



Locura, novedad y educación en el pensamiento político de Simón Rodríguez: un abordaje filosófico

*Madness, novelty and education in the political thought of
Simón Rodríguez: a philosophical approach.*

*Loucura, novidade e educação no pensamento político de
Simón Rodríguez: uma abordagem filosófica*

MAXIMILIANO DURÁN¹

Resumen

El presente trabajo se propone pensar la irrupción de una novedad en la educación latinoamericana del siglo XIX cuyas consecuencias llegan hasta el presente. Para ello el artículo se apoya en la figura del pedagogo Simón Rodríguez. Más específicamente en un dato problemático de su biografía. Su locura. Los distintos trabajos dedicados a la obra del maestro se debaten entre afirmaciones vinculadas a la locura y genialidad del autor. El presente artículo analiza ambas perspectivas a la luz de la nosografía de la época en relación a la paranoia y toma una posición respecto del debate historiográfico apoyado en los documentos existentes. Sobre la base de este análisis se estudia la radicalidad y originalidad de la obra del maestro y se insinúan las consecuencias actuales de la misma.

Palabras Clave: Simón Rodríguez, paranoia, originalidad, educación popular, ciudadanía.

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor de Didáctica Especial y Practicas de la Enseñanza de la Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. E-mail: maximiliano1771@gmail.com

Abstract

This paper proposes to think the emergence of a novelty in Latin American education nineteenth century whose consequences go far. This article is based on the figure of the teacher Simón Rodríguez. More specifically in a problematic figure of his biography. His madness. The various works devoted to the master's work are torn between claims related to madness and genius of the author. This article analyzes both perspectives in light of the nosography of the time in relation to paranoia and takes a position on the historiographical debate supported in existing documents. Based on this analysis the radicality and originality of the master's work is studied and the ongoing consequences of it are insinuated.

Keywords: *Simón Rodríguez, paranoia, originality, popular education, citizenship.*

Resumo

Este artigo objetiva refletir sobre a emergência de uma novidade na educação latino-americana do Século XIX, cujas consequências chegam até o presente. Para isso, o artigo apoia-se na personagem do pedagogo Simón Rodríguez. Especificamente em um dado problemático de sua biografia. Sua loucura. Os importantes trabalhos dedicados a obra do professor dividem-se entre afirmações vinculadas a loucura e a genialidade do autor. Este artigo analisa ambas perspectivas a luz da nosografia da época em relação a paranoia e toma uma posição a respeito do debate historiográfico apoiado nos documentos existentes. Sobre a base desta análise estuda-se a radicalidade e a originalidade da obra do professor e apontam-se as consequências atuais da mesma.

Palavras-chave: *Simón Rodríguez, Paranóia, Originalidade, Educação Popular, Cidadania.*

Recebido em: novembro de 2015

Aprovado para publicação em: fevereiro de 2016

Miguel Luis Amunátegui (1896), comienza su estudio de Rodríguez con las siguientes interrogaciones acerca de la conveniencia y utilidad del trabajo que se propone presentar. En sus *Datos Biográficos* se pregunta explícitamente “¿...qué utilidad puede sacarse de la historia de un loco? ¿Con qué objeto escribirla? ¿qué provecho nos resultará de leerla?” (1896: 227).

En estas breves líneas, el escritor chileno recoge uno de los problemas sobre los que más se ha escrito y menos se ha investigado en relación a la vida y obra de Simón Rodríguez. El problema de su sanidad mental. La locura de Rodríguez es un tema que rodea su figura desde el fallido proyecto de Chuquisaca en 1826 hasta bien entrado el siglo XX. Todos los textos biográficos tarde o temprano se topan con este tema y toman una posición al respecto.

Los distintos trabajos consultados pueden ser agrupados en dos grandes bloques en función de la posición que asumen respecto de este tema. Por un lado están los textos que sostienen que Rodríguez no está en su sano juicio y por otro lado están los trabajos que sostienen que la locura de Rodríguez es el producto de la incompreensión y la mala fe de sus detractores. Entre los trabajos del primer grupo podemos citar los textos de Amunátegui (1896), Lastarria (1878), Arístides Rojas (1891) Lozano y Lozano (1914), André (1916), Mancini (1912), Larrazábal (1918), Guevara (1947), Carreño (1945), Liévano Aguirre (1950) Azpurúa (Grases, 1954), Cova (Ibíd.), Barrera (Ibíd.), Orrero Luco (Ibíd.), y Mariano Picón Salas (Ibíd.).

El segundo grupo de trabajos, está conformado principalmente por las producciones de Ricardo Donoso (Ibíd.), González (Ibíd.), Álvarez Freites (1966), Rumazo González (1975), Lasheras (1999 – 2004), Calzadilla (2005) Castellanos (2007), Rojas (2008), Vayssièrre (2008) y Vera Peñaranda (2009) entre otros autores. Con el correr del tiempo los trabajos más actuales suelen dejar de lado este problema o se limitan a describir las posiciones de los trabajos previos sin asumir una postura al respecto. Tal es el caso de los libros de Rawicz (2003), Puiggrós (2005) y Briggs (2010).

Aquí se plantea que la cuestión de la locura no debe ser desechada tan rápidamente. A diferencia de las biografías contemporáneas se piensa que existen sobrados motivos para sostener que la conducta de Rodríguez encuadra dentro de los saberes psiquiátricos del siglo XVIII, XIX y principio de los XX. Sin embargo, independientemente del acierto en el diagnóstico, se muestra que el recurso a locura por parte de los autores conservadores es una estrategia para ocultar y destruir la aparición de una novedad que altera y transforma la política y la educación de la época.

El texto está dividido en tres partes. En primer lugar se aborda la cuestión de la locura durante los siglos XVIII y XIX. El objeto de esta sección del trabajo es mostrar qué se entiende por “loco” y “locura” durante este período de la historia a la que Rodríguez es contemporáneo. En la segunda parte del trabajo se intenta vincular uno de los enunciados más radicales de Rodríguez “escuela para todos porque todos son ciudadanos” (1999:356) con la estructura del delirio. Es decir, se establecen relaciones entre dicho enunciado y la producción de una mente supuestamente delirante. Para ello se analizan los supuestos e implicancias de la afirmación rodrigueana desde la perspectiva de los sectores tradicionales de la ciudad con la nosografía de fines del siglo XIX.

Para finalizar se trabaja el problema político implícito en el diagnóstico de Rodríguez. Se plantea en base a los documentos existentes que el problema de la locura de Simón Rodríguez esconde la reacción de la elite ante la política igualitaria de Rodríguez. De esta manera, a lo largo de la última parte del trabajo se muestra que la locura de Rodríguez es el recurso nominativo del poder tradicional anclado en el Estado colonial y republicano para cancelar, ocultar y destruir un hecho potente, radical y singular cuyas consecuencias aún hoy pueden sentirse.

Locura e historia en la época clásica

Michelle Foucault (2010), sostiene que a partir del siglo XVIII, el loco comienza a ser distinguido en el interior de las sociedades europeas como el *otro* respecto del hombre normal. Para él, la experiencia de la locura durante este periodo se relaciona directamente con el orden de la razón y la conciencia que se tiene del hombre razonable. Apoyado en las palabras de Boissier de Sauvage, muestra que para esta época la evidencia de la locura se basa en la observación y comparación entre los actos y discursos de un alienado con los de un hombre sano (282). El loco es concebido como un *otro* que se diferencia de los demás. En este sentido, afirma que la alteridad de una estructura completamente diferente se constituye a partir de una regla general que implica una relación que va “de los otros a este Otro singular que es el loco” (284). Es decir, el loco es el otro por relación a la razón de los demás. La locura, para los hombres del siglo XVIII está circunscripta a aquella individualidad singular cuyos actos y palabras se distinguen término a término y con evidencia de aquellos del hombre no loco. Según su punto de vista, durante este período existe una percepción clara del loco. Sin embargo, en contraste con esta distinción del loco en relación al hombre sano, existe una ausencia de una definición positiva de la locura. Durante los siglos XVIII y XIX no existe una distinción tipificada de la locura asentada en una definición explícita.

Para Foucault, la certidumbre respecto a la distinción del loco se produce en el mismo momento en el que el saber médico y psiquiátrico de la época confiesan no poder esbozar una definición positiva de locura. La afirmación contundente e inapelable respecto de la locura de un hombre se realiza sin el apoyo de ningún tipo de estructura teórica relativa a lo que la locura realmente es. El saber clásico interpela a la locura desde la enfermedad, más específicamente desde una analítica de la enfermedad y de sus signos positivos. Este conocimiento empieza, como señala Foucault, por el inventario de lo que se manifiesta con evidencia a la percepción. En el caso particular que nos atañe la clasificación se constituye a partir de la identificación del delirio como la estructura esencial de la experiencia de la locura (334). El delirio es concebido como la condición necesaria y suficiente para determinar la presencia de la locura en una persona. De esta manera podemos decir que, en base a los escritos, durante los siglos XVIII y XIX la locura se circunscribe en última instancia, a la identificación y clasificación de aquellas marcas que señalan la existencia de un discurso delirante.

Ahora, bien si la locura se define a partir del delirio, entonces resulta necesario determinar qué es un delirio para estos hombres. De acuerdo con el *Diccionario universal de medicina* de James (1746 - 1748), el delirio se define etimológicamente a partir de su derivación de la palabra latina *lira*, surco. En base a esto el delirio es definido como “apartarse del surco, del recto camino de la razón” (977). Por su parte el médico escocés,

William Cullen (1710 - 1790) con fuertes influencias del pensamiento del filósofo Locke, sostiene que el delirio es un juicio falso que da lugar a emociones desproporcionadas. Para Pinell, el delirio no implica la pérdida de las facultades intelectuales. Beauvais (1772-1840) en su *Sémiotique ou Traité des Signes des Maladies* (1813) analiza el delirio en la sección de los “signos relacionados con la facultad del entendimiento”. Allí concibe al delirio como una forma pervertida de entendimiento, que desarrolla falsas ideas en relación a uno o varios objetos. Ernest Charles Lasègue (1816-1883) analiza con minuciosidad la diacronía del hecho delirante en su obra *Du délire de persécutions* (1852). En ella, describe como una duda más o menos razonada se convierte en una idea fija e inmutable (y falsa, por supuesto) a través de razonamientos diversos.

De la lectura de los trabajos citados puede observarse que para todos ellos el delirio y por ende la locura, guardan una especial relación con el error. El error constituye uno de los elementos más utilizados a la hora de definir esta enfermedad. El artículo de la *Enciclopedia* dedicado a la locura refiere a esta situación. Allí podemos leer que la locura es el apartarse de la razón “con la confianza y con la firme persuasión de que se la sigue”. Por su parte Boissier de Sauvages sostiene “llamamos locos a quienes están realmente privados de la razón o que persisten en algún error notable” (33).

Apoyado en las palabras de estos autores, Foucault señala que para los hombres del siglo XVIII el loco no lo es por ser la víctima de un engaño, sino que es loco porque se equivoca, en la medida que “se encierra a sí mismo en el círculo de una conciencia errónea” (2010: 375). En este contexto delirio y error son los elementos claves para entender esta enfermedad del espíritu que afecta al cuerpo y la conducta de las personas. De esta manera, la locura de una persona se define en la medida que se pueda identificar la presencia errónea de un discurso delirante. A continuación se explicita en qué medida el pensamiento de Rodríguez puede ser considerado el producto de un hombre delirante.

La Locura de Rodríguez

En las próximas líneas se estudian las posibilidades de enmarcar el pensamiento de Rodríguez dentro de una producción de una persona delirante. Para llevar adelante esta tarea, se estudia en uno de sus enunciados más radicales y potentes de su producción, plasmado en *Sociedades Americanas* (1999). Dicho escrito contiene la siguiente afirmación “escuela para todos porque todos son ciudadanos” (354). Este enunciado es la conceptualización de un principio igualitario completamente novedoso que Rodríguez sostiene en su práctica política en la ciudad de Chuquisaca a partir de 1825. Allí abre una escuela que, por primera vez en la historia, recibe a todos los niños y niñas de la ciudad sin distinción de sexo, casta, ni procedencia. Los chicos y las chicas de la ciudad son recibidos sin exigencias identitarias y en calidad de iguales.

Esta decisión pone en juego la operación y despliegue de un principio igualitario imposible de comprender para las autoridades de la ciudad dada la radicalidad implícita en el mismo. La igualdad que se sostiene a partir de la decisión de Rodríguez no tiene que ver con un sustrato compartido por todos. No se trata de una propiedad esencial de los seres humanos. Tampoco tiene vínculo alguno con la objetividad de un contrato. No es una igualdad de oportunidades, de derechos, ni un programa. Ella es una máxima, un principio de acción.

Alain Badiou sostiene que la igualdad es una declaración de lo que es, una prescripción, a partir de un hecho que transforma radicalmente un determinado estado de cosas (2009: 79). En el caso particular de Simón Rodríguez, se trata de la igualdad de los seres humanos respecto de la afirmación “escuelas para todos porque todos son ciudadanos” (1999: 354). Esta afirmación contiene una nueva forma de vincularse con la igualdad. Abre una posibilidad creadora sin precedentes en América Latina.

La igualdad implícita en “todos son ciudadanos” posee una serie de rasgos que la diferencian significativamente de “la igualdad” que sostienen la élite ilustrada de Chuquisaca y de los sectores conservadores en general. La igualdad que afirma Rodríguez es un axioma a partir del cual deriva una conducta y no un programa. Para Rodríguez, la igualdad no es algo a conseguir por los supuestamente desiguales, sino un principio del cual parte. No se trata de un concepto que debe ser demostrado, sino de un nombre cuyas consecuencias se verifican en cada uno de sus actos. Así, en *Sociedades Americanas* escribe “Que por más que se trabaje en desimpresionar a los pueblos de la idea que tienen formada de su suerte, nada se conseguirá, si no se les hacen sentir los efectos de una mudanza ¿Cómo se hará creer a un hombre, distinguido por ventajas naturales, adquiridas o casuales, que el que carece de ellas es su igual? ¿Cómo, por el contrario, creará otro que nada le falta cuando está viendo que carece de todo? ...Y ambos ¿Cómo se persuadirán que han pasado a otro estado, si se ven siempre en el mismo? Se discurre, se promete, se hermocean esperanzas... ¡pero nada de esto se toca!” (1999: 271).

Su trabajo en la escuela de primeras letras de Chuquisaca, es una consecuencia práctica de esa afirmación igualitaria. En ella se incluye a los niños de todos los estamentos, en calidad de iguales. En la *Defensa del libertador* (1999) sostiene que en virtud de un decreto de Bolívar se ordena que “se recogiesen los niños pobres de ambos sexos...no en casas de misericordia a hilar por cuenta del Estado – No en conventos a rogar a Dios por sus bienhechores- no en cárceles a purgar la miseria o los vicios de los padres- no en hospicios, a pasar sus primeros años aprendiendo a servir, para merecer la preferencia de ser vendidos, a los que buscan criados fieles o esposas inocentes” (1999:356).

Los niños pobres y sus padres son alojados en casas aseadas y espaciosas para concurrir a la escuela de la misma manera que lo hacen los chicos de la aristocracia. Para Rodríguez, ninguno vale más que otro, ni tiene privilegios u obligaciones especiales derivadas del lugar que ocupan en el entramado social. Todos son ciudadanos. A diferencia del resto de otros proyectos educativos el despliegue de esta dimensión de la igualdad en la escuela de Rodríguez invierte la situación imperante. Allí se parte de la igualdad y no de la desigualdad. Ella no se propone exclusivamente la formación de ciudadanos a través de la nivelación de las distintas desigualdades imperantes. La igualdad en la institución escolar de Rodríguez no tiene que ver con hacer algo por igualar a aquellos que se presentan como desiguales, sino a la inversa, postular su igualdad y actuar en consecuencia a ello.

Ahora bien, esta forma de pensar la igualdad es inconcebible e irrepresentable para la elite de la ciudad. La realidad efectiva de la igualdad para los ciudadanos de Chuquisaca es una idea extravagante e imposible de materializarse, más allá de un simple ideal utópico plasmado en los libros de los pensadores liberales. Sin embargo, se debe admitir que de ello no se deriva necesariamente que el hombre que sostuviera este tipo de afirmaciones estuviera loco.

La posibilidad de vincular a Rodríguez con la locura, debe encontrarse en la identificación de su conducta y discurso con alguna de las descripciones nosográficas de la época. Es decir, los actos y las palabras de Rodríguez deben coincidir con los rasgos de lo que la psiquiatría de la época considera como delirio. En este sentido nos resultan imprescindibles, a los fines del presente trabajo, los estudios realizados por los médicos psiquiátricos alemanes del siglo XIX. Ya que estos son quienes establecen las bases sobre las cuales se constituye el concepto de delirio moderno.

Roberto Mazzuca (2003: 53) señala que las palabras alemanas que suelen utilizarse como delirio son *verrücktheit* y *wahnsinn*. Si bien *verrücktheit* suele traducirse como “delirio sistematizado” o “locura sistematizada” es implementada indistintamente con *wahnsinn* para referirse al delirio. Entre los médicos que hacen uso de estas palabras para referirse al delirio como estructura de la locura en el interior de la escuela alemana es posible citar a Griesinger (1861) Kahlbaum (1863), Schülle (1861), Cramer, Krafft – Ebing (1879) y Kraepelin. Por cuestiones de espacio y contenido este trabajo de apoya fundamentalmente en los trabajos de Kraepelin, en la medida que recogen y superan los aportes de los autores antes mencionados.

En *Paranoia* (2012), Kraepelin realiza una crítica exhaustiva de la noción de paranoia empleada por sus contemporáneos. Según su punto de vista, la mayoría de los psiquiatras suelen referirse a la paranoia como una enfermedad mental funcional que afecta la capacidad del juicio, con ideas delirantes y, en algunos casos con alucinaciones sensoriales. Esta manera acotada de entender la enfermedad es errónea para Kraepelin, puesto que las ideas delirantes y las alucinaciones no son específicas y pueden darse en otras enfermedades mentales. En este sentido, la clasificación nosológica realizada exclusivamente en función de los síntomas es considerada por el autor como uno de los principales motivos de la interpretación equivocada de sus contemporáneos.

Por su parte, Kraepelin propone un criterio clínico evolutivo. Luego de descartar las formas crónicas y agudas decide quedarse con un grupo homogéneo que reviste las características principales de lo que él considera como paranoia. Según sus propias palabras se trata de un grupo de casos en el que observa cómo “se desarrolla precoz y progresivamente un sistema delirante inicialmente característico, permanente e inquebrantable pero con una total conservación de las facultades mentales y del orden de los pensamientos, la voluntad y la acción” (2012: 24). De esta manera sostiene que las ideas delirantes propias de la paranoia son inquebrantables, de lento desarrollo e insidiosas. Son inquebrantables en la medida que cualquier intento de mostrar el aspecto delirante de la idea es totalmente infructuoso. El enfermo es incapaz de ver contradicción alguna. Por otro lado, una idea delirante tiene un desarrollo sostenido, pero extremadamente lento. Kraepelin sostiene que pueden pasar muchísimos años sin que el delirio sea reconocido. De hecho afirma que pueden pasar décadas antes que un delirio de grandeza o de persecución sea reconocido por un tercero (34). Por último las ideas delirantes son insidiosas, en virtud de su lentitud y en la medida que el núcleo del delirio es el mismo. Es decir, otras ideas se suman como prolongaciones sin contradecir ni negar sus concepciones anteriores.

Este proceso extremadamente lento y sostenido en el tiempo hace que en apariencia el sujeto portador de ideas delirantes pueda confundirse con un hombre sano. De hecho el delirio paranoico, en principio, no afecta ni la voluntad, ni las facultades intelectuales del hombre enfermo.

Llegados a este punto del trabajo se posee una serie de elementos a partir de los cuales es posible realizar una breve comparación entre las actitudes y pensamientos de Simón Rodríguez y las descripciones nosográficas del delirio como estructura constitutiva de la locura. A continuación se intenta mostrar, a partir de la caracterización del delirio paranoico propuesta Krapelin, en qué medida las ideas de Rodríguez se ajustan o pueden identificarse con lo escrito por el médico alemán.

Como se ha escrito, Krapelin sostiene que el discurso delirante se desarrolla con extrema lentitud. Durante la fase inicial, que para el autor se extiende durante muchos años el sujeto enfermo experimenta una serie de comportamientos que, salvo para el ojo entrenado, pueden pasar como “normales”. Para Krapelin es posible que la persona enferma se muestre insatisfecha de su suerte, ignorada y en algunos casos despreciada por sus familiares más cercanos. Estos sentimientos hacen que el enfermo se separe progresivamente de su entorno y establezca con él relaciones frías y distantes (1982 -1984). Con el correr del tiempo esta frialdad y distancia se traduce en el desarrollo de ideas persecutorias. Paulatinamente el paciente experimenta una hipersensibilidad respecto de su persona que culminará con la idea de la existencia de un vasto complot organizado para destruirlo. En forma paralela al delirio de persecución se experimentan ideas de grandeza. El enfermo tiene la sensación de ser un elegido destinado a una gran obra. Particularmente se concibe a sí mismo como un ser original, instruido y genial llamado a asumir una situación extremadamente brillante en el mundo. También destaca como una característica común de toda esta estructura delirante su inquebrantabilidad. Es decir, aunque la persona es consciente que en muchos casos no posee pruebas que apoyen la validez de sus concepciones, se niega a aceptar el error de las mismas, incluso aunque estas sean evidentes. En estos casos la persona apela a la incomprensión de los demás frente a su genio. Generalmente se apoyan en esta incapacidad de los demás, como justificativo de sus sinsabores, fracasos y pérdidas. El paranoico es incapaz de reconocer sus errores, no puede aprender lecciones de la experiencia. Producto de sus ideas persecutorias el enfermo no permanece en ningún lado durante mucho tiempo. Es sumamente importante destacar que todo esto se realiza muy progresivamente. Hasta llegar a los estadios finales de la enfermedad la apariencia del sujeto delirante es casi normal. Sus facultades intelectuales, el orden lógico de sus pensamientos y sus facultades volitivas no llaman la atención de las personas que lo rodean.

En el caso particular de Simón Rodríguez es posible establecer muchas coincidencias con esta descripción hecha por Krapelin de la paranoia. Sobre las relaciones distantes y hostiles con su entorno afectivo existen gran cantidad de ejemplos. En primer lugar está la relación con su entorno primario. Los historiadores cuentan que Rodríguez es un niño expósito junto a su hermano Cayetano. Ambos niños son recogidos por el presbítero Carreño. Alfonso Rumazo González (1975) apoyado en las palabras de Calcaño (1958- 1980) destaca que Rodríguez abandona el apellido Carreño y toma el de su madre por una disputa con su hermano. Es interesante señalar que, si bien este hecho es narrado por otros historiadores, ninguno aporta pruebas relativas a los motivos de esa disputa. Sin embargo la mayoría de los historiadores suelen coincidir en que las relaciones entre hermanos nunca fueron óptimas. De hecho fueron siempre distantes y poco frecuentes. Hacia 1793 contrae matrimonio con María de los Santos Ronco. La relación con su esposa no es menos conflictiva. Convive con ella cuatro años aproximadamente y luego la abandona para nunca más volver a verla. Alfonso

Rumazo sostiene que Rodríguez nunca le volvió a escribir a su esposa. (130) Recién en 1825, luego de treinta años aproximadamente Bolívar, en cartas a Cayetano Carreño y a su hermana María Antonia Bolívar, ambas del 27 de junio solicita que se le entregue a la esposa de Rodríguez una suma de dinero en nombre de su esposo. Mientras que en otra carta dirigida al general Santander, fechada el 8 de diciembre de 1823 refiere a un pleito existente entre Rodríguez y su esposa (2001: 105). Más allá de estas cartas, no hay noticias que informen acerca de la convivencia de Rodríguez con su esposa con posterioridad a 1797. De hecho no hay pruebas que certifiquen que el dinero al que hace referencia Bolívar en las cartas a Cayetano y a María Antonia Bolívar para ser entregado a la esposa de Rodríguez, haya salido del bolsillo del maestro, ni que la decisión de entregarlo sea efectivamente suya.

Durante su exilio en Europa relata su mala relación con el entorno de Bolívar. En una carta dirigida al Libertador el 13 de julio de 1826 le recuerda que sus amigos le echaban siempre la culpa a él de todo lo malo que le sucedía a ellos y a Bolívar (2001:127). De vuelta en América luego de 1823, las relaciones de Rodríguez con su entorno no mejoran. Tal vez su pelea más conflictiva sea con el Mariscal de Ayacucho. En dos cartas Sucre se refiere a Rodríguez en términos muy próximos a la locura. El 27 de mayo de 1826, con el objeto de elevar un informe sobre la conducta de Rodríguez al Libertador Sucre escribe: "...vea usted si es de sorprenderse que un hombre tan bueno, de tanto talento y de tanta instrucción como don Samuel, haga tales disparates" (1913:99). El 10 de julio de 1826 ante la imposibilidad de congeniar con el maestro Sucre concibe a Rodríguez como un "cabeza alborotada con ideas extravagantes y con incapacidad para desempeñar el puesto que tiene..." (106).

A su relación distante y hostil con el entorno social y afectivo es posible agregar la alta estima que tiene de sí mismo y la incapacidad para ver sus fracasos. Un ejemplo claro de la exagerada estima de sí mismo es su carta a Bolívar de 1827. Allí habla de las injurias que debió sufrir en Chuquisaca por parte de la oligarquía. Entre las diversas líneas que hacen referencias a este hecho resaltamos aquellas en las que el maestro expresa su indignación por el trato recibido. Al respecto escribe "todo lo soporté; pero no pude sufrir la desaprobación del Gobierno, y mucho menos el que me reprendiesen en público" (2001: 113). Unas líneas más abajo continúa "a mí se me escribe, se me consulta, y si algo parece fuera del orden, se me dice privadamente, midiendo las expresiones, para no ofender mi delicadeza" (ibídem). Y concluye "yo no era un empleadillo adocenado... yo era el brazo derecho del Gobierno: yo era el hombre que U. había honrado y recomendado en público repetidas veces: yo estaba encargado de dar ideas, no de recibirlas" (ibídem). Tras su fracaso de Chuquisaca hay muchas referencias a la ignorancia de los demás, a la mala fe de la aristocracia y la persecución de su figura por ser amigo de Bolívar. En la misma carta del 30 de septiembre de 1827, hace referencia a la incomprensión de su proyecto en Bogotá y en Chuquisaca. A su vez, en virtud de su mala fortuna, se compara con Colón. Según él así como muchos europeos se disputaron espuriamente el honor del descubrimiento de América, se pregunta si no sucederá lo mismo cuando se descubra el verdadero valor de su propuesta.

En carta al general de Paula Otero del 10 marzo de 1832, hace referencia a la influencia que ejercieron sobre Sucre ciertos personajes de la oligarquía y a la incomprensión de su proyecto. Respecto de la presión de los sectores de poder escribe "Sucre se dejó gobernar por cuatro simples, entre ellos el señor James y un capellán de monjas llamado Centeno.... El señor James era el agente; y viendo que no podía obtener de mí el disparate que pretendía,

engañó a Sucre” (138). Sobre la cuestión de la incomprensión de su proyecto escribe “viendo tanta ignorancia y tanto atrevimiento en las gentes que se llaman principales (esto con muy pocas excepciones) me retiré a mi casa...” (139).

Finalmente se encuentra su afirmación de la igualdad como un axioma. Esta proposición extravagante y ridícula a los ojos de la elite puede ser considerada como el producto de una mente alterada, en la medida que interrumpe un orden de normalidad y continuidad de más de tres siglos. Dicha afirmación podría ser considerada como uno de los elementos más importantes en relación a la construcción de un pensamiento delirante, si tenemos en cuenta lo dicho sobre la identificación de la locura en relación al pensamiento y conducta del hombre normal. Para la sociedad de la época el axioma igualitario implícito en la formulación “escuela para todos porque todos son ciudadanos” probablemente pueda ser considerado como un delirio, en la medida que altera e interrumpe todos los cánones de la normalidad que las “personas de bien”, “la gente decente” o “la parte sana de la sociedad” de Chuquisaca están dispuesta a perpetuar.

En función de lo escrito es posible decir que, existen similitudes muy importantes entre la conducta y pensamiento de Rodríguez y la nosografía propuesta por Kraepelin en su estudio sobre la paranoia. A lo largo del trabajo se mencionan similitudes en relación a la presencia de ideas extravagantes, ideas de grandeza, ideas persecutorias, incomprensión, distanciamiento y hostilidad del resto de los seres humanos que lo rodean, incapacidad para reconocer errores y defensa apasionada de una idea. Si bien esta primera aproximación es insuficiente para arribar a una conclusión definitiva que permita asegurar que Rodríguez sea un paranoico, no es descabellado sospechar de la presencia de un sesgo paranoide bastante acentuado en el maestro caraqueño. En el marco de este rasgo se podría explicar, comprender y diferenciar muchas de las actitudes y pensamientos que hasta el momento son presentadas por un conjunto de historiadores como el producto de una mente alienada. En este sentido su trato descortés, sarcástico y hasta violento con aquellos que él consideraba sus opositores, su terquedad ante los fracasos, su imposibilidad de evaluar otra posición que no sea la suya, su defensa acérrima de un proyecto que fracasa escandalosamente, podrían encontrar una explicación. Sin embargo detenerse en este punto no solo simplifica la cuestión, sino que pasa por alto un problema político y filosófico central.

El diagnóstico de la sanidad mental de Rodríguez se relaciona estrechamente con el accionar del Estado ante la amenaza de un acto creativo cuya potencia pueda interrumpir, alterar y transformar la normalidad imperante. Las cartas y documentos conservados de aquellos que se oponen a la tarea de Rodríguez, siempre hacen referencia a la supuesta locura del maestro. Generalmente, la acusación o condena de una acción de política de Rodríguez viene acompañada de una referencia implícita o explícita a la salud mental del maestro. De esta manera, su pensamiento y práctica política suelen ser empañados a través del recurso de la locura.

Conclusión

La inclusión de niños y niñas en calidad de iguales es un hecho inédito en la educación y la política latinoamericana. Desde la llegada de los españoles al territorio americano el espacio escolar es un reflejo del espacio social. García Sánchez (2005), en su descripción de la escuela en Nueva Granada, nos brinda un claro ejemplo de lo que decimos. Para la autora el

territorio de Nueva Granada aloja durante la colonia diversas instituciones dedicadas a la enseñanza de los niños. Cada una de estas instituciones se adecua al origen social y cultural de los niños a los que está dirigida. Así es posible encontrar escuelas públicas financiadas por los cabildos, que reciben a los niños blancos pobres, escuelas para niños de la población originaria, escuelas para los hijos de los caciques y de la nobleza de los pueblos originarios y escuelas para la élite blanca española y criolla. La calidad y los métodos de enseñanza varían en cada una de las escuelas en función de los objetivos planteados para cada uno de los grupos que conformaban la sociedad (2005:229). Para los grupos subalternos el objetivo primario era la formación católica, el aprendizaje de la lengua del amo y, en algunos casos, el manejo rudimentario de la lectura y la escritura. Para las clases dirigentes, quienes eran los únicos habilitados a continuar sus estudios más allá de las primeras letras, los programas sumaban la enseñanza del latín, moral civil, gramática y cálculo (231).

En el caso particular de Bolivia, la educación también era un privilegio de pocos. El colegio seminario San Cristóbal de Chuquisaca, fundado en 1599, solo admitía como alumnos a los hijos de españoles y criollos acomodados.

En este contexto social y educativo una propuesta integradora, como la del maestro caraqueño no solo es vista con recelo, sino que se la recibe con escándalo e indignación. La elite ve en la afirmación “escuela para todos porque todos son ciudadanos” la formalización de un principio igualitario que altera y transformaba no sólo la educación sino también el orden político y social de la ciudad. Ella instala la posibilidad de un nuevo presente, en la medida que los niños y niñas de la escuela Modelo son iguales, tan iguales como ciudadanos. Es decir, al interior de las aulas de esta institución las diferenciaciones ontológicas, políticas y sociales del pasado son canceladas en su falsedad y carecen de todo efecto. Esto abre una posibilidad creadora cuya materialidad se desprende de las decisiones singulares de aquellos que participan, sostienen y apoyan el proyecto de educación popular de Rodríguez. En este sentido, es posible pensar siguiendo a Badiou (2008) que “escuela para todos porque todos son ciudadanos”, es la realización en el presente de un posible anteriormente desconocido en Chuquisaca.

Las autoridades de la ciudad ante esta posibilidad creadora de un nuevo presente recurren a todos los medios posibles para negarlo y destruirlo. Abolir el presente instalado por la decisión de Rodríguez, por considerarla maléfica e inexistente es el objetivo primordial de la elite. Ellos invocan a una serie de conceptos puros, trascendentes y esenciales, en virtud de los cuales pudieran volver al pasado. Entre estos conceptos se encuentra el concepto de Razón.

La Razón de Rodríguez, o mejor dicho su falta, fue el instrumento a partir del cual la élite se vale para negar el nuevo presente. A través del saber psiquiátrico los sectores conservadores pueden nombrar los actos de Rodríguez que carecen de toda representación para los sectores tradicionales. “Escuela para todos porque todos son ciudadanos” implica una novedad imposible de administrar con los saberes pedagógicos y políticos de la época. Ningún tratado pedagógico de la época afirma la igualdad como un punto de partida desde el cual se actúa. En el mejor de los casos es pensada como un objetivo nivelador a largo plazo. La irrupción y despliegue del principio igualitario contenido en esta afirmación implica una alteración radical del orden tradicional de la ciudad. Su presencia efectiva interrumpe y cancela una normalidad preexistente desde los tiempos de la colonia y cambia de manera radical la forma de pensar la igualdad y la política de la época.

El recurso a la locura, al saber de la psiquiatría puede ser el medio de encuadrar esa voz disonante que irrumpe y transforma radicalmente la ciudad. En este sentido se puede decir que la utilización de la locura podría ser la reacción de la elite ante la amenaza desestructurante del principio igualitario.

Para el saber de la época la locura encuadra perfectamente con la conducta del maestro. Para la oligarquía rancia de la ciudad se trata de un disparate propio de un loco afirmar no sólo que los hombres son iguales y actuar de acuerdo a ello, sino también la intransigencia, hostilidad e inquebrantabilidad del maestro para defender la máxima igualitaria. Apoyados en la autoridad de un saber que identifica, vigila y aísla proceden a desautorizarlo, ignorarlo y ridiculizarlo. El efecto de semejante acusaciones fue claro y contundente: nada serio podía esperarse de un loco.

Esta posición respecto a la sanidad mental de Rodríguez perdura en el tiempo y es utilizada a lo largo de la historia por un número considerable de investigadores. Desde el escrito de Lozano y Lozano (1914) hasta investigaciones recientes como la de Pierre Vayssière (2008) hay referencias al problema de la locura desde diversas perspectivas teóricas y políticas. Para estos hombres muchos de los proyectos, ideas y enfrentamientos que el maestro tiene en el transcurso de su vida pueden ser explicados a través de su enfermedad. La radicalidad igualitaria, los principios inamovibles que rigen su actuar, la indignación frente a las injusticias, su fidelidad incondicional y su capacidad combativa sin igual encuentran una posible explicación en el saber psiquiátrico de los siglos XVIII y XIX.

El problema de estas interpretaciones, más allá de las posibles intenciones e intereses en juego, reside en el riesgo que se corre en soslayar el posible peso creativo de las ideas de Rodríguez al asociar su producción a la locura. En este sentido acordamos con los autores que han ensayado una defensa de las ideas del maestro. No obstante, pensamos que la estrategia argumentativa a la que suelen recurrir no es adecuada en la medida que no logra desactivar la hipótesis de la locura. La mayoría de ellos, como se ha visto apela a dos argumentos relacionados entre sí e igualmente insuficientes. En primer lugar sostienen que la hipótesis de la locura es utilizada para desprestigiar la figura de Rodríguez. Los trabajos que suelen sostener esta posición no ofrecen muchas pruebas que puedan efectivamente demostrar lo que afirman. Simplemente parten de la mala fe como un dato evidente. Desde esta perspectiva, la denuncia de mala fe es suficiente para demostrar que Rodríguez no está loco. El segundo argumento al que recurren es la genialidad e incomprensión de las ideas de Rodríguez. Esta posición es tan endeble como la anterior. Ya que, el hecho de que una persona sea genial, no implica necesariamente que este cuerda. La historia está plagada de ejemplos que muestran lo contrario.

Existen otras alternativas a través de las cuales es posible pensar la radicalidad y originalidad de las ideas políticas de Rodríguez sin poner el acento en la sanidad mental del autor. En primera instancia, podría observarse que aquellas posturas que se valen de la denuncia de la locura para rechazar las ideas del autor, corren el riesgo de caer en una falacia *ad hominem*. Estas posiciones claramente atacan a la figura de Rodríguez, pero no brindan mayores argumentos en virtud de los cuales sus ideas deban ser consideradas falsas o inadecuadas. La segunda alternativa se apoya en el saber psiquiátrico y psicológico de la época, más específicamente en el trabajo de Krapelin. Para el autor alemán, la rigurosidad del pensamiento y la construcción lógica de las ideas en una persona paranoica se ve afectada muy lentamente. Es más, para él sólo en las etapas terminales de la enfermedad la alteración

del juicio se ve afectada significativamente. En este sentido, podría decirse que no necesariamente la posible existencia de un rasgo paranoide muy acentuado en la figura de Rodríguez tenga que haber afectado negativamente su producción intelectual. En otras palabras es sumamente plausible que un paranoico conciba, afirme y sostenga ideas consistentes y reales. De esta manera el principio igualitario implícito en la afirmación “escuela para todos porque todos son ciudadano” puede ser considerado como una producción potente, radical y novedosa que transforma la manera de pensar la política y la educación latinoamericana independientemente de la salud mental de su autor. Es más, pensamos, en función de lo escrito, que la hipótesis de la locura ni siquiera debe ser considerada a la hora de evaluar la calidad de la producción intelectual de Simón Rodríguez.

De esta manera la potencia creativa de dicha afirmación queda librada de la acusación que gran parte de la tradición realiza. En este sentido cabe preguntarse por sus implicancias actuales de una afirmación que plantea la igualdad como un principio en vez de un objetivo. Hoy en día la afirmación “escuela para todos porque todos son ciudadanos” suele ser leída despojada de su potencia. En el mejor de los casos se la concibe como una frase “inclusiva” de los sectores desprotegidos de la sociedad. Se trata de un espacio en el que la igualdad es una meta que se pretende alcanzar paulatinamente a través de una serie de mejoras que lo único que hacen es afirmar la existencia de una desigualdad que puede reducirse, pero no terminarse.

Aquí interesa invertir esta situación y afirmar, como lo hace Rodríguez, la igualdad desde un comienzo y ver las consecuencias que se derivan de ella. Esto significa recuperar la fuerza afirmativa de “escuela para todos porque todos son ciudadanos” y abrir nuevos caminos de relacionarse en la escuela y la vida. La afirmación igualitaria de Rodríguez no debe ser leída ni como la elucubración desmedida de un loco, ni como la chispa de un genio de forma excluyente. En este trabajo se pretende mostrar que la puesta en juego de esta dimensión de la igualdad puede ser considerada como la creación de un loco genial.

Bibliografía

AMUNATEGUI, Miguel Luis (1896). *Ensayos Biográficos*. Santiago de Chile: Imprenta Nacional.

ANDRE, Marius (1924). *Bolívar y la Democracia*. Barcelona: Editorial Araluce.

AZPURÚA, Ramón, (1877). *Biografías de Hombres Notables*. Tomo II, Caracas: S/E.

BADIOU, Alain (2008). *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*. Buenos Aires: Manantial.

CALCAÑO, José Antonio (1959- 1988). *La ciudad y su música*. Caracas: FUNDARTE.

COVA, J. A. (1950). “Prefacio a la edición de Sociedades Americanas”. Caracas: S/E.

FOUCAULT, Michel (2010). *Historia de la Locura*. 2 Tomos. Buenos Aires: FCE.

GARCÍA SÁNCHEZ, Bárbara Yadira (2005). “La educación colonial en la Nueva Granada: entre lo doméstico y lo público”. En *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*. año/vol. 7

GRASES, Pedro (1953). *Los Escritos de Simón Rodríguez*. Caracas: S/Ed.

GRIESINGER, W. (1861). *Die Pathologie und therapie der psychischen krankheiten für Aertze und Studierende*. Stuttgart: Kraüss Ed.

GUEVARA, Arturo (1954). *Espejo de Justicia*. Caracas: Ediciones del Consejo Rector de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez.

KAHLBAUM, Karl Ludwig (1863). *Die Gruppierung der psychischen Krankheiten und die Eintheilung der Seelenstörungen: Entwurf einer historisch-kritischen Darstellung der bisherigen Eintheilungen und Versuch zur Anbahnung einer empirisch-wissenschaftlichen Grundlage der Psychiatrie als klinischer Disciplin*. Danzig: Kafemann.

KRAEPELIN, Emil (2012). *Paranoia*. Buenos Aires: Salerno Editorial.

LARRAZABAL, Felipe (1918). *La vida del libertador Simón Bolívar*. vol. I. Madrid: Editorial América.

LASHERAS, Jesús Andrés (2004). *Simón Rodríguez: maestro ilustrado y político socialista*. Caracas: Univ. Nacional Experimental Simón Rodríguez, Ed. Rectorado.

LASTARRIA, José Victoriano (1878 - 1885). *Recuerdos literarios: Datos para una historia de la literatura española i del progreso intelectual en Chile*. Santiago: Librería de M Servat.

LIÉVANO AGUIRRE, Indalecio (1950). *Bolívar*. Bogotá: Editorial El Liberal.

LOZANO Y LOZANO, Fabio (1914). *El Maestro del Libertador*. París: Ollendorff.

MANCINI, Jules (1914). *Bolívar y La Emancipación de las Colonias Españolas Desde los Orígenes Hasta 1815*. París: C. Bouret.

ROJAS, Arístides (1891- 2006). *Leyendas históricas de Venezuela*. Caracas: El Nacional.

RODRÍGUEZ, Simón (2001). *Cartas*. Caracas: Universidad Experimental Simón Rodríguez.

— (1999). *Obras Completas*. Caracas: Ediciones Presidencia de la República de Venezuela.

SCHÜLLE, H (1888). *Traité clinique des maladies mentales*. París: Lecrosnier et Babé Ed.