFICIA UNIVERSIDAD DO RIO GRANDE DO SUL. FACULTAD DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS. Porto Alegre. Brasil. En: <http://www.eumed.net/libros/2009c/590/PATRIMONIO%20CULTURAL%20INMATERIA L.htm>

ANEXO

BIBLIOGRAFÍA SOBRE SIMÓN RODRÍGUEZ

* En la biblioteca del autor

- Academia Nacional de la Historia. Documentos inéditos referentes a Simón Rodríguez. (1958) Boletín N° 146.*
- Achury Valenzuela, D. (1954) Azar e infortunio de Simon Rodríguez. Embajada de Venezuela. Bogotá.
- Aguirre, Liévano I. (1954) El Maestro. En: Simón Rodríguez Escritos sobre su vida y su obra. Adolfo Salvi. Recopilador. CONCEJO MUNICIPAL DISTRITO FEDERAL. Caracas.*
- Álvarez Freites, Mercedes. (1966) Simón Rodríguez tal cual fue, vigencia perenne de su magisterio. EDICIONES CUATRICENTENARIO. Concejo Municipal. Distrito Federal. Caracas*
- Altivez, Magali. (1975) Simón Rodríguez. Ideas educativas. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Caracas.*
- Amuniátegui, Miguel Luís de. (1954. 2) Simón Rodríguez. En Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. Recopilador CONSEJO MUNICIPAL. Caracas*
- _____ (1893) Ensayos biográficos. IMPRENTA NACIONAL Santiago de Chile.
- _____ (1896) Simón Rodríguez. En: Ensayos biográficos. Santiago de Chile.
- _____ (1954) Simón Rodríguez. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas.*
- André M, Marius. (1954) Emilio y su preceptor. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. Recopilador CONSEJO MUNICIPAL. Caracas.*
- Arroyo Lameda, Eduardo. (1953) Simón Rodríguez. En: Diccionario Biográfico de Venezuela. GARRIDO. Madrid.
- Azpurrúa, Ramón. (1953) Biografía de hombres notables de Hispanoamérica. En: Adolfo Salvi. Recopilador. CONCEJO MUNICIPAL DISTRITO FEDERAL. [Original. 1877]Caracas.*
- Barrios Mora, José R. (1953) Ideas pedagógicas de Simón Rodríguez. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas.*
- Barrera, Isaac. (1953. 48) Sociedades Americanas. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas.
- Blanco Bombona, Rufino. (1954. 53) El maestro por antonomasia. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas.*
- Bolívar, Simón. (1950) Salutación a Simón Rodríguez. Obras completas del Libertador. SOCIEDAD BOLIVARIANA. Caracas.*
- Brachfeld, Oliver. (1954) Simón Rodríguez inventor de la tipografía musical. En: El Nacional. 26.02.54

- Briceño Porras, G. (1985) El pensamiento andragógico de Simón Rodríguez. En: Revista CREA. Ministerio de Educación. Caracas*
- Briceño Porras, G. (1995) El extraordinario Simón Rodríguez. 2ª Edic. IPASME. Caracas*
- Briceño Porras, G. Simón Rodríguez. Entre el socialismo utópico y el socialismo científico. Ponencia: Congreso Robinsoniano. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Caracas.*
- Brunicelli, Blas. (1971) Reflexiones sobre don Simón Rodríguez. En Boletín de la Academia Nacional de Venezuela. N° 216. Caracas.*
- Calzadilla Arreaza, Juan A. (2005) El libro de Robinson. Un camino hacia la lectura de Simón Rodríguez. MINISTERIO DE LA CULTURA. CONSEJO NACIONAL DE LA CULTURA. Caracas.*
- Carbonel, Diego. (1920) Influencias que se ejercieron en Bolívar. (Sin referencia editorial)
- Cárdenas, Horacio. (s/f) Resonancia de la filosofía europea en Venezuela. UCV. Caracas.*
- Cardozo-Pinto. (1974) Rodríguez, Simón. En: Diccionario General de la Literatura Venezolana. UNIVERSIDAD DE LOS ANDES. Mérida.
- Carrera Damas, Germán. (1971): Simón Rodríguez, hombre de tres siglos. IMPRENTA Consejo Municipal. Caracas.
- Carreño, Eduardo. (1945) Aspectos de venezolanos ilustres. En Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas.*
- Castellanos, Rafael R. (2005) Simón Rodríguez las Misiones y el nuevo socialismo para el siglo XXI. Ponencia. Congreso Robinsoniano. MINISTERIO DE EDUCACIÓN Caracas*
- _____ (2005) Simón Rodríguez Pensador universal y pulpero de Azangaro. FOGADE. Caracas*
- Cateriano, M. A. (1953. 84) Simón Rodríguez el ayo del Libertador. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas.*
- Centro de Reflexión y Planificación Educativa. (1979) El maestro en el proceso histórico venezolano. CERPE. Caracas*
- CONATEL. (s/f) En el camino. Semblanza biográfica de Simón Rodríguez. TELEVISORA. CARICUAO. C.D Caracas.*
- Cornejo Cousin, María G. Simón Rodríguez. Hombre de ayer para hoy, para mañana y después de mañana. Ponencia. Congreso Robinsoniano. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Caracas *
- Cortés, Santos R. (1960) Antología documental de Venezuela. ROTO LITO. Caracas.
- Cova. J. A. (1954) Don Simón Rodríguez, maestro y filósofo revolucionario. EDICIONES VILLEGAS. Caracas*
- Dávila, Vicente. (1926) Diccionario biográfico de Ilustres Próceres de la Independencia Suramericana. Caracas. *
- Díaz González, J. (1954) Documentos inéditos referentes a Simón Rodríguez. En: Boletín de la ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA. No 146*

- Donoso, Ricardo. (1954. 101) Una figura singular. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas.*
- Edwards Bello J. (1954) Simón Rodríguez regresa a Caracas. En: El Universal. 15.03.54
- Espinosa Pólit, Aurelio. (1954). Introducción a Consejos de Amigo, dados al Colegio de Latacunga. Boletín de la Academia Nacional de Historia, V. XXXIV, No. 83, Enero-Junio 1954, Quito. Ecuador
- Fernández Heres, Rafael (1985). Vertientes ideológicas de la educación en Venezuela. ACADÉMIA NACIONAL DE HISTORIA. Caracas.
- Fombona Blanco, Rufino. (1969-84) Mocedades de Bolívar. MINISTERIO EDUCACIÓN. Caracas*
- Fundación Polar. (1988) Simón Rodríguez. En: Diccionario de historia de Venezuela. Caracas.*
- García Bacca, Juan D. (1981) Simón Rodríguez pensador para América. ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA. Caracas.*
- García Chuecos, Héctor (1938) Estudios de historia colonial venezolana ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN. Caracas.*
- García Chuecos, Héctor. (1956) El siglo XVIII venezolano. ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN. Caracas.*
- Gerbasi, Vicente. (1979) Simón Rodríguez en Túquerres. En; REVISTA UNIVERSIDAD SIMÓN RODRÍGUEZ. N° 1. Caracas.*
- Gil Fortoul, José. Simón Rodríguez. (1954. 108) Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas.*
- Gómez Grillo, Elio. Simón Rodríguez. En: Revista de la U.S.R. Noviembre. 1983. Caracas.*
- Grases, Pedro. (1953) Los escritos de Simón Rodríguez. SOCIEDAD BOLIVARIANA DE VENEZUELA. Caracas*
- _____ (1955) La primera versión castellana de Atala. SOCIEDAD BOLIVARIANA DE VENEZUELA. Caracas*
- _____ (1954) Simón Rodríguez y la imprenta. En Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Caracas.*
- _____ (1956) Nota de Simón Rodríguez en Concepción. En Cultura universitaria. UCV. Caracas.
- Guevara, Arturo. (1954) Espejo de Justicia. Esbozo psiquiátrico social de Simón Rodríguez. IMPRENTA NACIONAL. Caracas*
- _____ (1954. 290) Vísperas fúnebres. En: Adolfo Salvi. Recopilador. CONCEJO MUNICIPAL DISTRITO FEDERAL. Caracas.*
- _____ (1995) Consejo de amigo dados al Colegio de Latacunga. Notas. IMPRENTA NACIONAL. Caracas.*
- _____ (1979). La peripecia bibliográfica de Simón Rodríguez. Caracas, U.S.R. Caracas.
- Hermoso Aguilar, Víctor M. (2005) Filosofía de Simón Rodríguez en el marco del socialismo del siglo XXI. Ponencia. Congreso Robinsoniano. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Caracas*
- Herrera, José de la C. (s/f) Simón Rodríguez. Buenos Aires*

- Hurtado Reyugsen, O. (2005) Simón Rodríguez y la investigación. Ponencia. Congreso Robinsoniano. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Caracas.*
- INCE. (1971) Homenaje a Don Simón Rodríguez en el segundo centenario de su nacimiento. Caracas.*
- Irisarri, A. J. de. (1863) El periclito Epaminondas del Cauca. Bogotá.
- Jauregui O. Ramón (2000) vida y obra de don Simón Rodríguez. Universidad de los Andes. Consejo de Publicaciones. Mérida. Venezuela.
- Jorge, Carlos H. (2005) Simón Rodríguez y Sociedades Americanas. Ponencia. Congreso Robinsoniano. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Caracas.*
- _____ (2005) La moral es un asunto público. Ponencia. Congreso Robinsoniano. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Caracas.*
- Lecuna, Vicente. (1954) Documentos inéditos de don Simón Rodríguez. En: Boletín de la Academia de la Historia. N° 146. Caracas.*
- Landaeta Rosales, Manuel. (1916) El Maestro del Libertador. En: El Universal. 25.05.1916.
- Lares, José I. (1912) Simón Rodríguez. En: Álbum de letras. [Coro]
- Larrazabal, Felipe. (1954. 127) Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas.*
- Lasheras, Jesús A. (1999) La casa de industria de Santa Fe de Bogotá. Proyecto de Educación Popular de Simón Rodríguez. En: Tercer Coloquio de Historia de la Educación. (Memorias). Universidad del Cauca. Colombia.
- Lastarria, José V. (1954. 128) Recuerdos literarios. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas.* [Original. 1885. Santiago de Chile]
- Latcham, Ricardo. (1954. 131) Pedagogo y peregrino. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas*
- Leal, Idelfonso. (1968) Documentos para la historia de la educación en Venezuela. Fuentes para la Historia Republicana de Venezuela. Vols. 37-38. ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA.*
- Lecuna, Vicente. (1954) Documentos inéditos referentes a Simón Rodríguez. En Boletín de la Academia Nacional de la Historia, abril-junio N° 46. Caracas.*
- Lasheras, Jesús A. (1989) Tomo I. Simón Rodríguez. Miembro de la minoría ilustrada Tomo II. Político ilustrado de Caracas. CONGRESO DE LA REPÚBLICA. Caracas
- _____ (s.f) Simón Rodríguez, ilustrado y político socialista. UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR. Caracas.
- López Ortega, A. (1998) La escritura unidimensional. En: Papel literario. 19.07.98. El Nacional. Caracas.
- López Palma, Jorge. (2005) Escuela social y socialismo del siglo XXI. Ponencia. Congreso Robinsoniano. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Caracas *
- Lozano y Lozano, Fabio. (1913) El Maestro del Libertador. LIBRERÍA OLLENDORFF París.* [Pedro Grases (1953) en Los Escritos de Simón Rodríguez afirma que la primera biografía fue escrita por Fabio Lozano y Lozano en 1850. Según lo investigado el dato no es exacto y corresponde a 1913]
- Lucero Arnáez Silvia R. La educación popular en el proyecto emancipatorio de Simón Rodríguez. (Sin editorial)*.

- Mallo, Nicolás. (1943) El Maestro del Libertador. En: Boletín de historia y antigüedades, septiembre-octubre. No 347-348. Bogotá.
- Manzini, Jules. (1954. 159) Don Simón Rodríguez. En: Adolfo Salvi. Recopilador. CONCEJO MUNICIPAL DISTRITO FEDERAL. Caracas.*
- Martín Gloria. (1995) Pensamientos de Simón Rodríguez ADALFI. Caracas*
- Mijares, Augusto. (1954. 165) El Maestro de los niños pobres. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas.*
- _____ (1940) Estudio sobre Simón Rodríguez. En Hombres e ideas en América. ESCUELA TÉCNICA INDUSTRIAL. Caracas.*
- Molins Pera, Mario. (2005) Simón Rodríguez. Utópico americano. Ponencia. Congreso Robinsoniano. MINISTERIO DE EDUCACIÓN Caracas*
- Molins, José Toribio. (1998) La república y la educación en Simón Rodríguez y su proyección actual. U.C.V. EDICIONES DE LA BIBLIOTECA. Caracas.
- Monge, Celiano. (1900) El ayo del Libertador. En: La ilustración Ecuatoriana. [Reproducción en Gaceta Municipal N° 30. noviembre-diciembre 1830. Quito. Ecuador.
- Morales Gil, E. (2005) Simón Rodríguez y Simón Bolívar. FUNDACIÓN SUCRE PRIMERO. Cumaná.*
- Morales, Fabio. (1990) Cronología de Simón Rodríguez. Biblioteca Ayacucho. FUNDACIÓN AYACUCHO. Caracas*
- Murguey, V. (2004) La perspectiva pedagógica. Dinámica en el discurso educativo de la obra escrita de Simón Rodríguez y su expresión en el proyecto educativo nacional como propuesta de innovación escolar. Universidad de los Andes. Táchira. (No publicado)
- Navarro, Nicolás E. (1954) Litigio ventilado ante la Real Audiencia de Caracas sobre el domicilio tutelar y educación del menor Simón Bolívar. Año 1795. IMPRENTA NACIONAL. Caracas.*
- Nucete Sardi, José. (1954. 168) Don Simón Rodríguez en Sociedades Americanas. En Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas*
- Núñez, Enrique B. (1954) La escuela de primeras letras de Simón Rodríguez. Crónica de Caracas. Enero-febrero.
- O'Leary, Daniel. (1954. 170) Simón Rodríguez. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas*
- Ortiz-Osés, Andrés. (2007) Ética del mal. En: Diccionario de Hermenéutica. Deusto. España.
- Orrego Lucco, A. (1954. 171) Simón Rodríguez Carreño. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas.* [Original. Santiago de Chile 1878]
- Peñalver, Luís M. (1983) Presence de la pensee de Simón Rodríguez. FEDES. Ponencia. Congreso sobre el pensamiento político latinoamericano. Caracas.*
- Pérez Vila, M. (1974) Simón Rodríguez. Maestro de Bolívar, Maestro de América. SOCIEDAD BOLIVARIANA DE VENEZUELA. Caracas.*
- _____ (1971). La formación intelectual del Libertador. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Caracas.

- Pérez-Esclarín, A. (1994) Simón Rodríguez. Maestro de América. EDICIONES SAN PABLO. Caracas*
- Picón Febres, Gonzalo. (1954. 201) Simón Rodríguez. Maestro del Libertador. (1976) REVISTA DE OCCIDENTE. Madrid. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas [Original 1935]*
- Picón Febres, Eduardo. (1939) Don Simón Rodríguez Maestro del Libertador. Cooperativa Artes gráficas. Caracas*
- Picón Salas, Mariano. (1954. 205) Don Simón Rodríguez. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas.*
- _____ (1987. 98) Notas sobre el problema de nuestra cultura. En: Comprensión de Venezuela. Petróleos de Venezuela. Caracas.*
- _____ Cenizas de don Simón. [ut supra] p. 267*
- _____ (1953) Simón Rodríguez. FUNDACIÓN EUGENIO MENDOZA. Caracas.
- Polanco Alcántara, Tomás. (1986) La ilusión de dos Quijotes. ITALGRÁFICA. Caracas.*
- Posada, Eduardo. (1954. 207) El Maestro del Libertador. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas.*
- Prieto Castillo, Daniel. (1987) Utopía y comunicación en Simón Rodríguez. ACADEMIA VENEZOLANA DE LA LENGUA. Colección Logos. Caracas.
- Puiggrós, Adriana. (2005) Simón Rodríguez en las alternativas al neoliberalismo pedagógico. Ponencia. Congreso Robinsoniano. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Caracas.*
- _____ (2004) De Simón Rodríguez a Paulo Freire. CONVENIO ANDRÉS BELLO. Caracas.*
- Rama, Ángel. (1991) Vigencia del pensamiento de Simón Rodríguez. En: Ángel Rama, Ensayos sobre literatura venezolana. 2. Ed. (pp.) 15-29. MONTE ÁVILA. Caracas.
- _____ (1991) La Pintura de los pensamientos. En: Ángel Rama, Ensayos sobre literatura venezolana. 2. Ed. (pp.) 31-37. MONTE ÁVILA. Caracas.
- Reyes Baena, J. F. (1981) Simón Rodríguez. En: Oscar Zambrano Urdaneta. Educadores Venezolanos. MENEVEN. Caracas.*
- Revilla Pérez, Gladis. (2004) El Legado de un Genio. Simón Rodríguez. CONAC. Caracas.*
- Rodríguez, Ramón A. (1957) Simón Rodríguez. En: Diccionario biográfico geográfico e histórico de Venezuela*
- Rodríguez, Roberto. (2005) Simón Rodríguez un árbol de tres raíces. Ponencia. Congreso Robinsoniano. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Caracas.*
- _____ (2003) Ideas políticas y pedagógicas de S. R. ALCALDÍA LIBERTADOR. Caracas
- Roig, Arturo A. (2000) El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX. Madrid*
- _____ (1981). Educación para la integración y utopía en el pensamiento de Simón Rodríguez. Romanticismo y Reforma Pedagógica en América Latina. Rev.

- Cultura del Banco Central del Ecuador, Vol. IV, No. 11, Sept-Dic. Quito. Ecuador.
- Rojas, Armando. (1954. 232) Homonimia singular. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas.*
- _____ (1954) El Sócrates de Caracas. En Pedro Grases. Simón Rodríguez escrito sobre su vida y sus obras. CONCEJO MUNICIPAL. D.F. Caracas.*
- Rojas, Arístides. (1952) Leyendas históricas de Venezuela. MINISTERIO DEL EDUCACIÓN. Caracas.*
- Romero Luongo, Adolfo. (1954) Simón Rodríguez. EL SOL. Maracaibo.
- Rubilar, Ruiz. (2005) Estancia chilena de Simón Rodríguez. Ponencia. Congreso Robinsoniano. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Caracas.*
- Ruiz, Gustavo A. (1953) Simón Rodríguez. Maestro del Libertador. En: Educación. No 59.* Caracas.
- _____ (1988) Raíces hispánicas de las ideas de Simón Rodríguez. En Boletín de la Academia Nación de Historia. No 281. Caracas.*
- _____ (1989) Simón Rodríguez maestro de escuela de primeras letras. REPÚBLICA DE VENEZUELA. SENADO. Caracas.
- Rúmazo González, A. (1980) Ideario de Simón Rodríguez. CENTAURO. Caracas.*
- _____ (2006) Simón Rodríguez. Maestro del Libertador. INTERMEDIO. Bogotá.*
- _____ (1975) Estudio introductorio. Obras Completas de Simón Rodríguez UNIVERSIDAD SIMÓN RODRÍGUEZ. Caracas.*
- _____ (1976) Simón Rodríguez, maestro de América. UNIVERSIDAD SIMÓN RODRÍGUEZ. Caracas.*
- _____ (1984) Bolívar en París con Simón Rodríguez. COMITÉ BICENTENARIO. Caracas.
- _____ (1977) El pensamiento educativo de Simón Rodríguez. EDICIONES PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA. Caracas.
- _____ (2004) Simón Rodríguez, Maestro de América (Biografía Breve) EDICIONES PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA. Caracas.
- Salcedo Bastardo, J. L. (1975) Laminar. En Obras completas de Simón Rodríguez. UNIVERSIDAD SIMÓN RODRÍGUEZ. Caracas.*
- Sanoja Hernández, Jesús. Sociedades americanas de Simón Rodríguez. La escritura unidimensional. En: Papel Literario. Diario el Nacional. 19. julio. 1988. Caracas.*
- Salvi, Adolfo. (1954) Preámbulo a Simón Rodríguez. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas.*
- Samper, Mosé M. (1954. 243) Simon Rodríguez. En: Adolfo Salvi. Recopilador. CONCEJO MUNICIPAL DISTRITO FEDERAL. Caracas.*
- Siso, Carlos. (1955) Simón Rodríguez. Ed. REX. Caracas.
- _____ (1971) Pensamiento político y educativo. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Caracas.
- Sociedad Bolivariana de Venezuela. (1954) Tomo I. Prólogo Arturo Usler Prietri, Tomo III. Prólogo de Pedro Grases*

- Soto, César H. (1946) Simon Rodríguez. En: Personajes ilustres de Venezuela. EDITORIAL CECILIO ACOSTA. Caracas.
- Strauss, Rafael. 30 años de tesis (1975-2005) Escuela de Historia. UCV. Caracas.*
<http://www.ucv.ve/humanidades/FHE2005/escuelas/historia/ESCUELA%20DE%20HISTORIAFHEUCV%2030%20a%20de%20tesis.pdf>
- Subero, Efraín. 1968) Ideario Pedagógico Venezolano. Ministerio de Educación. Dirección Técnica. Caracas. 1.968.
- Rúmaso, F. (1980) Ideario de Simón Rodríguez. Ed. CENTAURO. Caracas.
- Terán, Vicente. (1954. 244) Simón Rodríguez precursor de la escuela activa. En: Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas*. [Original. 1946. Potosí. Perú]
- Torrealba Lossi, Mario. (1984) Influencia de Simón Rodríguez en la personalidad del Libertador. En: Visión diversa de Bolívar. PEQUIVEN. Caracas.
- Tosta, Virgilio. (1953) Simón Rodríguez. En: Ideas educativas de venezolanos ilustres. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Caracas.
- Trejos, Virginia. De la América de Simón Rodríguez a la América de Paulo Freire. En:
<http://www.apse.or.cr/webapse/pedago/enint/04ponen.doc>
- Uribe Ángel, M. (1983) Simón Rodríguez y su Ayo y su Capellán. En: Homenaje de Colombia al Libertador en su primer centenario 1783-1883. Edición facsimilar. Bogotá. [Original 1884]
- Uslar Pietri A. (1981) Simón Rodríguez. En: Colección Clásicos Venezolanos. MENEVEN. Caracas*
- _____ (1954) Prólogo a Escritos de Simón Rodríguez. SOCIEDAD BOLIVARIANA DE VENEZUELA. Caracas.*
- _____ (1958). Simón Rodríguez, el americano. En: Letras y hombres de Venezuela. EDIME. Caracas.
- _____ (1981) La isla de Robinson. SEIX BARRAL. Barcelona.
- Vázquez Emilio. (1952.) La pedagogía de Rodríguez. En Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra. Recopilador Adolfo Salvi. CONSEJO MUNICIPAL. Caracas*.
- _____ (1952) Simón Rodríguez y su elogio del Libertador. ICA LA CULTURA. Perú.
- Vetancour Arestiguieta, I. (1968) El maestro del Liberador. EDITORIAL UNIVERSITARIA. Lima Perú.
- Villegas Astudillo, Reinaldo. Simón Rodríguez, ¿Un personaje anti-histórico? En: http://www.odiseo.com.mx/2004/01/04villegas_simonrodriguez.htm
- Vivas, Jesús. (2005) Simón Rodríguez El socialismo ayer y hoy. Ponencia Congreso Robinsoniano. Ministerio Educación. Caracas*
- Wendehake, José R. (1935) Psicopatía de Simón Rodríguez. LA MODERNA. Panamá.