

SUMARIO

- Autobiografía intelectual y otros ensayos.* Juan David García Bacca p. 748
Presentación p. 749
«Unas palabras sobre el espiritualismo de Andrés Bello» p. 751
«Filosofía de la gramática y gramática universal según Andrés Bello» p. 753
«Qué hacer y cómo hacer filosofía política en Venezuela». Luis Castro Leiva p. 758
Presentación p. 759
«El positivismo en Venezuela». Ángel Cappelletti p. 766
Presentación p. 769
«Cielo abierto». Manuel Granell p. 782
Presentación p. 783
«Pensamiento en Venezuela. De Gómez a nuestros días». Juan Nuño p. 788
Presentación p. 791
«Filosofía, poesía, letras: discusión». Ludovico Silva p. 800
Presentación p. 801
- El laberinto de los tres minotauros.* José Manuel Briceño Guerrero p. 806
Presentación p. 807
«El mestizaje como transición» p. 809
«El mestizaje como noción racista» p. 811
«La salida: un Occidente ampliado» p. 813
«Burla sarcástica y consejo benevolente para el no occidental» p. 814
- Obras completas.* Federico Riu p. 816
Presentación p. 817
«Itinerario» p. 818
«Ciencia y formación humanística» p. 820
«La universidad y el futuro». Ernesto Mayz Vallenilla p. 824
Presentación p. 825
- Comprender la comunicación.* Antonio Pasquali p. 832
Presentación p. 833
«La ley de Aceleración Centrífuga de la contaminación cultural» p. 835
«Un caso nacional: el Conac venezolano y el “Proyecto Ratelvé”» p. 837

Autobiografía intelectual y otros ensayos*

Juan David García Bacca

Sumario

Presentación p. 749

«Unas palabras sobre el espiritualismo
de Andrés Bello» p. 751

«Filosofía de la gramática y gramática universal
según Andrés Bello» p. 753

Juan David García Bacca fue filósofo, traductor y pedagogo, nació en Pamplona en 1901. Cursó estudios primarios y secundarios en Zaragoza (España). Luego inició estudios de Humanidades, Filosofía y Teología en el Seminario Claretiano de Solsona.

Entre 1938 y 1942 estuvo residenciado en Quito en cuya universidad fue profesor. Después viajó a México, ejerciendo la docencia en la Universidad Nacional Autónoma de México, entre 1942 y 1946. Este último año fijó su residencia en Caracas, donde inició una fructífera carrera filosófica en la recién fundada Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Venezuela, donde llegó a ser decano de la Facultad de Humanidades y Educación (1959-1960) y director fundador del Instituto de Filosofía. Fallece en 1992.

La vasta literatura que produjo García Bacca entre libros, artículos, traducciones, compilaciones, entre otros textos, excede el espacio de esta reseña. Mencionemos apenas algunos: *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, 3 vols. (1954-1964), traducción de las *Obras completas* de Platón (1980-1981), *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, 2 vols. (1947), *Siete modelos de filosofar* (1950), *La filosofía en Venezuela desde el siglo XVII al XIX* (1951), compilación: *Fragmentos filosóficos de los presocráticos* (1954), *Lecciones de historia de la filosofía*, 2 vols. (1973), *Siete modelos de filosofar* (1979), *Filosofía y teoría de la relatividad* (1979), *Autobiografía intelectual y otros ensayos* (1983), *Vida, muerte, inmortalidad* (1983), *Tres ejercicios literario-filosóficos de dialéctica* (1983), *Infinito, transfinito, finito* (1984), *Filosofía de la música* (1990), *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior* (2000).**

* Juan David García Bacca, *Autobiografía intelectual y otros ensayos*, Caracas, Fondo Editorial de Humanidades y Educación, UCV, 1983, pp. 400-410.

** Tomamos parte de la información biobibliográfica contenida en el *Diccionario de Historia de Venezuela*, Fundación Polar, Versión multimedia, Caracas, 2000; y de <http://www.ensayistas.org/filosofos/venezuela/g-bacca/G-B.htm>

Presentación

Elegimos *Autobiografía intelectual y otros ensayos* pues allí se recogen momentos esenciales del itinerario de este académico excepcional, y sobre todo al considerar que entre los numerosos temas y problemas que trató magistralmente, se ocupó del pensamiento filosófico venezolano, desde la colonia hasta el siglo XIX*. La obra está dividida en cinco partes. La primera recorre la historia intelectual del autor. Allí nos dice que el núcleo inicial de su pensamiento fue el tomismo, pero actualizado, siguiendo las corrientes tomistas más innovadoras. Además, estudió las tendencias filosóficas y científicas contemporáneas. No obstante, reconoce que los resultados de sus investigaciones no lo condujeron a una síntesis armoniosa. Más bien, se disolvieron las categorías que constituían las bases de su formación teológico-filosófica tomista, y surgió el centro reflexivo que orientó toda su obra posterior. La segunda parte es una historia filosófica de las ideas, con numerosas páginas dedicadas al existencialismo. Más adelante, en la parte tres, se ocupa de lógica y filosofía de la ciencia. La «Filosofía en Venezuela» es el tema de la parte cuatro. Y la quinta se titula «Pensamientos y glosas».

Casi dos siglos de la historia de la filosofía en Venezuela, de 1638 a 1800, apenas conocidos, constituyen la «constelación» elegida por Juan David García Bacca en esta obra. Las influencias dominantes en aquellos tiempos eran la escuela del Doctor Sutil, Duns Escoto, y la escuela del Doctor Angélico, Tomás de Aquino. «Y en el fondo América: tan irreal, por infotografiable, como la Osa Mayor», expresa poéticamente.

Uno de los pensadores venezolanos considerados por García Bacca es Alfonso Briceño, de quien nos dice que nació en 1590 en Santiago de Chile. Más tarde fue profesor de Teología en Lima en 1636, y obispo de Nicaragua en 1644 y de Caracas unos años

después. En 1659 se estableció en Trujillo hasta el día de su muerte, en el año 1668. Briceño escribió dos volúmenes comentando el *Primer libro de las sentencias*, según «la mente de Duns Escoto». Esta obra era de carácter metafísico, trataba temas como «la esencia y la existencia, el principio de individuación, teoría del conocimiento, potencia natural de la materia, sustancia espiritual, unidad y pluralidad, género, intuición, verdad, objeto del entendimiento, bondad, tiempo, duración, posibilidad...» de manera densa y sistemática. Fue reconocido en España como él mismo se llamó: «el teólogo primero que de las Indias surgió».

García Bacca se ocupa a continuación a Fr. Agustín de Quevedo y Villegas, nacido en Coro. La filiación filosófica de este venezolano era también escotista. En pleno siglo XVIII, se ocupó de temas como la libertad, la conciencia moral, la bienaventuranza, etc. También Tomás Valero, franciscano (y escotista), da a conocer en España una obra nacida en Venezuela: *La teología positiva*. En ella se muestran sus conocimientos filosóficos sobre la ley, la moral social, la riqueza y los problemas sociales que origina, etc.

En la misma época, Juan Antonio Navarrete, caraqueño, estudiaba en nuestra universidad (1756-1768). Sus maestros —indica García Bacca— Antonio José Suárez y Francisco José de Urbina, también caraqueños, eran de filiación filosófica tomista. No obstante, Navarrete, tomó el hábito franciscano y parte de las ideas escotistas. Sus obras, unos diecisiete volúmenes, aun inéditas, se encuentran en la Biblioteca Nacional.

Después de considerar la obra de estos autores García Bacca se pregunta lo siguiente: «¿Por qué secretos caminos... Llegó hasta Bello la tradición escotista, representada en Venezuela por Briceño, Quevedo, Villegas, Valero... ninguno de los cuales fue, por supuesto, profesor en la Universidad de Caracas, y ninguno tampoco se halla citado, ni aludido en las obras de Bello?... No fue... en Europa donde Bello sufrió la influencia de la filosofía de Escoto». No obstante, el fondo escotista de Bello

* Su *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, publicada en tres volúmenes, es un sólido antecedente de su interés por estudiar la historia de nuestro quehacer filosófico.

se percibe en sus conceptos sobre Dios, alma, lenguaje, lógica, afirma nuestro autor.

El resto de esta parte del libro lo dedica García Bacca a Andrés Bello. Primero, habla del espiritismo de Bello. El espíritu, según Bello, tiene «conciencia de sus actos e inconsciencia de su cuerpo». Tenemos un conocimiento directo de lo que pasa en la conciencia, y un conocimiento indirecto, «simbólico, metafórico» del cuerpo. Esta autonomía espiritual se encuentra, añade García Bacca, en toda la obra de Bello.

En segundo lugar, García Bacca, se ocupa de la «Filosofía de la gramática y gramática universal según Andrés Bello». La *Filosofía del entendimiento* de Bello, nos dice, no es tan apreciada como su gramática. Sin embargo, su filosofía es el fundamento de sus teorías gramaticales. En efecto, Bello desarrolla una «lógica de la gramática», una «filosofía de la gramática», que no es sierva de la metafísica, que se sirve, además, del simbolismo y de los «valores metafóricos del lenguaje», asevera García Bacca.

Finalmente, aborda la «teoría filosófica del lenguaje en Bello y en la semiótica moderna». Avanza así hasta el siglo XX y compara a Bello con Carnap, en particular con su obra *Introduction to Semantics*. Muestra las posibles coincidencias así como las divergencias entre ambos autores y añade que, en último término, «la fundamentación que hace Bello de la sintaxis en la semántica, y de ambas en las leyes generales del Espíritu aproximan a Bello y a Husserl».

Vayan dedicadas a todos estos filósofos americanos las palabras que el doctor Ortega, teólogo-censor de las obras de Briceño le dedicó a éste, y que García Bacca cita: «De todos los ángulos de la tierra se puede subir al cielo», «Sube desde América al cielo de la teología» (y la filosofía) «y de la fama».

Escogimos las páginas en las que García Bacca, con lenguaje lúcido y sencillo, muestra los nexos que existen entre la filosofía y la gramática de Andrés Bello.

UNAS PALABRAS SOBRE EL ESPIRITUALISMO DE ANDRÉS BELLO

Es un hecho innegable que la personalidad filosófica de Andrés Bello ha quedado en la penumbra frente a la esplendorosa y universalmente reconocida personalidad suya en los dominios gramaticales. La *Filosofía del entendimiento* de Andrés Bello dista de ser tan conocida y apreciada como su *Gramática*. Y con todo, su filosofía está haciendo de fondo, trasfondo, base y fundamento de sus teorías gramaticales. En carta a un amigo suyo, escrita en Londres, le dice que la teoría filosófica de la gramática que tiene entre manos llamará la atención de toda Europa cuando la dé a la publicidad. Desgraciadamente lo que sobre ella pudo haber trabajado, se ha perdido. Pero nos ha dejado los dos cabos: la *Gramática* y la *Filosofía del entendimiento*. ¿Cómo soldarlos?

Filosofías del lenguaje se han escrito posteriormente a Bello por montones. Bello nos ofrece el caso singular de un especialista en gramática, y en lenguaje, que es a la vez especialista en filosofía y que, con conciencia del problema, se propone soldar filosóficamente ambos dominios.

Y lo grave del problema consiste en que la filosofía de Bello se caracteriza por una concepción de la lógica y del espíritu, muy distante, y aun opuesta, a primera vista, a la filosofía que hubiera necesitado Bello para hacer filosofía del lenguaje.

Entre otros ejemplos de tal problema que ante sus ojos tenía Bello recordemos a Condillac, y su teoría calculatoria del lenguaje. Desde aquellos tiempos, para no remontarnos más atrás, ha sido siempre faena preferida de las filosofías empiristas, sensualistas y positivistas el estudio de la estructura del lenguaje. Así desde Condillac hasta la Escuela Positivista Viena, de un Carnap, Morris, o los autores de la moderna Enciclopedia de la Ciencia unificada.

La peculiar dificultad que en Bello presenta una Filosofía del lenguaje proviene de que la filosofía suya no es de ninguno de esos estilos, sino radicalmente espiritualista, casi estilo Berkeley.

Es lástima que las circunstancias históricas no hayan permitido a Bello desarrollar plenamente tal filosofía «espiritualista» del lenguaje. Pero ¿en qué consiste este matiz característico de filosofar de Bello?

El espíritu, dice Bello, es un ser que tiene conciencia de sus actos e inconsciencia de su cuerpo. Fuera esclavitud espantable el que el espíritu no solamente tuviera conciencia de sus actos, sino que además tuviera que tenerla de todo el mecanismo, tinglado, complicación física, química, anatómica, fisiológica... sobre los que todos nuestros actos —de pensamiento, de voluntad, sentimientos, placeres y dolores, actos de sentidos internos o externos—, se asientan. Esta soberana, y magníficamente displicente ignorancia del espíritu frente al llamado *su cuerpo*, es el índice de su dignidad, de su estilo de ser, de su *originalidad*. El espíritu se da el lujo de ignorar su cuerpo, y sólo el espíritu se puede dar tales lujos. De ahí que para Bello sólo tengamos conocimiento directo, inmediato, propio de lo que en la conciencia pasa; y conocimiento indirecto, simbólico, metafórico, del cuerpo y sus constitutivos. Bien lejos pues, de todo materialismo, sensualismo y positivismo. Bello desarrollará a lo largo de toda su obra filosófica esta concepción de la autonomía del Espíritu, y practicará largamente el menosprecio del cuerpo, esclavo al que no hay que atender, sino que, sin distraernos, nos atienda.

El espíritu tal como nos es dado, pues Bello no hará jamás teoría *a priori* del espíritu, se caracteriza por una *lógica original*, distinta de la que se emplea en las ciencias, físicas o matemáticas. En el espíritu, dice Bello, son perfectamente compatibles identidad y diferencia, identidad de todo con el alma, y diferencia de estados entre sí. Cosas idénticas a una tercera, no son, por eso sólo, en el espíritu y precisamente en él, idénticas entre sí. Por el contrario, el espíritu puede identificarlas todas consigo mismo, sin que, a pesar de ello, queden identificadas niveladas entre sí. Manera, de alta estirpe, teológica, para defender la unidad, simplicidad, identidad del espíritu, y a la vez su riqueza interior, su plurifacetismo real, sin

tener que acudir a ninguna teoría de partes del alma, de potencias del alma menos aún a ningún tipo de atomismo o asociacionismo anímico, bien en uso en los tiempos en que Bello escribía. La lógica clásica se caracteriza, al contrario, por basarse en el principio de identidad transitiva o igualatoria: cosas iguales, o idénticas, con una tercera, son idénticas o iguales entre sí. La igualdad, el uniformismo, la identidad neutralizan las diferencias, la riqueza de matices, la diversidad de la realidad. Bello con clarísima y experimental conciencia, tanto de la unidad de espíritu, como de su riqueza interior, cae en cuenta de que se halla colocado no sólo en otro orden de ser, sino en otro orden de logos, de lógica, no clásica. El logicismo y el panlogismo quedaban, pues, radicalmente, originalmente, superados al señalar para el espíritu otro tipo de lógica, tradicionalmente reservada a Dios, extendida ahora a lo que de divino tenemos que es el espíritu, aun el humilde nuestro humano. Pero el descubrimiento de la originalidad de espíritu en lógica lo condujo, por contragolpe y contraposición, a descubrir la estructura íntima de la lógica de las cosas no espirituales sean números, figuras, o cuerpos. Y hallamos en Bello los primeros intentos de lógica matemática, tratamiento algebraico de problemas lógicos, leyes generales de construcción de lógicas no aristotélicas, predominio de la teoría de las relaciones, conciencia de la posición original del *modus ponens*, de los límites de la lógica aristotélica, y otros puntos que no caben bien en estos pocos momentos.

Desde las alturas de la lógica original del espíritu pudo Bello columbrar los perfiles característicos de la lógica propia de lo no espiritual.

Empero esta misma preeminencia del espíritu condujo a Bello a lo que con término solemne, y un poco pedante, se ha denominado su acosmismo, la tesis de la insustancialidad de la materia. La tesis de que la materia y lo material ocupan la escala ínfima en el orden de los seres tiene como patrocinadores nada menos, y ahí es nada, a Platón, Plotino, Santo Tomás, Leibniz, Descartes; y en tiempos casi anteriores a Bello, a Berkeley, el famoso obispo protestante de Cloyne.

Lo sensible, decía Berkeley, no es sino misteriosos signos que nos hace el Espíritu absoluto, lenguaje en que nos habla. Ni el color es color, ni el sonido es sonido, ni el peso es peso, ni la materia es materia, todo ello no pasa de ser signos, letras, de un abecedario divino por el que nos habla el Espíritu a los espíritus. Nada de hacer caso a Galileo, el pagano, para quien el mundo estaba escrito en caracteres matemáticos y nos daba una lección de geometría y álgebra.

El espiritualista Bello, el gramático, y literato Bello, no podía dejar de sentirse tocado en sus más delicadas y resonadoras fibras por esta teoría de Berkeley. Todo lo sensible no pasa de ser elementos de una gramática divina, cuyo texto y oficio es hablarnos no de sí, sino de Dios y hablar a los humildes dioses que, si queremos, podemos llegar a ser los hombres.

Todo lo que no es espíritu es simple símbolo del Espíritu para los espíritus. Tal es Bello; y eso terminó diciéndose y diciéndonos.

**FILOSOFÍA DE LA GRAMÁTICA Y GRAMÁTICA
 UNIVERSAL SEGÚN ANDRÉS BELLO**

Los dos títulos de este trabajo no son invención del autor. El mismo Bello tuvo clara conciencia del carácter de su obra gramatical, cuando en el prólogo de su *Gramática de la lengua castellana* empleó esas dos designaciones explícitamente, y fijó los caracteres y el contenido específico de ellas.

Es claro que el autor de *Filosofía del entendimiento* no podía, aunque lo hubiera querido, escribir una gramática al estilo de los gramáticos al uso, sin conciencia de los problemas filosóficos implicados por necesidad en tal intento.

Ya desde el siglo XIV, para no ir más atrás y remontarnos hasta los estoicos, el lenguaje había sido objeto de consideraciones por parte de los filósofos. Pero fue característico de la filosofía nominalista —la maliciosa hacia los universales, la respetuosa por las voces y nombres—, la que echó las bases de la Gramática especulativa, con Tomás de Erfurt, aunque tal obra se atribuyera durante largo tiempo al genial Escoto.

En nuestros días *la gramática lógica pura, la sintaxis lógica, la formalización del lenguaje, la semántica sistemática...* se han introducido, y ocupan atención preferente de los lógicos; y para no citar más nombres de los necesarios, ahí están las *Investigaciones lógicas* de Husserl, su *Lógica formal y transcendental*, la *Sintaxis lógica* de Carnap, su *Introducción a la semántica*.

Toda lógica de tendencia positivista, apegada a lo dado, a lo real, ha sido siempre la gran cultivadora de la filosofía del lenguaje. Bastará dar una mirada a los nombres gloriosos de esta dirección filosófica, citados por Bello en su *Filosofía del entendimiento*, para que se pueda presumir el influjo que tanto en la filosofía pura, como en sus trabajos gramaticales, imprimirá el estudio concreto de las estructuras reales, no fingidas, que el pensamiento ha dado a la palabra.

Una de las partes más originales y duraderas de la *Filosofía del entendimiento* será y es, sin duda, la dedicada al estudio de las ideas-signos (capítulo

xvi, edic. *Obras completas*, Santiago de Chile, 1881, pp. 240-257, según la que citaré).

Divide las ideas-signos —definidas como «ideas que en el entendimiento hacen las veces de otras que no nos es dado formar» (*Ibid.*, p. 240)—, en homónimas endógenas y metafóricas; y en la categoría de ideas-signos metafóricos entran, según Bello, todas las ideas abstractas (*Ibid.*, p. 250), porque las ideas abstractas nos hablan de otra cosa que no es en sí, propia y especialmente, lo que la idea abstracta dice.

Oigamos cómo va a pasar nuestro filósofo desde estas concepciones de genuino sabor positivista, o real, al problema del lenguaje, y después al de la contextura de una gramática universal, pues son tales ideas filosóficas las que le guiarán en su redacción: «obedecen sin duda los signos del pensamiento a ciertas ideas generales, que, derivadas de aquellas a que está sujeto el pensamiento mismo, dominan a todas las lenguas, y constituyen una gramática universal» (prólogo a la *Gramática*, p. 3, edic. cit.).

«La abstracción... es, en el sentido en que tomamos ahora esta palabra, un tropo o artificio del lenguaje, una ficción de que nos servimos para expresar con facilidad y viveza relaciones entre los modos de ser de las cosas, y acaso también para ayudarnos a concebirlas». (*Filosofía del entendimiento*, p. 252, edic. cit.).

La *abstracción* como *artificio del lenguaje* y como función *relacionante*, serán las dos ideas básicas que han constituido la lógica moderna, la filosofía del lenguaje, la semántica moderna. Y así en los tratados de *Sintaxis lógica*, de *Semántica*, de Carnap —las últimas obras y más fundamentales en estas materias—, el concepto de relación, y la formación artificial de lenguajes, es decir: la constitución axiomática de una lengua cualquiera, han pasado a ser los temas básicos y centrales.

Pero el caso singular y admirable de Bello consiste en que, partiendo de la filosofía que echó los fundamentos de todas las gramáticas puras, haya descendido hasta hacer él mismo una gramática de

su lengua según semejantes normas, reformando dentro de ellas lo que de reforma lógica necesitaba. Así como hay físicos teóricos que son de vez, aunque por rarísima excepción, físicos experimentales, Bello es tal vez el único caso en la historia de filosofía del lenguaje que haya estudiado y elaborado simultánea y consecuentemente una gramática de un lenguaje concreto.

No voy a ponderar aquí las ventajas, inclusive para la teoría general de la *gramática especulativa o sintaxis lógica pura*, el haberse dedicado a *experimentar* las teorías en un caso real, en el caso de un lenguaje real y viviente, por ejemplo, el castellano.

Si según el criterio, de ponerme a calificarlo no lo calificaría benévolamente, de los gramáticos empíricos, tuvo Bello que reconocer que «algunos han censurado esta gramática de difícil y oscura» (prólogo a la *Gramática*, p. 7, *edic. cit.*), habría que discutirle antes a Bello aquel su principio general con el que va a construirla: «una lógica severa es indispensable requisito de toda enseñanza; y que en el primer ensayo que el entendimiento hace de sí mismo es en el que más importa no acostumbrarlo a pagarse de meras palabras» (*Ibid.*, pp. 1-2).

Veamos, más en concreto, el plan general de la *Gramática universal* y de la *Filosofía de la gramática* en Bello.

(A) Planes generales de la gramática universal y de la filosofía de la gramática

a) «Obedecen, sin duda, los signos del pensamiento a ciertas ideas generales, que, derivadas de aquellas a que está sujeto el pensamiento mismo, dominan a todas las lenguas, y constituyen una gramática universal. Pero si se exceptúa la resolución del razonamiento en proposiciones, y de la proposición en sujeto y atributo, la existencia del sustantivo para expresar directamente los objetos, la del verbo para expresar los atributos, y la de otras palabras que modifiquen y determinen a los sustantivos y verbos a fin de que, con un número limitado de unos y otros, puedan designarse todos los objetos posibles,

no sólo reales sino intelectuales, y todos los atributos que percibamos o imaginemos en ellos, no veo nada que estemos obligados a reconocer como ley universal de que a ninguna sea dado eximirse» (prólogo a la *Gramática*, pp. 3-4, *edic. cit.*).

Resolución del razonamiento en proposiciones (1).

Resolución de la proposición en sujeto y atributo (2).

Vinculación del sujeto con el sustantivo (3).

Vinculación del atributo con el verbo (4).

Modificaciones del sujeto y atributo, de modo que con un número *finito o limitado* de sustantivos y verbos, se exprese toda la *infinitud* de objetos reales y posibles (5), son los cinco puntos que Bello reconoce como ley universal de toda lengua, como constitutivos de la *Gramática universal*.

Fuera de las restricciones que estas leyes imponen, el lenguaje goza de un amplio margen de libertad y arbitrariedad. Las ulteriores determinaciones, posibles y compatibles dentro de tales y tan amplias fronteras, quedan al arbitrio del uso, del genio de la lengua.

Este gran margen reconocido al *uso*, es decir: a los *hechos*, es síntoma del fondo de positivismo, de *realismo*, que late y dirige toda la gramática de Bello, y que, en el fondo del fondo, no es sino un reconocimiento de la vida del lenguaje, y de las propiedades de creación, invención, simbolismo, novedad, imprevisibilidad, atributos propios de toda vida en cuanto tal. Por este motivo no es tan inofensiva la definición que de gramática da: «La gramática de una lengua es el arte de hablarla correctamente, esto es, conforme al buen uso» (p. 13, *edit. cit.*). Y tras la de la gramática de la Academia española: «La gramática es el arte de hablar bien» (edición de 1796, Madrid, Joaquín Ibarra), y la que da posteriormente: «Gramática es el arte de hablar y escribir correctamente» (edic. 1883, definición conservada posteriormente), se esconde una cierta secreta intención de disminuir al uso, a la espontaneidad creadora del alma nacional o regional, el derecho a la creación y transformación de los productos lin-

güísticos anteriormente introducidos por la mente en trance de hablar.

Es claro que el reconocimiento del elemento *contingente* de la lengua, coartado únicamente por límites tan amplios como los señalados por Bello, no favorece a la estabilidad de las faenas académicas.

El campo propio de la filosofía de la gramática es, según Bello, el siguiente: «la filosofía de la gramática la reduciría yo a representar el uso bajo las fórmulas más comprensivas y simples. Fundar estas fórmulas en otros procederes intelectuales que los que real y verdaderamente guían al uso, es un lujo que la gramática no ha menester. Pero los procederes intelectuales que real y verdaderamente le guían, o en otros términos, el valor preciso de las inflexiones y las combinaciones de las palabras, es un objeto necesario de averiguación, y la gramática que lo pase por alto no desempeñará cumplidamente su oficio» (prólogo a la *Gramática*, p. 6, *edic. cit.*).

Y el derecho que el *uso* tiene se funda, como dice Bello más adelante en que: «Una lengua es como un cuerpo viviente: su vitalidad no consiste en la constante identidad de elementos, sino en la regular uniformidad de las funciones que éstos ejercen, y de que proceden la forma y la índole que distinguen a todo» (*ibíd.*, pp. 9-10).

Sí, en efecto, el *uso* es algo de *hecho* —no algo producido por *necesidad* alguna—, no cabe más tratamiento científico que el de *fórmulas y funciones*, ya que una fórmula garantiza la variabilidad de los elementos y una función no fija tampoco qué elementos tienen que intervenir sino la manera como *se relacionarán* los que de hecho intervengan. La fórmula elemental de matemáticas: el cuadrado de la suma de dos enteros es igual al cuadrado del primero más el duplo del primero por el segundo, más el cuadrado del segundo, es decir simbólicamente:

$$(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2,$$

no prescribe qué números tendrán que sustituir a *a*, *b*, sino únicamente, que, sean cuales fueren, tendrán que adaptarse a la estructura de la fórmula general dada.

Esta es la única manera que la ciencia ha descubierto, sobre todo desde Galileo, Descartes, Leibniz, Euler..., para sintetizar *hechos*, sin violentarlos con exigencias teóricas necesarias. Y podemos sospechar qué terribles restricciones imponía en todos los órdenes aquella otra afirmación aristotélica y escolástica de que la *relación era un accidente*, esencialmente sometida a una sustancia. Una de las consecuencias de tal afirmación fue la imposibilidad real en que se hallaron de construir ciencias deductivas puras, física teórica, etc., como consta por la historia.

Veremos inmediatamente cómo Bello introduce, inclusive, un simbolismo exacto y claro para designar semejantes fórmulas o moldes según las cuales el lenguaje viviente ajusta sus estructuras, sin perder la variabilidad de los elementos, del material que en ellos puede verterse.

Pero podemos ya añadir a las cinco directivas generales de la *Gramática universal*, señaladas hace un momento con Bello, la siguiente, propia de la *Filosofía de la gramática*, según él: el uso tiene que guiarse por fórmulas y funciones (6), es decir: por relaciones especiales, que permitan y dejen campo libre a la variación y sustitución de nuevos elementos. *Gramática relacional*, en consonancia con la *lógica relacional*, seguida por Bello, y de tradición nominalista, brillantemente confirmada por los trabajos modernos de lógica simbólica y sintaxis lógica pura.

Bello tiene perfecta conciencia de lo que filosóficamente está sosteniendo: «De esta manera» —dice, al discutir y fundamentar sus denominaciones de los tiempos—, «cada denominación es una fórmula precisa en que se indica el número, la especie y el orden de las relaciones elementales significadas por la inflexión verbal; y la nomenclatura toda forma un completo sistema analítico que pone a la vista todo el artificio de la conjugación castellana. Las denominaciones de que se sirve la Química para denotar la composición de las sustancias materiales no son tan claras ni ofrecen tantas indicaciones a la vez. Mi nomenclatura de los tiempos, además de analizar su

significado, fundamental, se aplica al secundario y metafórico según ciertas modificaciones del primero, sujetas a reglas constantes en que un principio idéntico se desarrolla con perfecta uniformidad; lo que a primera vista era caprichoso y complicado, aparece entonces regular y analógico, y presenta la

unidad en la variedad, que es el carácter inequívoco de un verdadero sistema». (Notas a la *Gramática*, nota XIII, pp. 409-410, *edic. cit.*).

Sistema de relaciones, con variabilidad de elementos, es la contextura general, y consciente, que Bello se propone para su *Gramática de la lengua castellana*.

«Qué hacer y cómo hacer filosofía política en Venezuela»*

Luis Castro Leiva

Nació en Caracas, en 1943. En 1966 se graduó de abogado en la Universidad Central de Venezuela. Estudió luego Filosofía del Derecho, en París. En 1976 obtuvo el título de doctor en Filosofía por la Universidad de Cambridge. Ingresó en la docencia universitaria donde alcanzó la categoría de Profesor Titular en 1997. En 1976 entró en la Universidad Simón Bolívar como Profesor Asociado en el Departamento de Filosofía. Desde 1981 se desempeñó como Profesor Titular en la Fundación Instituto Internacional de Estudios Avanzados (IDEA). Fue, igualmente, profesor *ad honorem* de la maestría de Historia de la Universidad Católica Andrés Bello. Entre 1992 y 1993 fue profesor de la Cátedra Simón Bolívar en Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Cambridge. En 1997 y 1999 fue Profesor Invitado en la Universidad de Chicago. Entre otras actividades, se desempeñó como presidente de la Comisión Técnica en Ciencias Sociales y Humanísticas, Conicit (1983-1985); director del Centro de Humanidades, Fundación Instituto Internacional de Estudios Avanzados (IDEA, 1983-1985 y 1990-1991); presidente de la misma Fundación (1985-1989). Falleció en 1999. De su obra cabe destacar: *La Gran Colombia: una ilusión ilustrada* (1984), *Usos y abusos de la historia en la teoría y en la práctica política* (1988), *El dilema octubrista* (1989), *De la patria boba a la teología política bolivariana* (1991), *Ese octubre nuestro de todos los días* (1996), *Insinuaciones deshonestas y otros ensayos de historia intelectual* (1996). Tradujo al español importantes obras en el campo de la filosofía del derecho y la filosofía política: entre otras, *La ética y los límites de la filosofía de Bernard Williams*.**

* Luis Castro Leiva, «Qué hacer y cómo hacer filosofía política en Venezuela», *Politeia*, N° 14, Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, 1990, pp. 184-195.

** Tomamos, con algunas modificaciones, la información biobibliográfica contenida en la edición digital de la *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas*, Caracas, UCV, 1999, N° 114, editada en homenaje a Luis Castro Leiva, a cargo de Fernando Parra Aranguren (<http://www.zur2.com/fcjp/114/castro.htm>).

Presentación

Del conjunto de contribuciones que nos dejó Luis Castro Leiva en su reconocido esfuerzo por pensar a Venezuela en atención al republicanismo, la retórica bolivariana, el desarrollo del liberalismo político o la historia de las ideas, hemos escogido un ensayo corto, no muy conocido, que constituye, a nuestro juicio, una fecunda exploración sobre las posibilidades de desarrollo del pensamiento político en Venezuela. «Qué hacer y cómo hacer filosofía política en Venezuela» es un ensayo en el cual Castro Leiva no sólo analiza la posibilidad de la existencia en el pasado de algunas formas de filosofía política en el país, sino que también considera el estado actual de esa disciplina y sus posibilidades en Venezuela. El trabajo está dividido en dos partes: primero, muestra el sentido teórico e histórico que puede tener el planteamiento de la pregunta que sirve de título al artículo y, segundo, procede analíticamente a su consideración y a darle respuesta.

Después de una breve pero densa discusión sobre el desarrollo y sentido de la filosofía política en el debate contemporáneo, desde los aportes de Rawls y Nozick, pasando por las críticas de Berlin y Williams, Castro Leiva advierte que con el fin de trazar los límites historiográficos de su investigación, es menester hacer referencia a las precomprensiones que conforman la tradición y respaldan la «tópica» de aquellos que se ocuparon de pensar lo político cuando se instituyó la primera república. Aclara que aunque a este contexto institucional se le llamó «la patria boba», hay que considerarlo como punto de partida por ser, históricamente, el primer experimento político venezolano y, por tanto, «constitutivo y constituyente de nuestra experiencia política nacional». *El Manifiesto de Cartagena* es el «obituario crítico» de ese experimento, afirma.

En este marco histórico hace énfasis en la obra de Juan Germán Roscio, *El triunfo de la libertad sobre el despotismo* donde se advierte la articulación de dos grandes tradiciones: el cristianismo y el republicanismo. El problema era pasar de las certezas

constitutivas, provenientes de las justicias divina y natural, a los casos particulares. Pues, si los humanos se dejan llevar por las pasiones, éstas tenían que ser «jurisprudencialmente» controladas. La jurisprudencia se convertía en saber reglado, en «ejemplificación forzada de los principios». Esta característica se cumplió de manera distinta entre los republicanos y los monárquicos. La diferencia se hallaba en el valor constitutivo de la «vía *jurisprudencial liberal*».

Al recuperar la experiencia republicana y liberal del siglo XIX venezolano, Castro Leiva nos dice que la filosofía política en Venezuela es viable, práctica y discursivamente, dependiendo de la «historia de sus experiencias intelectuales». Esta primera parte termina con respuestas a las preguntas: ¿ha habido filosofía política en Venezuela? y ¿la hay hoy? A la primera responde afirmativamente. La segunda, negativa y afirmativamente. En efecto, según él, en el país no se cultiva como especialidad la filosofía política, sino como diletantismo de abogados y ensayistas públicos. Pero la filosofía política es todavía posible en Venezuela, teniendo en cuenta que en el pasado, una experiencia intelectual proporcionó una comprensión filosófica sobre lo político. Para ello sugiere que se rompa el cerco historiográfico que mantiene la historia profesional académica sobre el «proceso general de reflexión y legitimación en el país». Entonces, ¿qué y cómo hacer filosofía política en Venezuela? Con esa pregunta, Castro Leiva comienza la segunda parte de su ensayo.

Hay dos vías complementarias de respuesta al *¿qué hacer?*: según él, una *vía liberal* que consiste en la «profesionalización de los deberes y oficios de la filosofía universitaria», y una *vía práctica* mediante la cual el filósofo político debe dar respuesta a temas como la «felicidad pública», «la utilidad del estado de cosas sociales», «el bien común», etc. En cuanto a ¿cómo hacer filosofía política en Venezuela? En primer lugar, hay que fijar la atención en la lengua y el habla que constituyen los discursos de los políticos profesionales, con el fin de tener acceso a la

práctica comunicativa sobre la política. En segundo lugar, si los políticos no se ocupan sólo del presente sino que, además, hacen uso del pasado; si los venezolanos han sido educados cívicamente mediante una selección de documentos históricos llenos de «máximas»; si esa historia escrita fue primero habla común; y si esos textos fueron resultado de un proceso lingüístico, entonces el proyecto consiste en recuperar el «tránsito del habla a la escritura en busca de la huella de su historia», así como tam-

bién «sus retóricas posibilitadoras». El deber de la filosofía política venezolana sería, dice Castro Leiva, «el ejercicio de la libertad de pensamiento», que debe ser diferente al concepto de libertad que dominó el republicanismo del pasado. Se trata de recuperar los pasados para tensar los presentes, en vez de dejarse guiar ciegamente por ellos.

Veamos a continuación las conclusiones del autor en el citado ensayo.

**QUÉ HACER Y CÓMO HACER FILOSOFÍA POLÍTICA
 EN VENEZUELA**

(...)

Deberes profesionales y deberes críticos

1) ¿Qué hacer?

La pregunta es evocativa de «grandes respuestas». Yo intentaré dar unas cuantas pequeñas. Lo que persigo es intentar formular unas estrategias conceptuales que absorban el ¿qué hacer? Como un *quehacer* dentro del marco general de un *cómo hacerlo*. Así se impone rendir cuenta del sentido (extraer un sentido o proponerlo) que parece albergar meridianamente la pregunta, o proponer «retóricamente» un o unos sentidos al desarrollo *analítico* de su alcance. Esto presupone una severa reconstrucción lingüística que posibilite la tarea propuesta.

Se puede decir, por ejemplo, que el *¿qué hacer?*, al cual se alude, se debe insertar (por suave obligatoriedad de uso) dentro de una locución algo más compleja. En efecto, sólo parecería tener sentido (poder llegar a tener sentido) si a esa pregunta se le añade, por vía de suposición, «¿qué hacer en filosofía política?». Esto transformaría la cuestión en una formulación algo más compleja.

Ahora bien, creo haber dicho lo suficiente con respecto a la existencia y posibilidad de una filosofía política en Venezuela como para eximirme de repetir mi trazado anterior. Luego doy por sentado que la pregunta se refiere a *nosotros, al aquí y ahora* de la cuestión, y que se refiere además a *la manera en que la experiencia intelectual de su pasado* (la tradición) se ha hecho cargo de las virtualidades de esa primera formulación.

Pero esto tan sólo precisa en algo el asunto. Resta determinar aún más el contexto retórico en que deseo tratar la pregunta. Y lo que falta por hacer exige más precisión con respecto a la locución calificativa o, más propiamente, con respecto a la *complementariedad circunstancial* que nos dice: «en filosofía política».

Dos sentidos, dos vías de respuesta, se me abren como posibles y viables. Ambas albergan alguna

promesa de fructificación. En primer lugar, estaría la posibilidad cuasi contemplativa, eminentemente académica, marcadamente desinteresada —legítima—, de concebir ese «dentro de la filosofía política» (que traduce la preposición «en») como una aspiración que va en el sentido de *la profesionalización de los deberes y oficios de la filosofía universitaria*. Más simplemente, se ha de hacer lo que hacen, regularmente, los profesores que la cultivan. Llamemos a este camino la vía «liberal».

En segundo lugar, se ofrece otra vía, no necesariamente reñida con la anterior, que podría proponer leer la proposición «en» y la locución «hacer en filosofía política», como una exhortación deliberativa (esto es, a futuro) de considerar el ¿qué hacer? como una sobredeterminante cuestión: ¿qué hacer dentro de la filosofía pero, sobre todo, con ella? En otros términos, esta vía deviene en una cuestión sustancialmente diferente. El *¿qué hacer?* en filosofía política se transforma, por lo mismo, en una acción programática que da cabida a una serie de preguntas «familiarmente» conectadas entre sí. Vemos algunas de estas traducciones ordinarias:

- 1) Ese ¿qué hacer? se puede leer como un ¿para qué sirve hacer filosofía política?
- 2) También puede ser reformulada como una *exhortación* interrogativa con vocación de discurso deliberativo: ¿qué hacer con ella?
- 3) Por vía de gradación suspensiva, siguiendo la misma interrogación, se puede uno plantear esto: ¿qué puede hacerse con ella? Y más suspensivamente: ¿qué puede esperarse de ella?, etc.

Como se puede quizás observar, todas estas preguntas no pertenecen solamente al contexto de la filosofía política. Afectan por igual a la idea misma de la filosofía y, de hecho, ese tipo de preguntas es efectuado con bastante frecuencia por quienes fungen de filósofos. El eco que reflejan se patentiza dramáticamente a través de titulaciones recientes como: ¿para qué filósofos?, ¿para que Filosofía? ... Nada más exasperante, y más solipsísticamente des-

consolador para el «filósofo» que la terrible desnudez de la pregunta: ¿para qué sirve eso?

Sin embargo, el caso de la filosofía política es quizás más agudo. Después de todo, un *filósofo-no-político* no siempre pasa por ser un dueño de destinos y acciones, de rumbos y respuestas, de expectativas «patéticas» (*pathos*) y de proyectos históricos o políticos (aunque el caso de Platón sea aquí un buen contra ejemplo), como sí pasa, por rol sociológico, con aquel que pretenda fungir de filósofo o teórico político.

Así, el «lugar común» de expectación comprensiva obliga al «filósofo político» a tener que dar respuestas o a formular preguntas que se perciben como directamente dirigidas a la consideración de la felicidad pública, a la utilidad del estado de cosas sociales o, más tradicionalmente, al bien común, etc. En otros términos, el filósofo o teórico político, directa o indirectamente persigue moldear la acción política de los hombres. Llamemos este otro camino la *vía práctica*.

Aceptemos para fines argumentales que las dos vías son complementarias y que la segunda sobredetermina la primera. Propongo esto con suficiente conciencia acerca de la controversialidad de la clasificación y de la caracterización de cada vía. Se puede rehusar la sobredeterminación que propongo; se podría negar la complementariedad. Se puede cuestionar por imposible o inconcebible la vía liberal diciendo, por ejemplo, que no existe el desinterés como actitud, etc.

Pero si aceptamos lo sugerido tendríamos la posibilidad conceptual de una convertibilidad heurística interesante: un *¿qué hacer?* se podría transformar en un *quehacer*, es decir, en un oficio —el oficio— de «profesionales» de la *filosofía política* y, por esa vía, de la *filosofía universitaria*.

Ahora bien, es el caso que en Venezuela —como en otras partes— los oficios una vez fueron concebidos como sinónimos de *deberes*, de haz de deberes que le daban sentido al hacer reglado que prefiguraba

su concepción como artes, *v.g.*, la jurisprudencia, el arte de la política, etc.

Puesta aquella convertibilidad a la luz de lo que una vez fue posible y real (a pesar de que no sepamos ya del todo cuál fue el sentido del oficio ni de sus deberes), podría proponerse que la *filosofía política como oficio* tiene la posibilidad de tener *deberes* porque una vez ya los tuvo.

De esta manera, *unos deberes* —si se sigue la primera vía— son aquellos que regulan la profesión (ellos mismos signados por la historia), *v.g.* cumplir con convenciones narrativas e institucionales (el «paper», la disertación, la tesis, los concursos de oposición); *otros deberes* —si se sigue la segunda vía— pretenden, desde los primeros, apuntar a otras cosas, *v.g.* hacer avanzar la ciencia política, destruir ideologías, crear las bases para la felicidad pública, sentar las bases de la libertad, consolar a los hombres, etc.

Estos otros —segundos deberes— no son ajenos a los primeros. Pero lo importante, sugiero, es que ellos indican el *sentido* por el cual, y para el cual, se practica el *quehacer filosófico-político*. Que éste se encuentre ubicado en un aula universitaria es una circunstancia que condiciona su destino, pero no lo compromete más allá de los límites que esa *experiencia social* le imponga a su práctica.

Por el contrario, que ese quehacer —así definido— ocurra dentro de la mente de Juan Jacobo camino de ver a su amigo Diderot, preso, o en la fiebre de entusiasmo de un miembro de la Sociedad Patriótica del año once, puede también ser decisivo para el destino que ese particular quehacer se trace para sí mismo. Y es un asunto meramente histórico o contingente que una y otra empresa se conjuguen, distancien, impliquen y opongan. Las posibilidades de vinculación son, en suma, históricas.

Puestas así las cosas, quiero defender que no *debe* —no que no se pueda— producirse, ni una moralización del *quehacer profesional* ni tampoco otra moralización —por vía de la exaltación— del quehacer como, ¿qué hacer? extrauniversitario: el mote es ni Kant ni Lenin.

Ahora bien, esto no significa que colocado en un «lugar», esto es, en el puesto de ser un agente profesional (académico), pueda uno escapar de las condiciones de interiorización de los *deberes* que (por vía de modelos y valores) han hecho posible el conocimiento que a su vez hace posible la experiencia o práctica que uno tiene de su profesión. Y si se admite esto, *que uno tiene ya deberes*, parecería obligante saber cuáles han sido, cómo han llegado a «serse» ellos en uno y, por esa vía, desembocar hacia la necesidad de interrogarnos acerca de su viabilidad ético-práctica.

Si aceptamos esta tortuosa configuración de nuestra estación (*status o rol*), no podemos pretender que no estamos ya siendo agentes prácticos de la historia de la experiencia de nuestro propio saber. Luego estamos siendo los actores de nuestros «propios o peculiares» deberes. Luego tendríamos la obligación, si decidimos querer ser las personas que somos, de explorar qué hacen ellos (esos valores) con nosotros y qué debemos y podríamos nosotros hacer con ellos.

En resumen, y puesto que la mayoría de los que estamos aquí somos venezolanos y estamos en calidad de «congresistas», de agentes institucionales de una experiencia cognitiva que se ha hecho práctica, en y a través del habla y discurso que habitamos, nuestro deber no puede ser sino el de asumir nuestros deberes con el *quehacer filosófico-político*.

Queda pendiente ahora otra discusión no menos expectante. Bien, se dirá, y ¿luego qué?, ¿qué cosas hacer? ¿qué materias tratar? Está bien, proseguiría este interlocutor invisible, es reconfortante saber que nuestro oficio tiene esos deberes, ¿pero cuál sería la sustancia de los mismos? Una tentación existente, fruto de las condiciones históricas filosóficas de nuestra experiencia profesional, nos instaría a acudir a la cita inmediata con un cúmulo de respuestas ordinaria y grandilocuentemente admisibles. Por vía de ejemplo, he aquí una serie de respuestas académicamente consoladoras:

1) La filosofía política tiene el *deber* de estudiar los «grandes problemas» de la teoría política contemporánea. Yo añadiría, por quisquillosidad, los del mundo occidental, de América Latina, de la humanidad, del siglo xx, de los que afectarían la Venezuela del año 2000, etc.

2) La filosofía política tiene el *deber* de responder a las interrogantes políticas de nuestro tiempo, etc.

3) La filosofía política tiene el *deber* de estudiar las «ideas eternas» sobre la política.

4) La filosofía política tiene el *deber* de proponer o responder qué son y cómo deben ser la justicia, la seguridad, la paz, la felicidad, el Estado, su reforma, la sociedad, etc.

No pretendo descalificar apriorísticamente ninguno de esos programas. Son lo suficientemente programáticos como para no suscitar, al menos de inmediato, reparos interlocutorios determinantes. Sin embargo, presentan algunos problemas de significación para la viabilidad de la orientación que deseo proponer.

En efecto, ¿por qué y cómo distinguir —a través de la historia— «unos» o mejor «los» problemas? ¿Cómo se transmiten (de aceptarse que existan) las «ideas eternas»? (Es el programa de los clásicos al estilo Sabine, Touchard., etc.). ¿Se trata de lo «uno» y lo «mismo», de una y la misma idea que emerge y se sumerge en una sola cadena de atemporalidad ascendente y descendente?, etc. ¿Cómo se descifra, y quién descifra, cuáles son o han de ser las grandes interrogantes?

Normalmente los «lugares comunes» historiográficos y del quehacer, aquí y ahora, nos han acostumbrado a aceptar esas pretensiones. Nada obsta para que de ellas salgan obras de gran valor intelectual. Nada impide que algún venezolano descubra la «Nueva Política»... Sin embargo, deseo proceder de otro modo. Lo hago bajo la forma de una sugerencia más modesta y prudente. Una forma que afecta directamente el alcance de la última parte de este trabajo, a saber, ¿cómo hacer filosofía política en Venezuela?

2) ¿Cómo hacer?

Como ya creo haber más que sugerido desde el comienzo la pregunta por el cómo hacer filosofía política condiciona necesariamente lo que puede y debe hacerse en y con ella. Condensadamente expuesta la cuestión, lo que hay que hacer viene dado por el cómo hay que hacerlo y el peso histórico de los «pasados» disponibles que nos han conducido, en el oficio y en la política, a donde estamos o a donde creemos que estamos.

Me restaría puntualizar esa condicionalidad necesaria atinente a la eficacia de ciertos pasados disponibles y los cometidos propios de la modalidad que propongo. Intentaré hacer ambas cosas en lo que sigue.

Hay que comenzar a hacer filosofía política como *hasta ahora no parece haberse hecho*. Esto significa, entre otras cosas, lo siguiente:

Primero, comenzar por atender el medio en donde privilegiadamente se «comercia» políticamente, a saber, a través de la lengua y habla —de los «discursos»— de quienes pueden ser considerados como políticos, profesionales o a destajo. Atender al habla y/o a la lengua de los actores políticos nos coloca en disposición comprensiva (que no excluye la causalidad como programa epistemológico, ni la casualidad como elemento incidental) de acceder al *fenómeno y práctica* de la *praxis* comunicacional de la política y sobre la política.

Todos sabemos leer entre líneas y desde líneas de nuestra declinación histórica del lenguaje. Nuestros «idiomas», para parafrasear y utilizar heurísticamente una herramienta de Andrés Bello, son instrumentos de y para la realización de los asuntos políticos. Nuestras maneras y convenciones de hablar, de arengar, de discursar, de escribir, de pensar, vienen estructuradas en la experiencia cotidiana, social, histórica de las acciones que a través de ellas realizamos.

Pues bien, desde ese proceso de experiencias prácticas emergen los tópicos o lugares comunes que ocupan y preocupan los procesos de legitimación

del presente y del futuro que a partir de aquel o aquellos pasados se intenta proyectar. En este sentido los periódicos, las estaciones de radio, la televisión, registran con pasmosa regularidad estadística la perpetuación de tópicos políticos. El profesor Delgado Ocando ha recogido con diligencia y precisión una serie de topicalizaciones en este sentido que constituyen hoy un programa para la relación entre filosofía, política y realidad social. También constituyen una fotografía en blanco y negro del estado de la «opinión pública».

Segundo, los actores políticos por más que vivan y mueran en lucha por el centimetraje de la prensa, por más que se desvelen legítimamente —especialmente en un régimen democrático— por el cuidado y efectos de la *opinión pública*, no siempre se ocupan únicamente del presente. También hacen uso del pasado. Por otra parte, ese pasado no es ni homogéneo, ni necesariamente coherente, a pesar de los intentos por simplificarlo que usualmente caracteriza, entre otras, la tarea *par excellence* de los filósofos en general y de los historiadores de las ideas en particular.

Expongamos esto de una manera más simple. Los políticos, como los filósofos, así como la mayoría de los seres humanos, usan y pueden abusar del pasado. Pero el pasado no siempre se ofrece como único, ni mucho menos siempre inmediatamente a la mano. Existen diversos pasados.

Entre los *pasados* más preferidos por todos —sean públicos o no— algunos están embalsamados en *textos*. Esa preservación de textos, fruto parcial de una historiografía que se pretendió documental y crítica, y que terminó siendo más documental y salmódica que otra cosa, retuvo, congeló, y colocó a disposición de la nacionalidad ciertos documentos y no otros.

Así, todo venezolano ha sido educado cívicamente a través de dictaduras y democracias en y a través del *escripturalismo* en torno a una serie de documentos que hicieron historia, a saber, la historia patria nacional: las máximas republicanas, las máximas bolivarianas.

Pues bien, esos textos una vez pertenecieron al habla de unos hombres. Fueron el resultado del ejercicio práctico (pragmático, en sentido técnico) de ciertas lenguas. Es decir, a pesar de toda la historia que se dice que ellos «causaron» (énfasis el sentido y la pretensión epistemológica), ellos mismos fueron el resultado lingüístico de un proceso no menos histórico. Ellos mismos tuvieron una historia singular: la que describió el discurso en el camino de su declinación gramatical a través del habla *hasta* alcanzar la escritura que los textualizó. Y esa historia, esos pasados, ya no están del todo disponibles para su empleo. Mucho menos para su uso crítico. Recuperarlos implica entonces un cometido. Criticarlos otro. Aceptarlos o rechazarlos, de conformidad con los cánones de verdad o falsedad que los posibilitaron en pretensión pragmática, en intencionalidad y validez, se transforma en otro deber y en la posibilidad adicional de algunos derechos.

Tener derecho sobre ellos no necesariamente significa decir que somos sus propietarios. No lo somos porque no sabemos del todo qué ni cuál es la propiedad que, supuestamente, arroja su transmisión nacionalista hereditaria. El derecho que podamos tener sobre ellos descansa sobre los efectos que esos textos, en y a través de sus contextos, han tenido para lo que hemos podido *llegar a hacer* y a ser con ellos. Por consiguiente, aquí se propone la recuperación de su tránsito de *habla a escritura* en busca de la huella de su historia. Sólo así podríamos ejercer, sugiero, la libertad de pensamiento que supuestamente ellos quisieron que nosotros entendiéramos. Porque la expresión retórica «padres de la patria» no implica hijos desalmados...

Colocados ahora ante esta tarea, se hace imprescindible precisar aún más la modalidad de esa aprehensión acerca de la disponibilidad de los pasados. Si se sabe, como hoy puede ya saberse, que el *habla y lengua* de esos padres tuvo conciencia explícita e instrumental acerca de cómo podía y debía decirse —para hacer— cualquier acción, y especialmente las políticas, entonces la recuperación implica por

lo mismo la recuperación de sus retóricas (en sentido técnico) posibilitadoras. De esta forma, esa experiencia de aquel conocimiento se vuelve más exigente como legado.

Porque el punto sería, esquemáticamente enunciado, éste: ¿debemos aceptar lo que no conocemos bien o del todo?, ¿se debe aceptar acriticamente la fuerza de un pasado desconocido sólo porque aún nos conmueve? Esa pregunta nos devuelve a nuestro presente y a nuestro oficio profesional y sus deberes.

¿Cuál puede ser, entonces, a la luz de lo anterior, razonablemente *un* deber, no el deber de la filosofía política venezolana en términos de una modalidad como la descrita? Someto a consideración la posibilidad de que sea el ejercicio de un valor de neta *raigambre liberal*: el ejercicio de la *libertad de pensamiento*.

Hago aquí esta escogencia por parecerme ese valor de singular importancia aunque, desde luego, no deseo ser leído como si fuera el más importante. Lo que deseo decir es que aunque la libertad política fue una acción, una ambición, una esperanza, y es hoy, en términos muy discutibles, una cierta realidad política institucional, aún este valor no se ha explotado suficientemente. No hay toda la libertad de pensamiento político que debería haber, ni la que hay es tan libre como parece. El asunto radica y gravita sobre el centro mismo de la posibilidad del oficio de la filosofía política y sus deberes profesionales y no profesionales. Y parte del peso de esa gravedad recae sobre la fuerza paradójica del «pasado» patriótico que está disponible para su abuso en y desde el presente.

Para ilustrar las cosas de un modo provocador, haré dos preguntas: ¿cuál es el concepto de libertad y de libertad de pensamiento que rigió la emergencia de nuestro republicanismo patrio? Suponiendo que lo sepamos, ¿*debemos* hoy seguir pensando lo mismo?

Sujeto a rectificación por defecto declarado de ignorancia, sugiero que no tenemos una respuesta a

la primera y que, por consiguiente, menos tenemos posibilidad de atender a la segunda.

Ahora bien, si el legado de la «idea» de libertad obliga a ser libre, a defender la libertad, ¿no nos hallamos acaso siendo paradójicamente prisioneros del sonido de la voz de la libertad? Y si el pensamiento consiste (a través de su historia como posibilidad, esto es, a través de la «declinación» histórica del lenguaje que lo posibilita) en una actividad que puede y debe ser responsable (esto es, discutible), entonces no hemos empezado conscientemente a ejercer nuestra libertad. No quiero sugerir la fácil argumentación que esto se deba a algún neobolivariano y neorrosiano triple yugo. La *ignorancia* no es ni despreciada ni existe cognitivamente en vacío. La ignorancia forma parte de la experiencia del conocimiento mismo, implica la posibilidad del error y de la falsedad, pero también, y sobre todo, presupone la historia de ambos.

El resultado sorprendente de nuestra situación es entonces esta paradoja, que no dilema: nos hallamos presos mentalmente por los intereses y las pasiones de un pasado que nos quiso libres y que ahora nos impide, por la *praxis* social interesada de su historia, serlo del modo que podríamos serlo.

Se ha dicho que el *liberalismo* no tiene ya nada que decir. Que se limita a un culto individualista estéril y que, en su adoración por la emblemización de la burguesía, vive cómodamente como espectador de la debilidad de un Estado históricamente interventor. No obstante, el *liberalismo* aún no ha comenzado a decir nada significativo en Venezuela, pese a dos hechos de singular importancia.

En primer lugar, el marxismo ha descubierto, y para bien, el valor de la democracia liberal política; en

segundo lugar, en Venezuela la evolución intelectual de la posibilidad de ser ciudadano hoy, aquí, ahora, depende, en parte significativa, de una comprensión y explicación adecuadas acerca de lo que significó y puede significar ese valor político. La ironía es que para poder intentarlo deberíamos comenzar por libertar al Libertador de su propio pensamiento.

Nada pernicioso, *per se*, acompaña el esfuerzo por efectuar la práctica de la disciplina desde un punto de vista puramente anacrónico, atemporal, ahistórico, es decir, puramente conceptual. Una provisión, sin embargo, exigiría para quienes así decidan proceder que enuncien su intención sin pretender abusar —simplemente— de las complejidades de una historia que, como sus propias vidas será mucho más compleja que el fruto de sus cavilaciones. Quizás y a la postre, este camino pueda satisfacer el prometeico deseo filosófico de algún joven filósofo que, en un futuro, nos entregue una emulación o superación —como Regis Debray lo intentara hacer— de una Crítica de la Razón Política. Que así sea...

La otra vía es más tortuosa y finita. Sin embargo, recuperar los pasados disponibles para tensar los presentes y sus proyectos es un modo de atender a la fragilidad, a la finitud de las acciones humanas y a su interpretación.

En cualquier caso, insto a los cultores de esta profesión, y como historiador me pongo al servicio de ellos, para asistir al inicio de la posibilidad de una filosofía política venezolana que nos libre, en el sentido descrito, para poder pensar de nuevo sobre lo que no ha sido ni ha podido ser nunca la repetición de lo mismo.

«El positivismo en Venezuela»*

Ángel Cappelletti

Nació en Argentina en 1927. Cursó los primeros estudios en su ciudad natal, pasando luego a Buenos Aires para ingresar en la Universidad Nacional, la cual le otorgó los títulos de profesor en Filosofía (1951) y doctor en Filosofía (1954). Son varias las instituciones que aprovecharon su profesorado en Venezuela: Universidad Central de Venezuela, Instituto Pedagógico de Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, Universidad de Carabobo, Universidad del Zulia y Universidad de Los Andes. En esta última, una vez obtenida su jubilación de la Universidad Simón Bolívar, ejerció como profesor entre 1989 y 1995 en la maestría de Filosofía y fundó la revista *Filosofía*. Falleció en 1995.

De su vasta bibliografía valga mencionar *La filosofía de Heráclito de Éfeso* (1969), *Introducción a Condillac* (1973), *Cuatro filósofos de la Alta Edad Media* (1974), *Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica* (1974), *La teoría aristotélica de la visión* (1977), *El pensamiento de Kropotkin: ciencia, ética y anarquía* (1978), *Etapas del pensamiento socialista* (1978), *Ensayos sobre los atomistas griegos* (1979), *Ciencia jónica y pitagórica* (1980), *La ideología anarquista* (1985), *Bakunin y el socialismo libertario* (1986), *Pitágoras: naturaleza y cultura* (1987), *Estado y poder político en el pensamiento moderno* (1994), *Lecciones de historia de filosofía medieval* (1994), *Pensamiento utópico: siglos XVIII-XIX* (1990), *La teoría de la propiedad en Proudhon y otros momentos del pensamiento anarquista* (1980), *Positivismo y evolucionismo en Venezuela* (1992), *Textos y estudios de filosofía medieval* (1993).**

* Ángel Cappelletti, «El positivismo en Venezuela», en *Positivismo y evolucionismo en Venezuela*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1992, pp. 25-37.

** Tomamos, con algunos ajustes, la información biobibliográfica contenida en el *Diccionario de Historia de Venezuela*, Fundación Polar, Versión multimedia, Caracas, 2000.

Presentación

Para esta colección seleccionamos el libro *Positivismismo y evolucionismo en Venezuela* al considerar que de la fecunda trayectoria de Ángel Cappelletti en el estudio de la historia de la filosofía —en especial de la filosofía clásica griega—, del pensamiento político moderno y contemporáneo, se destaca, ya al final de su madurez, este amplio recorrido por el positivismo venezolano, una corriente intelectual y cultural que no ha sido tratada en abundancia por la filosofía profesional en Venezuela, salvo los casos pioneros de Alicia de Nuño, Marisa Kohn de Beker, o más recientemente Martha de la Vega.

Este libro no es, dice Cappelletti, «una historia de la filosofía positivista y evolucionista en Venezuela», porque sólo Villavicencio «hizo de la filosofía el objeto principal de sus intereses y de sus labores intelectuales», los demás pensadores influidos por estas tendencias fueron sociólogos, políticos, historiadores, médicos, etc.

El libro se inicia con un breve recorrido sobre la recepción del positivismo en América Latina. Aquí Cappelletti destaca la presencia de los fundadores europeos: Comte, Spencer, Darwin, entre otros. Seguidamente encontramos una aproximación conceptual al positivismo en Venezuela, donde se exponen las corrientes y posiciones que servirán para agrupar a diversos pensadores: científicismo, naturalismo, determinismo, evolucionismo, monismo, positivismo histórico, civilización y barbarie, anticlericalismo, educación, tecnificación, inmigración y antiimperialismo.

Cappelletti divide la época de influencia del positivismo en tres etapas: Villavicencio pertenece a la primera generación de positivistas en Venezuela, junto con Adolfo Ernst, Bricieño Vásquez y Vicente Marcano, presentes durante el gobierno de Guzmán Blanco (1870-1888). Los discípulos de Ernst y Villavicencio forman parte de una segunda etapa del positivismo venezolano (1888-1908), continúa explicando Cappelletti. A esta fase corresponden las obras de Gil Fortoul, Lisandro Alvarado, Luis

Razetti y otros como López Méndez y Elías Toro. Sus temas principales son las ciencias naturales y las ciencias sociales, donde «Spencer predomina sobre Comte». Durante este período los positivistas son todos ellos liberales y a veces radicales.

La última etapa va de 1908 a 1935 y coincide con la dictadura de Juan Vicente Gómez. Sus representantes son algunos escritores del período anterior ya en su madurez, como Gil Fortoul, Lisandro Alvarado y César Zumeta, y otros son autores que empezaron a publicar después de 1908, como Rómulo Gallegos, Urbaneja Achelpohl, Jesús Semprum, Vallenilla Lanz, etc. Aunque Spencer sigue siendo el autor favorito, aclara Cappelletti, Comte y Taine influyen en el pensamiento político de Vallenilla Lanz. Así, a pesar de su formación liberal, consideran que la autocracia es un «paso necesario de la evolución política del país». No todos los pensadores de este período apoyaron a Gómez. Lisandro Alvarado, por ejemplo, se mantuvo aislado. Pero algunos, al servicio del dictador, crearon una obra «histórico-sociológica» como fundamento conceptual de una dictadura «retrógrada e incivil».

Estas tres etapas constituyen el período de influencia positivista en Venezuela, y sobre él existen varias interpretaciones. Historiadores como Beltrán Guerrero y Picón-Salas, por ejemplo, lo califican de movimiento progresista y liberal; otros como José Ramón Luna lo consideran un ejercicio del pensamiento para apoyar ideológicamente a la dictadura. Cappelletti, en cambio, piensa que el positivismo en Venezuela fue «un instrumento ideológico ambivalente», que fue útil en ambos casos.

El grueso de este libro está dedicado a exponer de un modo panorámico el positivismo venezolano. Se inicia con la presentación del método científico de Adolfo Ernst, del monismo espiritualista de Villavicencio, pasando por el monismo materialista de Razetti, el liberalismo spenceriano de Luis López Méndez, así como el «positivismo andino», hasta la obra historiográfica y política de Gil Fortoul, Vallenilla Lanz, César Zumeta y Pedro Manuel Arcaya.

Cappelletti se ocupa, al final, de los nexos que existieron entre el positivismo y la literatura, con énfasis en la obra de Rómulo Gallegos.

A continuación anexamos el capítulo introductorio que Cappelletti le dedica al positivismo en Venezuela.

EL POSITIVISMO EN VENEZUELA

La filosofía positivista tiene sus primeras manifestaciones en Venezuela antes que en la mayoría de los países latinoamericanos. Si se exceptúa a México, donde Gabino Barreda, discípulo de Comte, lo introduce en la década del 50, podría decirse que el *discurso* pronunciado por Rafael Villavicencio en 1866 en la Universidad de Caracas constituye la primera exposición del pensamiento del filósofo francés en América Latina. Menos académica y más política es, en todo caso, la *Oración cívica* que Barreda pronuncia al año siguiente en Guanajuato, exhortando a sus compatriotas a adoptar la divisa positivista: «Orden y progreso». Adolfo Ernst había llegado a Caracas cinco años antes del mencionado discurso de Villavicencio. Traía, junto a su bagaje de conocimientos científicos, una mentalidad conformada por las ideas evolucionistas. Pero, dedicado primero (a partir de 1863) a la enseñanza de la lengua alemana, recién accedió a la cátedra de Historia natural de la universidad caraqueña en 1874.

Esa cátedra se convirtió pronto en un centro de difusión de las ideas positivistas acerca del método científico y de las teorías darwinianas de la evolución. Tanto Ernst como Villavicencio, colegas y amigos, deben ser considerados como maestros de toda una generación de universitarios cuya concepción del conocimiento y de la realidad natural y social se encuentra en términos generales fuertemente influida por la filosofía positivista y evolucionista.

Ellos dos, junto con algunos escritores del interior, como Briceño Vásquez y Vicente Marcano, constituyen la primera generación de positivistas venezolanos. Su docencia y su actividad literaria coinciden con la época de Guzmán Blanco. La mayoría de ellos apoyan la obra del autócrata civilizador (Briceño Vásquez, Ernst, Villavicencio, etc.), aunque no falta alguno que la critique acerbamente (Vicente Marcano). Son todos liberales, en cuanto partidarios de la libertad de pensamiento y de culto, del constitucionalismo, de las formas republicanas y parlamentarias, etc., pero la mayoría de ellos no cuestiona

la centralización dictatorial del poder político ni demuestra preocupaciones propiamente democráticas. Son anticlericales pero, salvo excepciones (Briceño Vásquez), no particularmente agresivos hacia la Iglesia y el clero. Su interés está centrado en las ciencias naturales más que en las sociales.

Esta *primera etapa* del positivismo venezolano coincide con la época de Guzmán Blanco (1870-1888). El pensamiento positivista se muestra pujante y en ascenso, no tanto por sus propias realizaciones filosóficas y científicas cuanto por la obra «civilizadora» que el gobierno de Guzmán Blanco realiza, con el Decreto sobre Instrucción gratuita, la inauguración del primer ferrocarril (Aroa-Tucacas), la construcción del acueducto de Caracas y del Capitolio Federal, el destierro del arzobispo Guevara y Lira, etc.

La *segunda etapa* del positivismo venezolano está representada por la actividad científico-literaria de los discípulos de Ernst y Villavicencio, en sus años juveniles, y coincide con los gobiernos de Rojas Paúl, Andueza Palacios, Joaquín Crespo, Ignacio Andrade y Cipriano Castro (1888-1908). A esta segunda etapa corresponde la obra juvenil de Gil Fortoul, Lisandro Alvarado, Luis Razetti, y otros que siguieron escribiendo en la posterior etapa gomecista, junto a algunos representantes de la primera etapa, como Villavicencio. También en ella se deben incluir figuras como López Méndez y Elías Toro. Y entre los literatos influidos por ideas positivistas, a Manuel Vicente Romero García, cuya novela *Peonía*, punto de partida del criollismo, contiene críticas de la enseñanza tradicional, acentuado anticlericalismo, defensa del divorcio vincular, etc. En esta etapa, que coincide con algunos de los períodos de relativa libertad de prensa y de pensamiento (Rojas Paúl, Crespo, etc.), las ideas positivistas muestran mayor agresividad polémica y se producen enfrentamientos más o menos violentos con los representantes del pensamiento católico y de la filosofía tradicional. Tal es el caso de Razetti y de López Méndez. Aquí los positivistas se interesan tanto por las ciencias naturales (Elías Toro, Razetti,

Delgado Palacios, etc.) como por las sociales (Gil Fortoul, López Méndez, etc.), y no faltan quienes cultivan unas y otras al mismo tiempo (Lisandro Alvarado). En general, puede decirse que Spencer predomina sobre Comte y sus discípulos. Todos los positivistas de esta etapa son liberales y defienden a veces puntos de vista bastante radicales.

La *tercera etapa* del positivismo venezolano coincide con la dictadura de Juan Vicente Gómez (1908-1935). Entra en ella la obra de madurez de muchos escritores que se habían iniciado ya en el período anterior (Gil Fortoul, Lisandro Alvarado, César Zumeta, etc.), y también la de algunos otros que empezaron a publicar sólo después de 1908 (Rómulo Gallegos, Urbaneja Achelpohl, Jesús Semprum, Vallenilla Lanz, etc.). Casi todos ellos cultivan las ciencias sociales, cuando no la literatura narrativa. Spencer sigue predominando, pero es claro que Comte, Taine y otros enemigos de la democracia cobran nuevo relieve como fuentes del pensamiento político. Los hay, desde luego, consecuentemente liberales y hasta inclinados a alguna forma de socialismo reformista, como Rómulo Gallegos, pero, en general, son hombres en quienes la formación liberal no impide que el positivismo, con su culto por el hecho, los incline hacia el reconocimiento de la autocracia como un paso necesario de la evolución política del país.

Tal es el caso, por ejemplo, de Gil Fortoul o de César Zumeta. Algunos, sin embargo, ponen especial empeño en demostrar el carácter «democrático» del «cesarismo», como Vallenilla Lanz, cuyo lenguaje, pese a la raigambre liberal y masónica, se asemeja peligrosamente al de ciertos fascistas de la época (como André, empeñado en hacer de Bolívar un positivista «*avant la lettre*»).

Puestos al servicio de Gómez, los más de los positivistas intentaron justificar ideológicamente la dictadura retrógrada e incivil, de modo directo o indirecto, a través de una vasta obra histórico-sociológica. Algo muy similar quisieron hacer en México, desde algunas décadas antes, escritores

como Francisco G. de Cosmes, Francisco Bulnes, Emilio Rabasa, Justo Sierra, etc., con respecto a la dictadura de Porfirio Díaz. No todos los escritores venezolanos influidos por el positivismo adhirieron, sin embargo, al régimen de Gómez ni todos se pusieron a su servicio. Lisandro Alvarado, sin ser nunca opositor, procuró mantener cierta distancia y optó por el aislamiento que fue para él una especie de exilio interior.

Otros tuvieron que optar por el exilio exterior, ya definitivo (Gallegos), ya temporal (Razetti, Salas), al manifestar cierta inconformidad con el régimen. Pero no cabe duda de que la mayor parte de los escritores venezolanos de formación positivista en esta época (1908-1935), a través de sus trabajos histórico-sociológicos, fueron apologistas de una dictadura que difícilmente podría haberse calificado de «ilustrada», y colaboraron desde puestos de gobierno con el régimen de la autocracia andina más estrechamente todavía que sus congéneres mexicanos con el porfiriato.

Baste recordar, entre los más ilustres a Gil Fortoul (que ocupó la Presidencia de la República), a Vallenilla Lanz, Arcaya, Zumeta, Maldonado, diputados, ministros, embajadores, etc.

El positivismo venezolano presenta algunos rasgos característicos que lo distinguen, hasta cierto punto, del de otros países iberoamericanos:

- 1) es amplio y, en general, poco dogmático; 2) tiene tendencia al eclecticismo y dentro de las diversas corrientes del positivismo europeo no suele demostrar preferencias exclusivas; 3) no muestra ningún rastro de organización sectaria ni intento alguno de erigir una iglesia o culto positivista, tal como sucede en Brasil y en Chile; 4) en un momento dado de su historia, sus representantes ocupan altos cargos de gobierno y asumen los primeros rangos políticos del país; 5) no tiene marcadas inclinaciones teóricas y son pocos los trabajos metodológicos y estrictamente filosóficos que produce; 6) su principal preocupación no es de índole religiosa (anticlericalismo) o pedagógica, sino que se centra en la explicación

histórico-sociológica de la realidad del país; 7) más que en cualquier otro país de América Latina (sin excluir al propio México) se interesa por el problema de las razas y da preferencia a los estudios etnográficos y antropológicos; 8) en su tercera etapa, sobre todo, el originario optimismo de los filósofos positivistas europeos desemboca en una interpretación pesimista de la historia y de la sociedad venezolana.

Al hacer un balance general del positivismo en Venezuela, algunos historiadores, como Mariano Picón-Salas y Luis Beltrán Guerrero, se inclinan a interpretarlo como una corriente de pensamiento liberal y progresista. Otros, en cambio, como José Ramón Luna, lo consideran sobre todo soporte ideológico de la dictadura. La verdad es que, en Venezuela, como en América Latina toda, el positivismo fue un instrumento ideológico ambivalente, que utilizó la nueva clase dirigente criolla para consolidar su poder tanto contra los restos de la clase esclavista y del feudalismo como contra las clases populares que aspiraban a una verdadera democracia igualitaria y social. Fue, pues, por un lado, progresista, en cuanto pretendía sepultar definitivamente el pasado colonial, esclavista y feudal; pero fue, por otro, conservador y aun reaccionario, en la medida en que trataba de evitar cambios sociales revolucionarios y formas políticas verdaderamente democráticas. Esta ambivalencia, que en la historia de América Latina sería fácil ejemplificar, citando al positivismo brasileño de la primera época, que contribuyó eficazmente a la abolición de la esclavitud y la instauración de la república (aunque fuera una república oligárquica), y, por otra parte, al positivismo mexicano de los «científicos», soportes de la dictadura de Porfirio Díaz, se da en realidad en cada una de las etapas del positivismo venezolano, aunque la fase progresista predomina en la segunda y la conservadora y reaccionaria en la tercera. Más aún, podría decirse que en cierta medida se da en todos y cada uno de los positivistas venezolanos, aunque en algunos predomina sin duda la cara progresista

(López Méndez, Romero García, Marcano, Gallejos, Salas, etc.) y en otros la reaccionaria (Arcaya, Vallenilla Lanz, Rivas, Andara, Zumeta, etc.). No es fácil vincular estos dos aspectos contrarios del positivismo venezolano y latinoamericano con un determinado filósofo o una determinada corriente del positivismo europeo. Quienes insisten en el «orden» y se inclinan por la conservación de ciertos aspectos de la sociedad como indispensables para el futuro «progreso», lo cual los lleva a defender a veces la autocracia, derivan con frecuencia sus ideas de Comte, Taine, Renan y Lombroso, pero no debe olvidarse que también hubo posiciones muy progresistas en fervorosos comtianos como Teixeira Mendes, que defiende en Brasil el derecho de huelga en su folleto *O Positivismo e a Questão Social*. Quienes prefieren las formas democráticas de gobierno y se inclinan por una defensa a veces radical de las libertades públicas y de los derechos individuales se remiten no pocas veces a Spencer, a Stuart Mill y a Guyau. Prueba de esto último podría ser el caso del Uruguay, donde los positivistas, demócratas y liberales fervientes, no siguieron nunca a Comte sino a Spencer. Tal es el caso de Varela que no sólo cita a Spencer en 1876, en su obra *De la legislación escolar*, sino que en 1878, traduce también los escritos de este filósofo sobre educación física. Pero, por otra parte, no se deben olvidar las tendencias racistas de Spencer ni puede dejar de atribuírsele el dudoso honor de haber sido el iniciador del darwinismo social, al cual se le reprocha —y no sin razón—

la sobrevaloración de la importancia de los factores hereditarios como elementos causales de las diversas formas de conducta humana, la justificación del imperialismo y el colonialismo (los hombres inferiores no sufren tanto esclavizados como los superiores, etc.) la glorificación de la guerra como instrumento básico de la evolución. [R. Grasa Hernández].

En Venezuela, Spencer inspira no sólo a López Méndez sino también a Gil Fortoul, a Arcaya, a Zumeta y a Vallenilla Lanz.

Así como a Comte se le ha objetado la tesis básica del hecho (el fenómeno) como única realidad y no meramente como único objeto cognoscible, lo cual llevaría a reinstaurar la metafísica (desde el momento en que constituye una afirmación sobre la realidad última de las cosas), también se le reprocharon su desprecio por la democracia y por el socialismo, su odio a la revolución, su veneración por la aristocracia del saber, sus fantasías religiosas, etc. Del mismo modo, a Spencer se le han objetado el mecanicismo y el asociacionismo ingenuos, que subyacen a toda su vasta filosofía sintética, pero también su justificación del capitalismo manchesteriano, su militante anti-socialismo, su justificación de las conquistas coloniales, etc. A Taine y a Renan se les enrostran sus concepciones aristocratizantes, su ideal del gobierno de los «sabios» (científicos), el desprecio por el pueblo, la actitud adversa a la Revolución francesa, etc.; a Haeckel, su justificación de la guerra y de la pena de muerte, etc. Pero es obvio, sobre todo si se tiene en cuenta el carácter abierto y aun ecléctico de los positivistas venezolanos, que el hecho de que algunos de ellos citen a estos autores y aun los sigan en muchas de sus teorías, no implica la aceptación de su pensamiento en bloque ni la aprobación de cada uno de sus puntos de vista.

La relación entre positivismo y gomecismo en Venezuela plantea algunos problemas históricos. Por una parte, como dice Elías Pino Iturrieta, «es evidente el nexo entre el pensamiento positivista y el mandato de Juan Vicente Gómez, en cuanto la ideología se coloca al servicio de la dictadura y procura su justificación». En efecto, el conjunto de ideas y teorías que, introducido en el país, «busca la mudanza de los sistemas de conocimiento y el cambio en los objetivos de la actividad científica, tórnase en arma política cuando pretende construir la imagen benévola de una fiera tiranía». Más aún, puede decirse que «el maridaje entre las ideas objeto de estudio y la forma política a la cual sirven incondicionalmente se estrecha en extremo, hasta el punto de llegar a integrar un solo y mismo fenómeno».

Dada la básica ambivalencia del positivismo que antes señalamos, surge la siguiente pregunta: ¿Por qué esta doctrina filosófica que en otros países de América Latina y aun en la Venezuela de otras épocas se vinculó estrechamente al liberalismo y luchó por superar antiguas formas de opresión política (caudillismo feudal, militarismo, etc.), social (esclavitud, servidumbre agraria, etc.) y cultural (censura gubernamental, represión eclesiástica, etc.), en un momento dado se puso al servicio de un régimen opresor, de una dictadura cruel, oscurantista y servilmente pro-imperialista? ¿Por qué hombres de amplia y universal cultura, dotados de sobresalientes aptitudes para la ciencia y para el pensamiento crítico, como Pedro Manuel Arcaya, José Gil Fortoul, Laureano Vallenilla Lanz, César Zumeta, pusieron su talento y su laboriosidad a disposición de un gobierno temido y aborrecido en Venezuela, despreciado y vilipendiado en el resto del mundo?

Algunos historiadores responden estas preguntas diciendo que dichos personajes aprovecharon la dictadura, lucraron con ella y gracias a ella accedieron a altos puestos de gobierno, logrando por la vía de la obsecuencia y el halago, lo que difícilmente habrían conseguido en el libre juego político dentro de un estado democrático. El positivismo no habría sido así sino el instrumento intelectual del cual se valieron para ascender política y económicamente, por el simple hecho de que era el instrumento del cual disponían y el sistema de ideas en el que habían sido formados y se movían hasta entonces sus trabajos e investigaciones. Esta es la respuesta que ofrece Pino Iturrieta, el cual publica una serie de cartas de los cuatro escritores positivistas antes nombrados donde se transparenta no sólo la adulación y la sumisión disfrazada de amistad hacia el tirano sino también el espionaje que ejercían, desde sus cargos diplomáticos, sobre los exiliados enemigos del régimen, y además una lamentosa pedigüeñería. Pero esta solución «extremista» no resulta satisfactoria ni suficiente, cuando se tiene en cuenta que el

vínculo entre positivismo y dictadura no es un hecho aislado ni se limita a la Venezuela de Gómez.

Como ya anotamos antes, en la historia de la América Latina independiente, las dictaduras sólo intentaron justificarse ideológicamente a través del tomismo y la filosofía cristiana (desde García Moreno en Ecuador hasta Ramírez, Ogonía o Videla en Argentina) o a través del positivismo. Es, por tanto, difícil admitir que el vínculo de éste con el gomecismo haya sido puramente accidental y externo. No se puede negar que los personajes antes mencionados y otros varios escritores de tendencia positivista lucraron con la dictadura y se valieron de la necesidad que ésta tenía (pese al desprecio de Gómez por los intelectuales) de hombres cultos y aptos para asumir puestos ministeriales o diplomáticos. Pero es indudable que entre positivismo y gomecismo hay un vínculo más profundo, que deriva de la misma naturaleza de aquella filosofía y de este régimen político.

De los positivistas de la época de Gómez, algunos, que ya han publicado obras antes de 1909 y aun en tiempos de Guzmán Blanco, son médicos y se interesan fundamentalmente por los problemas de la biología (Villavicencio, Razetti, Delgado Palacios, etc.); otros son juristas, algunos de los cuales se han dado a conocer antes por sus publicaciones (Gil Fortoul, Zumeta, etc.), y se preocupan, sobre todo, por la historia y la sociología de Venezuela. Los primeros, aunque por lo general no se enfrentan con la dictadura, tampoco colaboran intelectualmente con ella. Los segundos, en cambio, salvo pocas excepciones (Salas, Gallegos), se constituyen, como hemos dicho, en apologistas y justificadores del régimen y hasta procuran proveerlo de una ideología, que el rústico primitivismo del Jefe y de sus allegados militares no podían brindarle. Formados en el ámbito positivista y evolucionista de la Universidad Central, durante la época guzmancista, esos juristas, historiadores y sociólogos no tienen otras perspectivas filosóficas ni logran visualizar, en sus investigaciones, posibilidades metodológicas diferentes (que

ya por entonces se presentaban en Europa). Puestos a reflexionar sobre la evolución histórica y la estructura social de su país, lo hacen ateniéndose a los «fenómenos». Ven en los «hechos» la única realidad. Más aún, los consideran, en última instancia, como autojustificados y hasta los hacen objeto de cierta adoración fetichista. Son incapaces de insertarlos (pese al proclamado organicismo spenceriano) en un todo dinámico y de supeditarlos al devenir. Desconocen tanto la utopía como la dialéctica; tanto el deber ser como la contradicción. Pero los «hechos» que los documentos históricos y la observación inmediata les proporcionan son bastante desalentadores y arrojan un saldo sin duda deprimente. Una larga serie de guerras crueles e inhumanas, que van desde las primeras expediciones de españoles y alemanes contra los indefensos aborígenes hasta la Guerra Federal, se alternan con intervalos de paz sepulcral, fundada en la miseria y la ignorancia del pueblo, en la prepotencia y la soberbia de los aristócratas. Todo ello genera un país despoblado y desolado, con gente pobre y analfabeta, arrastrada por la ambición de los caudillos locales, sin industria, sin caminos, sin letras, sin salud.

No resulta difícil para los positivistas, obligados a aceptar estos hechos, aceptar también como hecho político supremo la aparición del caudillo único victorioso, que pone fin a todos los caudillajes regionales y locales, del hombre violento llamado a acabar con la violencia, del guerrero que por detentar la palma de la ferocidad logra al fin imponer la paz, del analfabeto que encarna el orden y el progreso, del retrógrado que fomenta la evolución, del ignorante que puede fundar un estado «científico» e industrial. La negatividad del pasado, tácticamente considerada, se cancela con la positividad de un hecho contundente y brutal: el gendarme necesario.

Imaginar que el pueblo pueda cobrar conciencia de sus derechos y asumir sin más el papel de «soberano» que los antiguos liberales metafísicos le asignaban, implica a los ojos de estos positivistas una actitud eminentemente anticientífica. La historia

y la sociología enseñan, según ellos, que sólo «un hombre fuerte y bueno», puede curar los innumerables males del país, asegurando la paz y fomentando el trabajo, como únicos fundamentos posibles del orden y del progreso. Si Comte había abominado de los revolucionarios de 1789, viendo en ellos elementos puramente deletéreos, ¿cómo no condenar en Venezuela a los federales levantiscos, a los ilusos secuaces de una democracia etérea, a los forjadores de constituciones librescas y reñidas con la realidad nacional? Si el propio maestro, que pretendía instaurar la «sociocracia», había llegado a reivindicar a la Iglesia católica y al *Ancien Régime*, en sus nostálgicas evocaciones de un orden sólido y unánime, ¿cómo no admitir y defender contra todos sus enemigos al dictador que en Venezuela había puesto fin al caudillaje predatorio, acabado con los partidos logreros e intrigantes, atajado el advenimiento de la subversión igualitaria y socialista, sustituido el gárrulo rumor del parlamento por el eficaz laconismo de la orden castrense? Por otra parte, ¿no enseña la ciencia biológica y social que el más apto sobrevive y se impone siempre? Si Gómez se había impuesto a todos los caudillos, a todos los políticos, a todos los jefes rivales (sin excluir a su compadre Castro), no podía dudarse que era el más apto para mandar y gobernar el país. Debía ser reconocido y acatado como sobreviviente único del *struggle for life* entre los innumerables aspirantes al poder supremo.

Había, sin duda, en aquellos intelectuales positivistas del gomecismo una visión desilusionada del pueblo y una confianza acrítica y pseudocientífica en el gobierno (el hecho es el hecho). Había una insólita capacidad para justificar el presente a partir de los males del pasado, para aislar los hechos y prescindir de la totalidad, para exaltar el orden (aunque fuera castrense o carcelario) como condición única del progreso (aunque éste se limitara a la construcción de algunas carreteras y al pago de una deuda externa que tal vez hubiera sido mejor ignorar). Sus maestros (Ernst entre ellos) habían exaltado el despotismo ilustrado de Guzmán Blanco; ellos exalta-

ban con más fervor aún el despotismo bárbaro de Gómez: en ambos casos el positivismo saca a relucir su condición de filosofía contra-revolucionaria y anti-democrática, sólo que allá lo hace con cierto decoro (puesto que puede aducir progresos reales en la gestión de Guzmán, «ilustre americano») y aquí sin pudor alguno (porque la dictadura del «bisonte» retrotraía a Venezuela, en algunos aspectos, a la época colonial).

En la medida en que la dictadura de Pérez Jiménez reinstaura, en condiciones históricas un tanto diferentes, el régimen de Gómez, podría decirse que el positivismo resurge anacrónicamente como mentalidad y hasta como ideología. Entre los plumíferos del nuevo espadón, figura precisamente el hijo de Vallenilla Lanz que, con menos cultura y talento que su padre, intenta también justificar, a partir de presupuestos más o menos positivistas, el gobierno de Pérez Jiménez y su «Nuevo ideal nacional». Se trata de un positivismo difuso, sin nivel filosófico, que sigue apoyándose en hechos aislados y cada vez más carentes de verdadero significado social, atenido a viejas recetas que no le permiten llegar jamás al fondo de ningún problema, construyendo autopistas y fomentando la inmigración (en especial de ex fascistas italianos), atacando a los partidos políticos y cuidando la balanza comercial, admirando el orden y el progreso de los Estados Unidos y menospreciando a los ideólogos y a los utopistas.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que varios intelectuales positivistas que estuvieron al servicio del gomecismo, sobrevivieron largos años a la muerte del dictador (Zumeta, Gil Fortoul, Arcaya, etc.), aunque en este período de sus vidas poco o nada añadieron a su obra anterior. Entre los opositores a la dictadura, Gallegos siguió escribiendo y murió en 1969. Algunos de los escritores más reconocidos de la Venezuela actual, como Arturo Úslar Pietri y Luis Beltrán Prieto Figueroa, tuvieron también en su lejana juventud, una formación impregnada de ideas positivistas. El primero derivó en lo político a un liberalismo conservador; el segundo a un

socialismo democrático, no exento de influencias marxistas.

Conviene enumerar, antes de entrar a la exposición de las ideas de cada pensador, los temas, problemas y conceptos más importantes y frecuentes, al mismo tiempo que precisamos su alcance y significado.

1. Cientificismo

El positivismo puede caracterizarse, ante todo, como una voluntad de atenerse a lo dado, al hecho, que es lo positivo. De ahí, según García Morente, su oposición a la filosofía constructiva y sistemática (que caracteriza particularmente al idealismo alemán) y su concepción de la filosofía como esquema general de los resultados de la ciencia. Excluye toda metafísica y reduce el quehacer filosófico a: 1) elaborar una metodología de las ciencias, 2) sintetizar, o mejor dicho, resumir los resultados más generales de las mismas. La elaboración de una metodología puede desembocar, sin embargo, en la creación de una nueva epistemología y una nueva filosofía de la ciencia. La síntesis de las conclusiones generales de las diferentes ciencias puede originar, a su vez, una nueva metafísica «inductiva». Esto sucede con Ingenieros en Argentina y con Villavicencio y Razetti en Venezuela. Este último ilustra mejor que nadie en su país la actitud «cientificista», ya que no sólo atribuye a la ciencia el poder de decir la última palabra sobre la realidad sino que también cree que ella lo hace en cuanto ciencia (y no en cuanto metafísica). El cientificismo se manifiesta en Venezuela a través de la actitud reduccionista, que ve en las ciencias sociales una simple prolongación de las ciencias naturales (y, en especial, de la biología). Lisandro Alvarado parece un buen ejemplo de ello.

2. Naturalismo

El positivismo es naturalista en dos sentidos diferentes: 1) reduce, de acuerdo con la filosofía de la Ilustración, lo sobrenatural a lo natural, 2) reduce lo social y lo cultural a lo natural y lo biológico. El naturalismo está presente en el pensamiento de Razetti,

de Alvarado, de Briceño Vásquez, de Elías Toro, de López Méndez, de Delgado Palacios, etc. Implícito lo hallamos en Ernst y aun en Villavicencio que concluye en un monismo espiritualista. Con frecuencia incurren ellos en la falacia naturalista, que consiste en la injustificada inferencia del «ser» (sociedad).

3. Determinismo

Es la doctrina que considera todos los hechos que se producen en la naturaleza y en la historia como sujetos a leyes causales. Se trata de una hipótesis metafísica, que el positivismo adopta sin mayor discusión, basándose en el carácter universal y necesario de las leyes físicas que rigen el universo. Comte es rigurosamente determinista, y también Spencer. Entre los positivistas venezolanos no son pocos los que tienden a atenuar el determinismo en el plano histórico-sociológico. Tal es el caso de Gil Fortoul y de Vallenilla Lanz, por ejemplo. En las explicaciones de la historia y de la sociedad venezolana suele utilizarse un doble tipo de determinismo: 1) el *geográfico*, que hace depender los hechos humanos del clima y del medio ambiente natural, y que encontramos, por ejemplo, en Alvarado y Zumeta; 2) el *biológico*, que los considera derivados de la raza y de la herencia genética, y podemos hallar en Andara y Rivas y, hasta cierto punto, en Gallegos. Es importante hacer notar que la mayor parte de los positivistas venezolanos (a diferencia de lo que sucede en otros países de América Latina) se muestran adversos a una explicación racista de la sociedad y la historia (Salas, Gil Fortoul, Zumeta, Vallenilla Lanz), aunque a algunos (Vallenilla Lanz) se les pueden rastrear tácitos presupuestos racistas.

4. Evolucionismo

La idea de que toda realidad natural y social está sujeta a un cambio continuo que se da en una dirección determinada surge con Spencer. Éste define la evolución como «la integración de la materia y la disipación concomitante del movimiento por la cual la materia pasa de un estado de homogeneidad

indeterminada e incoherente a un estado de heterogeneidad determinada y coherente». Tal definición constituyó el punto de partida de un vasto sistema de filosofía sintética que va desde el caos originario hasta las más complejas manifestaciones del pensamiento humano, y éste recibió un poderoso estímulo cuando Darwin formuló su teoría científica sobre el origen de las especies, que revolucionó toda la biología. En Venezuela el evolucionismo de Spencer no dejó de afectar a ninguno de los pensadores positivistas. Está particularmente presente ya en Villavicencio (que introduce primero a Comte) y luego en López Méndez, en Gil Fortoul, en Lisandro Alvarado, en Vallenilla Lanz, en Arcaya, en Salas, en Gallegos. Darwin tiene además fervientes admiradores en Razetti, Delgado Palacios, Elías Toro, Briceño Vásquez, etc. Ninguna idea parece más frecuentemente utilizada que la de evolución en los trabajos histórico-sociológicos. Ninguna teoría subyace con más asiduidad que el evolucionismo a las explicaciones de tipo político, social o económico.

5. Monismo

La teoría de la evolución biológica, generalizada y elevada al nivel de doctrina metafísica (es decir, de conjunto de proposiciones acerca de la realidad última y total), desemboca con Haeckel en un monismo materialista o hilozoísta. En Venezuela, este monismo es defendido por Razetti e imaginado como religión popular por un personaje de Rómulo Gallegos. La materia es la única realidad que, sujeta a las leyes de la evolución, origina todas las formas de la naturaleza orgánica e inorgánica y todas las manifestaciones de la fuerza y de la inteligencia. Pero el positivismo origina asimismo otra especie de monismo que, por oposición al anterior, podría denominarse espiritualista. Esto no niega la materia ni deja de admitir las leyes mecánicas a las cuales se encuentra sujeta, pero las incluye como partes en un Todo más amplio, regido por una superior teleología. Rafael Villavicencio, el primer positivista venezolano, desemboca en un monismo de este tipo, del

cual podrían escucharse tal vez ecos en narradores como Urbaneja Achelpohl y el mismo Gallegos.

6. Positivismo histórico

La historiografía positivista reacciona contra la dialéctica y el constructivismo histórico del idealismo hegeliano. En Venezuela los positivistas que se dedican a la historia nacional (que no son pocos) rechazan, en primer término, los restos de la explicación providencialista, corriente entre los historiadores católicos que se atienen a San Agustín y a Bossuet. Pero, no contentos con descartar la teología, se abocan con especial empeño a combatir la «metafísica», que encuentra en el libre albedrío la explicación de los hechos y movimientos históricos y suele buscar la clave de los acontecimientos en la personalidad del héroe. Pretenden atenerse, por su parte, a la herencia, la raza, el clima, el medio geográfico, y, a veces, también a las estructuras socioeconómicas. Alvarado, Gil Fortoul, Vallenilla Lanz, Arcaya, Andara, Rivas y otros representan bien esta actitud metodológica que implica, sin duda, una filosofía determinista y naturalista de la historia. M. Briceño-Iragorry escribe:

Con los estudios de Lisandro Alvarado viró hacia otra posición la inteligencia de la Historia. La escuela positivista, explicada por Ernst y Villavicencio en la Universidad de Caracas, había abierto nuevos rumbos al pensamiento científico, y las doctrinas de Lamarck (discutidas desde los primeros años del siglo XIX en la propia Universidad), las de Darwin, Herder, Buckle, Spencer, Taine, Renan, Rossi y Lebon empezaron a florear en el criterio aplicado a la investigación de nuestro proceso histórico. Al rescoldo de estas luces se forjó la obra de Gil Fortoul, Pedro Manuel Arcaya, Ángel César Rivas y Laureano Vallenilla Lanz, principales entre quienes estudiaron con criterio moderno nuestra historia de pueblo. Unos y otros proyectan sobre el análisis del pasado la noción en moda, que veía la Historia, más que como disciplina literaria y filosófica, como

capítulo de las ciencias físicas y naturales. Al amparo del determinismo y del psicociologismo se abrieron caminos que en forma indirecta provocaron una revisión realista de los hechos antiguos: el carácter orgánico de lo histórico se impuso sobre la vieja noción de una mera indagativa y de una entusiasta exposición de circunstancias. Más que al relato se atendió al contenido positivo de los hechos. El eslabón que une el presente con el pasado pidió mayor amplitud de búsqueda y aún para la propia interpretación de la «edad heroica» se buscó el nexo causal que explicase los movimientos sociales.

7. Civilización y barbarie

La antítesis entre civilización y barbarie aparece desarrollada ya entre los precursores del positivismo en América Latina (Sarmiento). Es una versión latinoamericana de la antítesis que Spencer establece entre sociedad militar y sociedad industrial. En Venezuela es utilizada por la mayoría de los historiadores y sociólogos positivistas. Pero en algunos autores, como Salas y Gallegos, no sólo se plantea explícita y reiteradamente sino también con su prístino sabor sarmientino.

8. Anticlericalismo

La lucha contra la influencia del clero católico en la sociedad fue llevada a cabo en América Latina con mayor intensidad que en Europa, por la sencilla razón de que la influencia de aquél en la vida cotidiana, en la política, en la educación y en la cultura era aún mayor que en el Viejo Continente. Casi todos los positivistas venezolanos se manifestaron contra la ingerencia del clero en los problemas del país, pero no con la misma insistencia y agresividad. Algunos, como Briceño Vásquez, López Méndez o Romero García, fueron manifestamente polémicos. Otros, como Lisandro Alvarado o Gil Fortoul, se ocuparon menos del tema, aunque no dejaron de expresar juicios negativos acerca del papel del clero católico en la vida y la cultura del país. El mismo Villavi-

cencio, tan proclive a la especulación teosófica en sus últimos años, no dejó de lanzar algunos dardos contra los teólogos de la Iglesia oficial. Pero otros positivistas, como Maldonado, Arcaya y Vallenilla Lanz, reivindicaron con espíritu comteano el papel del clero y de la Iglesia católica en la sociedad venezolana, poniendo de relieve su función moralizante y contribución a la estabilidad y el orden. En Rómulo Gallegos puede decirse que la mayoría de los clérigos son presentados como personajes negativos, pero no faltan entre ellos algunas figuras nobles y progresistas. Narradores que no son propiamente positivistas, como A. García Maldonado, en su novela *Uno de los de Venancio*, continúan la tendencia anticlerical del positivismo, al presentarnos nada halagüeños retratos de curas y frailes.

9. Educación

«Hacer del cerebro humano el fiel reflejo del mundo exterior es la ambición suprema de la ciencia positiva, pero para regular lo de dentro por lo de fuera», dice Arnaud. A este proceso se lo denomina «educación». La perentoria necesidad de la educación popular fue una de las tesis características de los precursores del positivismo en América Latina (Sarmiento, etc.). Al problema dedicaron preferente atención positivistas como Gabino Barreda en México, Enrique José Varona en Cuba, Javier Prado en Perú, Alfredo Ferreira en Argentina. En Venezuela no hubo, como en Río de la Plata (Varela, Mercante, etc.), una escuela pedagógica basada en el positivismo ni se llegó a intentar, como en Argentina y Uruguay, una ciencia de educación a partir de las ideas de Comte y de Spencer. Pero el problema de la educación popular preocupó a López Méndez, a Romero García, a Maldonado y, especialmente, a Rómulo Gallegos. Muchos positivistas latinoamericanos se ocuparon también de la enseñanza superior y de los problemas de la universidad (Justo Sierra, Manuel Vicente Villarán, Ignacio P. Bustillo, etc.). Entre los venezolanos trataron de ello Ernst, Razetti, Samuel Darío Maldonado, etc.

10. Tecnificación

La necesidad de aplicar la ciencia a la producción, es decir, de tecnificar el trabajo y, sobre todo, de introducir en la agricultura nuevos métodos fundados en los avances de la química, la mecánica y la biología, se hace sentir ya entre los positivistas venezolanos del siglo XIX, como Vicente Marcano y Romero García, pero, sin duda, también en muchos de los del siglo XX, como Salas, Urbaneja Achelpohl, Gallegos, etc.

11. Inmigración

Una de las causas del atraso del país, junto al analfabetismo y la ignorancia, es la escasa densidad demográfica y el aislamiento en que se encuentran las poblaciones, según los sociólogos positivistas venezolanos (Alvarado, Gil Fortoul, Vallenilla Lanz, etc.). La solución a tal problema la encuentran todos en una decidida política inmigratoria. Pero la inmigración, que debe ser preferentemente europea, no debe tener como único objetivo poblar el desierto y traer al país gentes con conocimientos científicos y prácticos sino también, aunque ello no siempre se admita abiertamente, mejorar la raza y blanquear la población autóctona. Las apreciaciones racistas que subyacen a la política inmigratoria no implican, sin embargo, propósitos discriminatorios, y esto se hace claro, por ejemplo, en la obra de Rómulo Gallegos.

12. Antiimperialismo

Los pensadores latinoamericanos influidos por la filosofía de la Ilustración atacaron duramente el colo-

nialismo y el imperialismo hispano. Este anti-hispanismo, que perduró parcialmente en la generación romántica, no fue desechado por los positivistas, en la medida en que se prolongaban los efectos de la colonización y seguía vigente la cultura impuesta por los conquistadores. El anti-hispanismo ocasionó la búsqueda de nuevos modelos políticos y culturales. Primero fueron Francia e Inglaterra; después, sobre todo, los Estados Unidos de Norteamérica. Pero la política de esta potencia en América Latina creó luego, entre los pensadores positivistas, una clara conciencia del peligro que ella representaba para el porvenir independiente de las repúblicas del sur. La guerra hispano-norteamericana, la ocupación de Cuba y Puerto Rico, la creciente injerencia económica, política y aun militar, el apoyo generalizado a los regímenes autóctonos más retrógrados, etc., conformaron en la clase media latinoamericana y en los escritores positivistas que de ella habían salido un sentimiento anti-yanqui que se prolongó más allá de la vigencia del positivismo y que supo ser aprovechado no sólo por los fascistas (en las décadas del 30 y del 40) sino también por los stalinistas (en las décadas del 50 y del 60).

Positivista era, sin duda, Martí; positivistas también Hostos, Lagarrigue, Ingenieros, Villarán, etc. En Venezuela sobresalió por su combativo anti-imperialismo César Zumeta (más tarde acallado por la colaboración con el gobierno de Gómez), pero tampoco faltó algún encendido apologista de los Estados Unidos, como Jesús Semprum.

«Cielo abierto»*

Manuel Granell

Nació en Oviedo el 18 de junio de 1906. Recibió su licenciatura en Derecho en la capital del Principado de Asturias, y posteriormente se licencia en Filosofía por la Universidad Central de Madrid (junio de 1936). Un mes después comienza la Guerra Civil. No obstante, obtiene un puesto como profesor de Filosofía en el Instituto de Elche (Alicante). En enero de 1939 va a Francia, pero pronto regresa a España para ayudar a sus padres. Llegó a Venezuela en enero de 1950, contratado como profesor en la Universidad Central de Venezuela, para formar parte de la naciente Facultad de Filosofía y Letras, donde alcanza la categoría de Profesor Titular. Nacionalizado venezolano en 1959, obtiene su doctorado en Filosofía en 1964 con su tesis: *La vecindad humana, fundamentación de la etbología*. Este trabajo fue publicado en España en 1969 y recibió el Premio de Investigación de la UCV en 1970. Fue cofundador de la Sociedad Venezolana de Filosofía y director del Instituto de Filosofía. Falleció en Caracas, el 13 de noviembre de 1993. Entre sus obras figuran: *Cartas filosóficas a una mujer* (1946), *Lógica* (1949), *Estética de Azorín* (1949), *El humanismo como responsabilidad* (1959), *Ortega y su filosofía* (1960), *Del pensar venezolano* (1967), *El hombre, un falsificador* (1968), *Etbología y existencia (Fundamentaciones ontológicas)* (1977).**

* Manuel Granell, «Cielo abierto», en *Del pensar venezolano*, Caracas, coedición Unesco-Iesalc, Cátedra Unesco de Filosofía, 2000, pp. 45-57

** Hemos tomado parcialmente la información contenida en: <http://www.filosofia.as/granell.htm>

Presentación

Del pensar venezolano, puede a simple vista, parecer al lector una dispersa recopilación de escritos no ordenados cronológicamente. Pero, el propio Manuel Granell nos explica el criterio de esta compilación, y precisamente, en sus palabras está la razón por la que elegimos esta obra, donde se condensa su formación filosófica con su afán de comprender la cultura venezolana.

En estas páginas «advertí... ciertas insistencias que las estructuran, aparte de su constante unidad de visión... se ordenan espontáneamente bajo tres rúbricas...: la venezolanidad, el pensamiento de algunos escritores criollos, las bases óptimas para una reforma a fondo de la educación nacional... Y todo ello... orientado por idéntica posición filosófica» (p. 17).

La posición filosófica que cohesiona los temas es de neta inspiración orteguiana, como lo explica Ricardo Aspúrua en el prólogo. En efecto, el ser ya no es intemporal y estático como lo era para los griegos. Granell piensa el ser haciéndose en su temporalidad. Por eso, el hombre es esencialmente histórico. Es un ser que se hace a sí mismo y que, por lo tanto, es responsable de su quehacer y de lo que él mismo va a resultar ser. El hombre se inventa a sí mismo.

Esta concepción del ser humano encuentra especial aplicación, según este pensador, en el contexto americano y en particular en el venezolano. En efecto, el hombre colonial, antepasado directo del habitante actual de todas las regiones de América, es un ser disminuido, que se encuentra en el camino de su «llegar a ser». Por ello, Granell se interesa en el análisis de la posibilidad ontológica del hombre de la colonia, en su ensayo, titulado: «Charla con el último criollo», contenido en este libro. Allí considera que la venezolanidad es el resultado de un paciente hacerse históricamente en la corriente del tiempo. La nación es, según él, el «simple resultado de la humana libertad». El espíritu venezolano, cuajado de «vocación de ser» busca realizar una «Venezuela potenciada desde sí misma». El enemigo a derrotar

no es otro que el viejo criollismo, condenado a ser «en contra» de lo colonial hispánico.

La colonia es, para Granell, una categoría histórica (bajo el punto de vista de la nueva ciencia que propone: la ethología). Y los fenómenos colectivos que subyacen a esta categoría afectan profunda y vitalmente al hombre. Vivir en una colonia es una manera dramática del «estar allí». El mundo se pone en conflicto con el hombre que se esfuerza por colonizarlo, o sea, habitarlo y cultivarlo. El mundo tiene que ser humanizado para que resulte una morada a la hechura del hombre. El hombre colonial enfrenta un doble drama: su lucha contra la naturaleza y la «pérdida de su mundo». Este drama ontológico, vivido en plena modernidad, de los colonos americanos en general, y venezolanos en particular, estaba signado por tres hechos: en primer lugar la «ruptura histórica». Granell aclara: «yo diría que la sociedad europea... arrastra consigo un enorme trasfondo “comunitario” de su herencia medieval, mientras que la sociedad americana prodúcese, en principio, en estado puro, justo porque la Edad Media le es por completo ajena» (p. 84).

En segundo lugar, «un desorbitado futurismo racionalista», que tiende a la utopía. Y, en tercer lugar, como resultado de los dos hechos anteriores, un fenómeno que denomina «autoconciencia». Una autoconciencia anclada en un pasado tan reciente que su peculiar característica es el ir más allá de «un mirar y ver en la presencia de sí», el «escudriñarse por la promesa de destino... del advenir esperado, deseado». Este modo de ser haciéndose del hombre colonial determinará con el paso del tiempo aquello que define la venezolanidad.

En su afán por hacer explícito su interés por las formas de autocomprensión de la venezolanidad, Granell se acerca a la obra de varios ensayistas. En esa dirección, *Del pensar venezolano* incluye, entre otros, escritos sobre cinco pensadores venezolanos que se han convertido en referencia obligada: Mario Briceño-Iragorry, Rufino Blanco Fombona,

Mariano Picón-Salas, Arturo Úslar Pietri y Ernesto Mayz Vallenilla.

Briceno-Iragorri es interpretado a través de su conocido ensayo «Mensaje sin destino». Granell hace énfasis en la sistemática y persistente idea de la «crisis de pueblo» desarrollada por el pensador trujillano más allá de su visión económica o política, al remontarse a las bases históricas que se hallan en la tradición, sin que ello signifique dejar de lado la importancia del futuro. Antes bien, dice Granell, es el futuro («el destino») el que anima las reflexiones de Briceno-Iragorri sobre la discontinuidad histórica que ha existido en Venezuela y sobre la necesidad de rescatar críticamente la tradición.

A Rufino Blanco Fombona le dedica tres ensayos. La respuesta de Blanco Fombona a «la pregunta angustiada por la vida y el secreto último del convivir», así como la posibilidad de la integración de un escritor venezolano en España, son los temas que Granell desarrolla aclarando que, aún siendo novelista, se puede encontrar una preocupación filosófica en sus obras. Resume la posición del autor diciendo que «junto al sistema de los fines y valores... está el sistema instrumental de los medios». Pero, si bien ambos sistemas se necesitan, la vida, «madrasta del hombre», privilegia a quien «goce de los medios».

De Mariano Picón-Salas, resalta su humanismo radical, que es, dice Granell, «la fórmula exacta de su ideología», pues su pensar estaba orientado hacia el saber práctico, hacia una «cierta frónesis» mesurada, equilibrada, que conduce al hacer adecuado a la circunstancia. Además, concebía la nacionalidad como un proyecto, un «auto hacerse ontológico» del pueblo venezolano, en un contexto más amplio que el de la nación.

Arturo Úslar Pietri, el siguiente venezolano en la pluma de Granell, es interpretado a través de su célebre ensayo «De una a otra Venezuela», obra, de carácter y estilo profético, que muestra preocupación por el presente y el porvenir de una nación que ha cifrado su proyecto de bienestar en la industria petrolera. El día en que la explotación del petróleo decaiga o desaparezca, Venezuela se verá sumida en una de las más pavorosas catástrofes económicas y sociales de su historia, dice Granell, siguiendo a Úslar Pietri. Los temas de este libro: «petróleo, población, educación y política» están orientados, nos dice, por el amor hacia una Venezuela auténtica.

Ernesto Mayz Vallenilla dedicó su tesis doctoral a *El problema de la Nada en Kant*. Granell le dedica un capítulo a comentarla y, al final, expresa su posición: «Para mí no existen ni el Ser ni la Nada». En efecto, Ser y Nada son «supra-categorías» o «categorías cardinales» que, a través de la historia, han ido conformando la propia «estructura categorial» del hombre. Esta idea es decisiva en el pensamiento de Granell, y el ensayo muestra la importancia del quehacer del filósofo venezolano en general. Además sirve para hacer una interpretación del «fondo filosófico» del resto del libro, como también advierte Ricardo Aspúrua en su prólogo.

Por último, la tercera parte del libro de Granell se ocupa de una serie de «reflexiones para una reforma educacional», así como del problema de la transmisión del saber.

Las páginas que siguen son parte del artículo titulado «Cielo abierto», una antología de la literatura venezolana de su época, escrita por Granell, por sugerencia de Picón-Salas, para una revista española.

CIELO ABIERTO

En 1955, cierta revista española pidió a Mariano Picón-Salas una pequeña antología de la literatura venezolana actual. Sin duda deseaba poseer una visión jerárquica de primera mano y con perspectiva autóctona. Como esa muestra del venezolano sentir sería publicada en la península, Picón-Salas estimó conveniente que un español la presentara. Me habló del proyecto y quedé en redactar unas cuartillas al caso. Como se añadirían, al parecer, notas biográfico-críticas de cada autor, mi misión cobraba carácter general. Pude haberla cumplido limitándome a un asedio al perfil colectivo de ella. No obstante, juzgué que tanto mi condición de español como la especialísima índole del encargo —leal intermediario— aconsejaban otro enfoque. Sería un español hablando a España sobre algo muy peculiar —a un tiempo propio y extraño—. Recordaba de sobra la actitud de conciencia en mi generación —¡para qué mentar otras!— y tenía fresca mi propia experiencia en el encuentro. Por esos días, además, circulaba en la prensa cierta imagen modeladora del ansiado tipo de relación entre España y sus viejas provincias americanas. Venía a sustituir la idea de *Meridiano Cultural* —violentemente repudiada— por otra más generosa y viable. La expresión acuñada era *Plaza Mayor*; el significado implícito, *concejo abierto*; su autor, un compañero de estudios, Julián Marías. Ciertamente, supera en mucho la vieja fórmula impresa en *La Gaceta Literaria*, antes de la República. Predica igualdad para la convivencia y diálogo. En mi sentir, sin embargo, adolece de cierto resabio metropolitano. Aflora éste en la expresión misma —muy castellana—; por sí esto fuera poco, parece imponer, dada la referencia espacial, un ámbito muy situado, excesivamente sujeto al *bic et nunc*; o sea, cierto, privilegiado cruce de caminos. El ansiado contacto y mutuo conocimiento no puede prosperar desde tal supuesto. La empresa —loable en sí— quedaba condenada al fracaso. La igualdad de base debería ser efectiva en todo y sustentada sin equívocos por el vigor de cada personalidad nacio-

nal. Para ello era preciso tajar sin piedad cualquier asomo de privilegio, por inconsciente que fuere. Sólo entonces fluiría libre y cabal el diálogo y se garantizaba, en lo posible, un mínimo de comprensión, una esperanza de convivencia. Por otra parte, parece justo, incluso necesario, precisar el incesante modo de relación temporal. En vez de *nunc*, del *ahora* propio a todo concejo convocado, reductor del contacto al frágil roce de los congresos internacionales, el libérrimo vaivén de la vida misma, que es convocatoria permanente, en toda ocasión y trance. En suma, espacio pleno y sin puertas, tiempo total y sin horario. Aún más: ¿no era un encuentro de espíritus lo pretendido? Pues el vehículo al caso debiera ser tan sutil como el espíritu mismo. De ahí la imagen propuesta: *Cielo abierto*.

No he sabido más de dicho proyecto. Nadie ignora que los más limpios propósitos suelen naufragar en oleaje de dificultades. Algo me dijo al respecto Picón-Salas, mas no sabría afirmarlo con seguridad. En todo caso, creo que mi nota se conserva inédita. Al hallarla ahora entre mis papeles, al redimirla de su letargo hibernal, no sólo la adecento en su aspecto —respetando su fondo—: la pongo en el lugar que en justicia le corresponde. Nació de cara a la literatura venezolana y con ella debe proseguir. Así será más efectiva ante España —por el bien de ella misma y de un más alto espíritu que el de nacionalidad—. (1966)

«Cielo abierto»

Esbozo unas líneas sobre el proyecto de esta revista —realizado ya en el mismo número donde aparecen—. Unas líneas cordiales sobre este laudable interés de un grupo de españoles por las letras venezolanas. Llevan consigo —llevan a España— el sentir de un español arribado a estas costas lejanas. Un sentir que, siendo español por fuerza, lo es desde otra vertiente, desde esta otra orilla del ancho mar. Aunque no tuviere otro mérito, ningún peninsular podría quitarle el de su perspectiva.

No será inútil comenzar recordando algo bastante delicado, que a muchos se les antojará incluso impertinente. Las naciones americanas de habla castellana son, en cuerpo y espíritu, realidad madura. No sólo alientan ahí, entre el cortejo de Estados, por simple acto de presencia, sino que se afirman en el saber de sí mismas, aportando sus riquezas espirituales con peculiares perfiles. Figuran en el coro internacional sintiéndose impares, únicas, originales. Por lo mismo, ponen fronteras entre sí, y sobre todo proclaman su diferencia con nosotros. Y con razón. Quizá en su origen fueran, dichas peculiaridades nacionales, más deseadas que sentidas. Pero disponían de complejo material diferenciador —tanto en telúrico impacto como en palpito humano—, y así pronto lo alzaron a síntesis colectiva. Podrá objetarse, del lado peninsular, que también gozan peculiaridades acusadísimas nuestras regiones naturales —algunas con lengua propia y voluntad separatista—. Queda en pie un hecho decisivo: aquí, en América, el sentimiento particularista ha sido potenciado por la efectiva liberación. Justo por ello, durante largos años fueron desplegando en logros sus apetencias diferenciales. Hoy día las sienten ya en algo más radical que la carne, pues constituyen cimentados basamentos en actos de libre historia. No es preciso penetrar demasiado en sus almas para darse de bruces con esta entrañable fe, firme como una roca: *ya somos diferentes*. Para España, desde luego, siempre le será doloroso, por fuerza ha de resentirlo cual una amputación. Pero es hecho incontrovertible, y la reacción más sensata ante los hechos consiste en reconocerlos sin tapujos ni paliativos. Ante sus mascarones de proa no valen gestos ni zalemas, sólo cuenta el advertir su avance y soslayarlos.

Precisamente —y así me complace subrayarlo— lo nuevo y valioso en la actitud actual consiste en el decidido reconocimiento de algo más vivo y firme que las facticidades políticas, que las estructuras de gobierno independiente. No son Estados, sino pueblos, modos espirituales de ser, los ahora reco-

nocidos como substantes. Pues no se trata —me parece— de presentar y enjuiciar diversos grupos de escritores marcados por la simple distancia, ciertas literaturas con peculiaridades afines a las regionales. Y creo que tampoco se pretende exhibir algo original y periférico cuya existencia se conoce bien y bien se explica a los lectores. Muy al contrario, en el intento luce ante todo el deseo de enterarse, de comprender de veras, para posible frecuentación. Más que afirmar, se pregunta. Y con todo preguntar ábrese el diálogo fecundo. Esta sencilla, humilde actitud, vale por sí misma mucho más que cualquier retórica huera de política fraternal.

En Venezuela —como en toda Hispanoamérica— existe una recia literatura nacional. Subrayemos como se debe este adjetivo. Aunque joven en años, únese a la valía literaria el reiterado carácter nacionalista. No es cuestión de política. Sus escritores encaran con verdadero coraje —casi parece secreta consigna— la tierra donde están, los problemas auténticamente suyos, las esperanzas que en sus almas se despiertan por sí solas. Desdeñan el repetir de ajenas melodías, se cierran —en veces, demasiado— antes las cosas propias y sólo dejan fluir sonos insobornables. Cuanto escriben, es *suyo*. Saben que un prosista de peso aparece, como el buen poeta, irreplicable en su ver y decir. Justo por ello, han logrado obras excelentes. No voy a citar nombre alguno. Las precisiones y detalles empañarían el pulcro alejamiento a que aspiran mis palabras. Cuanto importa al caso redúcese a la enfática afirmación de plena existencia. Hay en la literatura venezolana actual viejos maestros y jóvenes maestrías. Son de auténtico valer porque supieron forjarse desde la propia idiosincrasia. Por eso triunfaron. Y en buen número. De tener en cuenta la escasa población de la República —sólo desde hace breves años en vertiginoso crecimiento—, la nómina de los escritores venezolanos debe considerarse francamente excepcional.

En el meollo del proyecto adivínanse dos facetas: la objetiva presencia de dichos escritores y el subjetivo

interés de unos españoles por ellos. Es sólo este interés el que ahora juzgo digno de examen. Aunque fuere únicamente por el hecho de ser nuevo. ¿O es que hemos mirado siempre, nosotros los españoles, con espontánea afición dichas literaturas? Hemos reconocido ciertos autores nada más —algunos, Darío por ejemplo, influyentes incluso—. Pero se les entendía en cuanto excepción que confirma la regla. Y ésta, pudiera formularse así: *pues en el fondo son nuestros, repiten nuestro sentir*. Preguntémosnos —la mano sobre el pecho— si no nos habrá cegado cierta soberbia. Porque la magnífica realidad literaria de los últimos decenios hispanoamericanos sólo en parte, en muy pequeña proporción la habíamos peraltado ante los ojos. Conocíanse, desde luego, diversos escritores, aunque casi siempre a golpes de azar, como secuela a los particulares accidentes de su paso por España —periodismo, diplomacia o destierro, más bien que visita—. De hecho, claro está, el hispanoamericano veía en España la puerta de Europa; simple paso, por tanto. Aunque el fervor cosmopolita se iba enfriando mucho desde la Primera Guerra Mundial, conservaba cierto arrastre, acaso por inercia. Pero ya volvían de París con otra actitud espiritual que la de sus padres. Recuerdan que había leguas y leguas de fatigosa andadura por la propia tierra. Y aspiran a recorrerlas despaciosamente, con amor e íntimo goce. Es que han hallado su camino, el *suyo*. Curiosamente, este *retorno* al propio lar genera cierta paradójica cercanía a lo hispánico, pues lo afirman en la negación misma. Escuchemos a Blanco Fombona: «El criollismo es otro modo de ser escritor español». Ya se entiende que el adjetivo exacto sería el de *castellano*. Es la lengua —lo corporal del espíritu—, no el aliento popular y mucho menos el marco político, ese ámbito de comunidad mentado. Y *castellanamente* —o sea, con su propia lengua, con el instrumental intransferible— comienzan a decir cuanto ven al paso en sus mundos de origen. Han comprendido que ya no disponen de tiempo que perder, sienten prisa en sus almas, por lo cual trabajan sin descanso. De ahí

la súbita cosecha. Pues bien: ante el imponerse de ésta y en católico propósito de enmienda a nuestro anterior olvido, ahora inténtase alzar un incesante puente aéreo de comunicación y de conocimiento. Esto es lo nuevo, repito. Pese a las adversas circunstancias —quizá por ellas, precisamente—, lo nuevo cobra el calor de una actitud espiritual que vuelve a América la mirada y la sostiene en simpático latir. Antes dormitaba el interés —acaso como reacción, quién sabe si en dolorido resentimiento—. El de ahora podrá considerarse tardío, pero tiene mayor valía, más quilates de amor, justo por su carácter de objetivo reconocimiento.

Al finalizar la tercera década, aventuró *La Gaceta Literaria* cierta imagen para expresar el propósito de relación normalizada entre España y los países de habla castellana. Decía, dejándose llevar por los resabios ultraístas de entonces: «el meridiano intelectual de Hispanoamérica pasa por Madrid». Pretendía unir, no imponer. Juzgada desde esos años, no podría calificarse, en justicia, de excesiva. Recordemos que a la sazón, Capdevila —un argentino— llamaba a Madrid «ciudad central» de comunicaciones, «estación general de teléfonos» para «las naciones de habla española» (*Babel y el castellano*). Pero la imagen levantó gran polvareda, en Argentina sobre todo. Recientemente ha aparecido otra de propósito afín: *Plaza Mayor*. Como la anterior, refleja cordialidad, amplio gesto de acercamiento. Sin embargo, los autores de una y otra imagen dejáronse engañar por sus perspectivas peninsulares. Dichas fórmulas literarias adolecen de un error imperdonable a escala internacional: el de situarse en punto privilegiado. *Plaza Mayor* huele más ranciamente español que Madrid mismo. Pues ya parece costumbre el usar imágenes al caso, pergeñaré la mía, en procura de traducir exactamente la delicada relación. Rechazo en ella lo espacial del mejor modo posible. Pretendo excluir toda referencia a un punto privilegiado. Es ésta: *Cielo abierto*. Un cielo sin fronteras, que guardezca todos los intereses dispares y dispersos; un cielo que una, sin fundir tierras ni

hombres; un cielo que sea sólo amplio e ilimitado paso real, sin camino vecinal alguno, sin meridianos ni plazas mayores. Abierto y sin centro, es decir sin jerarquías. Sólo la pura comunicación para el mutuo conocimiento.

Cielo abierto implica libre e incesante ir y venir sin trabas ni permisos, decisión propia para el viaje, acogida normal y cotidiana. En todos sentidos, claro está. Y propongo esta imagen —expresión justa de un sentimiento— porque estos pueblos de igual habla castellana que España —también en ésta hay modalidades de lenguaje—, ya han cumplido hace tiempo su mayoría de edad. De múltiples maneras lo han mostrado y demostrado. *Son otros*, por muy *nuestros* que los sintamos —y que ellos mismos lo reconozcan a veces, cuando miran al paso su origen y anhelan ser auténticos—. A España no le queda otro gesto que el más noble y sin réplica: la entusiástica reacción ante esos espíritus nuevos donde resuena su propia lengua. Que no se vislumbre en ella ni sombra de intención rectora —aunque sólo fuere al sesgo de la más sutil sugestión—. Pues España ya no es brazo ni espada, que sepa ser espejo. Me explicaré. Como espejos de los hijos lejanos proceden esas madres que se gozan en el bienestar de los suyos, hácese eco ingenuo de sus triunfos. Hay en ellas amor y sano orgullo.

Bien sé yo —y creo en ello con igual fe que *Clarín*, en el mismísimo 98—; bien sé yo de otro hecho, de otra realidad más callada y sutil que la desbordante expresión trasatlántica de lo diferencial. Trátase de cierta unidad superior a toda linde fronteriza, donde late al unísono el adelgazado espíritu común. Pudiera llamarse, provisionalmente, *etnismo* —me reservo su nombre exacto, pues me obligaría a excesivas aclaraciones—. Pero debe perfilarse bien lo mentado en el término, lo entendido en su expresión. No admite tal entraña significativa razas ni tierras. Un etnismo está por encima de presiones telúricas, de estímulos biológicos, de motivaciones psíquicas. Es cuerpo en alambicado modo, pero de estricta espiritualidad. Saussure lo ha definido

como «unidad basada en relaciones múltiples de religión, de civilización, de defensa común, etc., que puede establecerse incluso entre pueblos de razas diferentes y con ausencia de todo lazo político». Redúcese a un vínculo casi impalpable, aunque radical, pues acuna un *ethos* o estilo valorativo, una peculiarísima *eticidad*. Es lo sobrante —podría subrayarse— al abstraer cuanto no sea las resonancias del decir y el sentir, pues el habla —peculiarísima en su entraña— arrastra algo más que palabras al viento, complica ante todo y sobre todo cierta encarnación fecunda —que en mucho recuerda la tenaz transmigración de la vida—. Paradójicamente, su unidad se refuerza multiplicándose. Débil como todo espíritu —bien lo sabía Scheler—, cobra fuerzas y se engrandece en la pluralidad de especificaciones diferenciales. Desde este punto de vista superior, las naciones todas de habla castellana sólo en apariencia se alejan entre sí; de hecho, ensanchan, enriquecen, plenifican el fundamento propio, originario. Va en ellas el mismo viejo impulso que en su día provocó la originalidad de Castilla. Amasando cada una su auténtico ser, potencian en el fondo la prístina unidad. Pero, entiéndase bien, que nadie se llame a engaño: esta unidad más alta —vagamente diseñada en las frases anteriores— no realza ni garantiza centro alguno al dinamismo actual, no tolera la menor sobra de privilegio. Un espíritu de tan depurada consistencia no tiene ni puede aspirar a encarnación de mayor peso que la lengua y sus resonancias. Vuela en lo alto, sin posarse en tierras ni naciones. Nunca cura de intereses nacionales ni políticos. Sólo ambiciona la excelencia o *areté* de su propio lograrse en cuanto tal. En todo instante *estará* allí donde de veras se sienta expresado a perfección —sea palabra o sistema, color o sonoridad, pregunta o mando—. Y al gozarse con el acierto, resonará en profundidad toda su enorme dimensión histórica: España como modalidad europea, las raíces latinas de Europa, el inaudito viraje griego... Pues tal plétora rezuma desde su entraña este espíritu. No será, desde luego, él mismo quien persiga e

intente modelar nuevas formas. Sólo se manifiesta en la ocasión misma, batiendo un instante las alas al compás del esfuerzo y sin perder por ello su natural ubicuidad, su vigilancia constante. Por sí, siempre es inactivo; límitase a sublimar los cuajarones fecundos. Habitante de las alturas, separado aunque alerta, nunca se parcializa ni interviene por adelantado. Mas siempre acude a la llamada de los impulsos, a la pasión creadora desde tierra, a esta otra opuesta —pero complementaria realidad— que es requisito a su presencia.

Tras la emoción del futuro, el frío balance. Y éste obliga a reconocer que dicha unidad espiritual —aunque viva en el fondo, promisoro a la larga— aún permanece remota, difuminada en vagas lejanías. Para que devenga palpable y apremiante, habrán de cumplirse diversos pasos y estaciones del proceso real: reconocimiento sin reservas de las parciales proyecciones, acrecentado interés por ajenas posturales vitales, íntima y mutua compren-

sión, subsiguientes deseos de colaborar en la empresa común, limpia complacencia en los aciertos fraternos... Dicho en plata, total remisión en las doloridas reservas de unos y otros.

Tal es lo interpretado por mí al sesgo de este proyecto. Tal es mi sentir de español que mira a España desde esta otra orilla del ancho mar. Veo por encima un cielo promisor, abierto a la rosa de los vientos, sin huellas de paso en su inmensidad. Y sospecho —anhelo— que ahora acaso comience a vibrar —tras casi cuarenta años de paciente espera— aquel juvenil dolerse del maestro Ortega: «Un escritor español no debiera sentirse a más distancia de Buenos Aires que de Madrid». No hay paradoja en ello. A las necesidades del espíritu no vale más «espacio» que la lengua y sus resonancias profundas. Por eso se derrama doquier que se le llame. Por eso va y viene, incesante, cual un pájaro, sobre el luminoso cristal del cielo abierto.

(1955 y 1966)

«Pensamiento en Venezuela. De Gómez a nuestros días»*

Juan Nuño

Nació en Madrid, en 1927. En 1947 salió de España a Francia, trasladándose luego a Venezuela, donde estudió Filosofía en la Universidad Central de Venezuela, graduándose en 1951. Ese año viajó a Europa para realizar cursos de especialización en las universidades de Cambridge y la Sorbona. A su regreso al país, en 1953 fue nombrado profesor asistente de la Universidad Central de Venezuela. Nuño fue director del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela desde 1975 hasta su jubilación en 1979. Falleció en Caracas en 1995. Entre sus escritos se destacan: *Filosofía antigua* (1962), *Sartre* (1971), *La superación de la filosofía y otros ensayos* (1972), *Sentido de la filosofía contemporánea* (1980, 2ª ed.), *Elementos de lógica formal* (1980, 2ª ed.), *Compromisos y desviaciones: ensayos de filosofía y literatura* (1982), *Los mitos filosóficos* (1985), *200 horas en la oscuridad: crónicas de cine* (1986), *La filosofía de Borges* (1986), *Sionismo, marxismo, antisemitismo: la cuestión judía revisitada* (1987, 2ª ed.), *El pensamiento de Platón* (1988, 2ª ed.), *La escuela de la sospecha: nuevos ensayos polémicos* (1990), *La veneración de las astucias: ensayos polémicos* (1990), *Fin de siglo: ensayos* (1991), *Escuchar con los ojos* (1993), *Ensayos filosóficos* (1994), *Ética y cibernética: ensayos filosóficos* (1994).**

* Juan Nuño, «Pensamiento en Venezuela. De Gómez a nuestros días», en *La escuela de la sospecha. Nuevos ensayos polémicos*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1990, pp. 125-132.

** Tomamos, con algunos ajustes, la reseña biobibliográfica del *Diccionario de Historia de Venezuela*, Fundación Polar, Versión multimedia, Caracas, 2000.

Presentación

Elegimos para esta colección *La escuela de la sospecha. Nuevos ensayos polémicos*, publicado en 1990, pues Juan Nuño nos presenta una variedad de temas actuales para Venezuela y el resto del mundo, en forma de lúcidos ensayos labrados sobre el metal nietzscheano de la sospecha. Por ejemplo, en la «Hora de Venezuela», empieza haciendo una crítica de aquella crítica que ya no cumple su función y se vuelve servil. Esta crítica se caracteriza en primer lugar, por «el escape al pasado», en segundo por el «beneficio de la complicidad», y, por último, por la «explotación de la amnesia». Recientemente, dice Nuño, se desató una polémica en torno a Bolívar, síntoma de una sociedad que mira a un pasado mítico, de intocable y obligada referencia, que inmoviliza en su cualidad de ser «eternamente el mismo», e impide volverse al presente con mentes que critiquen el ahora desde sí mismo. A este rasgo característico de nuestra sociedad, se une el de la complacencia en la complicidad, por la cual se unen todos en una retrógrada ideología común y se muestran pródigos en mutuas alabanzas. En este contexto cualquier posible crítica aparece menguada. La amnesia completa el cuadro, olvido de todo lo que les conviene. Los únicos recuerdos se limitan a la cita culta del «intemporal personaje mítico» y a algunas «anécdotas regionales», subraya nuestro autor.

La consecuencia de tales acrícticas actitudes es el «discontinuidad cultural», que resulta de mirar continuamente al pasado nebuloso y olvidarse, o malinterpretar, el presente. En semejantes circunstancias la función crítica embotada, termina por disiparse completamente. Se pierde la necesaria vigilancia. Nuño expresa su alerta diciendo que «No los aquejará ciertamente el “demonio del análisis”, encerrado en toda crítica... Pensarán... que toda crítica es oposición y toda oposición, contrarrevolucionaria. Y se quedarán tan anchos. Podrán dormir por los próximos siglos el sueño oscuro de los inútiles habitantes del más seco desierto». Por eso, a la hora de explicar la evolución del pensamiento

en su ensayo: «Pensamiento en Venezuela. De Gómez a nuestros días», Nuño, lo hace críticamente, mostrando las filiaciones del pensamiento en sucesivos momentos de la historia de Venezuela.

Nuño comienza hablando de la época de la colonia, cuando la constante en el pensamiento venezolano es la influencia europea. En efecto, en la colonia imperaban tomistas y suarecistas. Después, el empirismo inglés encarnó en Andrés Bello. Más tarde Rousseau y los enciclopedistas influyeron en el pensamiento de Simón Rodríguez. Durante el siglo XIX la influencia seguirá siendo importada. A fines del siglo XIX y principios del XX, el positivismo «impregna la vida cultural venezolana», explica Nuño. En efecto, en la época de Gómez, el positivismo de corte sociológico era la ideología dominante que encubría la dictadura. Los pensadores de la época desarrollaron hasta el límite las tesis deterministas del positivismo de Comte y el evolucionismo de Spencer para justificar teóricamente la noción del «caudillo» o «gendarme» necesario, que como figura intermedia y «obligado por las circunstancias negativas», garantizaba el avance social hacia el «progreso».

Con la muerte de Gómez, dice Nuño, empezó a declinar el positivismo: pensamiento elitesco profesado en su mayoría por médicos y abogados. Esto era así, afirma, porque desde la extinción del sistema universitario de corte teológico de la colonia hasta entonces, no existía una Facultad de Filosofía y Letras, y los estudios humanísticos se realizaban de manera fragmentada como parte de la carrera de Derecho. La Facultad de Filosofía y Letras de la UCV, se reabrió en 1946 gracias al primer gobierno de Acción Democrática. La transición desde la muerte de Gómez hasta la toma de poder de Rómulo Betancourt, marca el decaimiento del positivismo elitista, y es remplazado por un pensamiento profesado por las clases proletarias y la burguesía en ascenso, caracterizado por un nacionalismo combativo y un marxismo rudimentario. Por lo tanto, según Nuño, el cambio ideológico no independizó el pensamiento venezolano de la influencia euro-

pea. Posteriormente, el marxismo venezolano, que empezó siendo un instrumento de lucha política (1935 a 1950), se convirtió, a partir de los cincuenta, en una filosofía que se enseñaba y discutía en las aulas universitarias.

Nuño destaca, tal como lo hizo, entre otros, Manuel Granell, a los ensayistas de mediados del siglo xx. La Generación del 28, nos dice, generó también pensadores independientes como Picón-Salas, Úslar Pietri, Gabaldón Márquez, Enrique Bernardo Núñez, Isaac Pardo o Briceño-Iragorry. Aquellos hombres, con posiciones intelectuales distintas, compartieron la obsesión de «entender y recrear la historia y las costumbres venezolanas», asegura este pensador.

Así mismo, los refugiados españoles de la Guerra Civil fueron una importante influencia sobre las teorías científicas y filosóficas. Los republicanos, los escritos de Ortega y Gasset que llegaban a América a través de la *Revista de Occidente*, y los pensadores orteguianos como José Gaos o García Bacca, contagiaron a la intelectualidad latinoamericana con ideas germanocentristas. En efecto, los sistemas que predominaron en la Venezuela de los años cuarenta y principios de los cincuenta fueron la «fenomenología, el existencialismo heideggeriano y la gnoseología de Hartmann», comenta Nuño. Pero también surgió el interés por otras tendencias como el exis-

tencialismo de Sartre y el estructuralismo francés. En plena dictadura de Pérez Jiménez, se crea la Universidad Católica y posteriormente la del Zulia. Con esto se refuerzan los estudios de filosofía.

Al caer la dictadura de Pérez Jiménez, en el cincuenta y ocho, las ideas marxistas volvieron a convertirse en el centro de las polémicas intelectuales de la UCV, junto con la revolución cubana, que gozaba de cierto prestigio. En el mismo tiempo, en la UCAB eran estudiadas las ideas filosóficas de Maritain y Mounier por intelectuales ligados al partido socialcristiano.

En los últimos veinte años, dice Nuño, la influencia del pensamiento filosófico europeo se desplazó de Alemania a Inglaterra. La filosofía se volvió pluralista y caracterizada por un «relativismo valorativo». Este fenómeno muestra una vez más, la dependencia cultural venezolana de las doctrinas europeas. Pero, concluye, «el pensamiento filosófico venezolano existe y es creador». Quizás una buena muestra son las lúcidas reflexiones que Nuño nos dejó, desde la densidad de su formación filosófica y de su interés por acercarse, por la vía libre del ensayo, a los temas y problemas de la cultura contemporánea.

A fin de ampliar esta reseña, anexamos el ensayo titulado «Pensamiento en Venezuela. De Gómez a nuestros días».

PENSAMIENTO EN VENEZUELA.

DE GÓMEZ A NUESTROS DÍAS

Hay una constante en la producción del pensamiento venezolano: la dependencia de ideas eurocéntricas. Desde la colonia rige esa norma: entonces, fueron los tomistas y suarecistas, de la Escuela del Tocuyo; después, con Andrés Bello, el empirismo inglés y, con Simón Rodríguez, le tocó el turno a Rousseau y los enciclopedistas. En el siglo XIX, Venezuela seguirá dependiendo de la expresión conceptual importada. Situación que no cambiará en el XX, de modo tal que continúa insatisfecha la exigencia que hace ya más de treinta años formulara Leopoldo Zea, desde México, cuando reclamaba una «emancipación mental» americana.

Desde fines del XIX, es el positivismo, en sus diversas variantes, el que impregna la vida cultural venezolana: con ello, Venezuela sigue la tendencia iberoamericana. Desde México a Argentina, sin olvidar a Brasil, donde se llegó a incorporar el lema central positivista en la propia bandera («Orden e Progreso»), el continente iberoamericano recibió de pleno el impacto de la doctrina comtiana. En Venezuela, fue así hasta la aparición de la llamada «Generación del 28»

La variante científica del positivismo, el darwinismo social, que viene representado por los nombres de Ernst y de Villavicencio, sirvió para impregnar de biologismo a la generación de historiadores de los primeros años del siglo XX, es decir, sobre todo, a Gil Fortoul, Arcaya y Vallenilla Lanz. A lo que aspiraban aquellos teóricos sociales era a hacer de la historia una ciencia, dentro de la más pura exigencia positivista. Pero el positivismo de corte sociológico, dominante en la época de Gómez, pronto se transmutó en ideología encubridora del sistema dictatorial. Para ello no tuvieron sino que desarrollar al límite las tesis deterministas contenidas a la vez en el positivismo de Comte y en el evolucionismo spenceriano. En efecto, tanto geografía, clima, composición étnica (todavía se atrevían a decir «raza», aunque ya Arcaya se muestra abiertamente crítico del concepto),

como condiciones sociales, psicológicas y materiales les sirvieron para levantar la noción del «caudillo» o «gendarme» necesario. De lo que se trataba, con esa figura intermedia, y obligada por las circunstancias negativas, era de asegurar el avance social que garantizara el ingreso en la idea comtiana e irrenunciable de «progreso», siempre dentro de un «orden». No es necesario insistir en el hecho de que fue el mismo Comte el encargado de subrayar la importancia del orden social hasta el punto de enfrentarse abiertamente con las ideas socialistas de la época, que para Comte eran, en tanto expresión de violencia revolucionaria, la negación de toda posibilidad de progreso. De modo que antes de apresurarse a depositar toda la carga acusatoria sobre un Gil Fortoul o un Vallenilla Lanz, convendrá tener presente que pertenece al más clásico espíritu positivista la valoración del orden en tanto condición esencial para aspirar a cualquier progreso.

Por lo mismo, en la medida en que las ideas positivistas, en su fase social y política de la dictadura, sirvieron de ideología de respaldo al régimen gomecista, no es de extrañar que, a la desaparición física del caudillo andino, comenzara la declinación del positivismo como expresión conceptual representativa del pensamiento venezolano. Habrá que tener también en cuenta que hasta los años treinta del siglo XX cualquier manifestación conceptual venezolana era exclusiva de las clases superiores en la escala social, únicas con posibilidades de acceso a la educación universitaria, en el país o en el extranjero. En dicho sentido, bien podría tildarse de «élitesco» el pensamiento positivista venezolano. El que además cobrara su expresión más representativa a través de las ciencias biológicas y de la historia puede explicarse por los orígenes académicos y las especializaciones que de ahí resultaban: los pensadores venezolanos de principios de siglo, hasta el final del gomecismo, fueron en su mayoría médicos y abogados. Habrá que tener en cuenta que, desde la extinción del sistema universitario de la colonia, de marcado corte teológico, no existían estudios espe-

cíficos de ciencias humanas (la tradicional filosofía y letras, más las disciplinas sociales y psicológicas), sino que, en forma fragmentada y subordinada, se encontraban incluidos en los planes de estudio de la carrera de derecho. Ello puede explicar el cierto retraso que se registra en la expresión conceptual venezolana respecto de otros países latinoamericanos. En Argentina, por ejemplo, pudo darse un pensamiento comprensivo positivista como el de Alejandro Korn, o en México, el de José Vasconcelos, por haber continuado ambos países con la tradición de centros autónomos de formación humanística (facultades de Filosofía, Letras e Historia). No así Venezuela, que hubo de esperar a 1946 para que, en el primer gobierno accióndemocratista, se reabriera una Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Central. Ello origina una curiosa paradoja.

Y es que con la irrupción en la escena política de los partidos revolucionarios (Acción Democrática, tras sus cambios de siglas; URD y, sobre todo, el Partido Comunista), a la desaparición del gomecismo, entran en escena las clases sociales inferiores, hasta entonces no representadas ni política ni culturalmente en la vida social venezolana. La paradoja aludida viene dada por el hecho de que mientras eran las clases mantuanas elitescas, superiores, las que tuvieron el control del pensamiento nacional, no consideraron conveniente disponer de un centro académico superior para la transmisión y enseñanza de las ideas de que se alimentaban. Mientras que fueron precisamente los representantes populares, tanto del proletariado, como de la burguesía en ascenso, quienes dieron el paso de restaurar la vieja Facultad de Filosofía y Letras, expresión tradicional del pensamiento occidental de corte europeo.

En el interregno de transición política que vivió Venezuela de 1935 a 1945 (de la muerte de Gómez a la toma del poder por una Junta Cívico-Militar encabezada por Rómulo Betancourt), declina definitivamente el positivismo como expresión de pensamiento social. No sólo sucede así por la ya registrada vinculación de dicho pensamiento con el régimen

dictatorial gomecista, sino que es en parte consecuencia del empuje con que se presentaban nuevos sistemas conceptuales en el agitado horizonte político y social de aquella Venezuela. Las ideas que desplazan del primer lugar al positivismo decimonónico son el nacionalismo informe, pero combativo, de los primeros accióndemocratistas, y el marxismo, deficiente y rudimentario, de los introductores de las ideas comunistas en Venezuela. Hay que observar, no obstante, que ninguna de las nuevas ideas logra suplantar al positivismo en su papel de ideología oficiosa y dominante. Tanto las ideas nacionalistas como las marxistas se presentaron en estado de agitación y confusión, más aptas para combatir la ideología establecida (determinista, gradualista y, en el fondo, pesimista) que para reemplazarla por una nueva y potente ideología de repuesto.

El nacionalismo se alimentó al principio de las ideas indoamericanistas que estaba desarrollando en el Perú Haya de la Torre, mientras que el marxismo no penetró a través de influencias directas, sino o por textos de gran simplismo conceptual (casi todos, breviaros de materialismo dialéctico) o por adaptaciones latinoamericanas del marxismo, como la efectuada, también en tierras peruanas, por Mariátegui. De modo que, en esta nueva fase, la dependencia fue doble: no sólo se trataba de ideas tomadas en préstamo de ideologías eurocéntricas (aquellos nacionalismos tenían inspiración remota en el francés Maurras y en el fascismo italiano), sino que en esta ocasión ni siquiera se operaba el préstamo directamente, sino a través de intermediarios latinoamericanos. El ejemplo de pensamiento político más representativo de este período sigue siendo Rómulo Betancourt por haber coincidido en él ambas corrientes. Tributario a la vez de las ideas nacionalistas y americanistas del APRA peruano y de las más generales categorías marxistas, el Betancourt de la primera época, esto es, el creador de Acción Democrática, viene a sintetizar la incorporación de la nueva ideología populista con ribetes de doctrina proletaria. No fue el único representante de esas

tendencias. En el campo marxista, fue más profunda y sostenida la representación social comunista, con nombres en lo teórico como el de Salvador de la Plaza y, más tarde, Rodolfo Quintero. Eran marxistas militantes de la época economicista del marxismo, que ponían todo el énfasis en la lucha de clases, aplicada a lo social, y en lo político y económico, en las contradicciones que creían detectar en el sistema capitalista. De cualquier forma, a partir de entonces, el marxismo hace su aparición en el panorama de las ideas sociales en la Venezuela contemporánea, por más que conviene registrar aquí una diferencia histórica: en sus comienzos (período de 1935 a 1950, aproximadamente), el marxismo era un instrumento de lucha política manejado casi exclusivamente por militantes comunistas y afines. Pero, a partir de los años cincuenta, el marxismo pasó a ser una filosofía de raigambre universitaria, que se discute, enseña y polemiza a partir de las aulas o de escritos especializados.

Pero la Generación del 28 originó también el surgimiento de nombres independientes de lo político y abiertos al campo creativo y especulativo que han cubierto con su obra y expresión conceptual prácticamente todo el período. Desde un Picón-Salas a un Úslar Pietri, sin olvidar nombres como Gabaldón Márquez, Enrique Bernardo Núñez, Isaac Pardo o Briceño-Iragorry, los hombres de aquella generación, por dispares que fueran sus posiciones y diversos sus medios de expresión, coincidieron en la obsesión de entender y recrear la historia y las costumbres venezolanas. Son pensadores más dispersos que sistemáticos en la medida en que algunos de ellos prefieren elegir géneros literarios de ficción para la exposición de sus ideas, pero todos acusan el peso de la herencia gomecista para tratar de sacudírselo mediante el análisis fragmentario y la creación artística. Si la literatura puede ser a veces vehículo de ideas progresistas y esperanzadoras para un país convulsionado, como lo fue la Venezuela que sufrió la dictadura gomecista, también la obra de Rómulo Gallegos debería inscribirse en el

recuento de un pensamiento que pugna por buscarse a sí mismo.

En el plano meramente político, que al fin y al cabo fue predominante en la fase de transición de la dictadura de Gómez a la de Pérez Jiménez, también ejercieron cierta influencia las ideas totalitarias, representadas en Europa por el nacionalsocialismo y el fascismo. En Venezuela, la introducción parcial de semejantes ideologías se hizo mayormente a través de partidos políticos de la derecha, como el incipiente Copei, vagamente influido en sus orígenes por la Falange Española y la derecha de Gil Robles, también de España. En cierta medida, el golpe de Octubre de 1945, unido a la victoria aliada de ese mismo año en la Segunda Guerra Mundial, dieron al traste con cualesquiera pretensiones totalitarias de la derecha. De 1945 a 1948, la ideología que trató de penetrar en los grupos de poder político tenía más de nacionalismo populista que de otra cosa. Fue el momento en que el gobierno propició la enseñanza laica en los colegios, no sin cierta resistencia, y fomentó el tipo de enseñanza normalista inspirada en la pedagogía y experiencia chilenas. Fruto de aquella política fue la creación del Instituto Pedagógico y, más tarde, de la Facultad de Filosofía y Letras. A través de ambas instituciones, pero especialmente de la segunda, penetran en Venezuela nuevas ideas y corrientes de pensamiento.

El vehículo más poderoso para la propagación de teorías científicas y filosóficas fueron los refugiados españoles de la Guerra Civil. Si bien su impacto cultural en Venezuela no fue, ni con mucho, tan poderoso como el que experimentó México, no dejaron de instalarse en el país representantes de calidad que pronto dejaron sentir su influencia. En lo científico, por ejemplo, un Augusto Pi i Sunyer significó la renovación de la biología y de la medicina en la universidad caraqueña. En el campo de la investigación histórico-literaria, la obra de Pedro Grases ha sido de gran importancia. Pero fue en el terreno del pensamiento especulativo en donde los republicanos españoles hicieron sentir más acusadamente

su influencia. Ya con anterioridad a la guerra española de 1936-1939, los escritos de Ortega y Gasset habían marcado la pauta: a través de un órgano de divulgación tan prestigioso y difundido como la *Revista de Occidente*, los países iberoamericanos de habla española recibieron una marcada formación orteguiana a la par que europeizante. Conviene tener en cuenta que cuando Ortega hablaba de Occidente, refiriéndolo a Europa, quería significar, casi exclusivamente, Alemania y el pensamiento en lengua alemana. Podía hacer ciertas concesiones a pensadores franceses, pero en ningún momento sirvió la *Revista de Occidente* para presentar las ideas de países anglosajones. Conocido es el desprecio de Ortega por Inglaterra, al que etiquetó de «país sin imaginación», para no hablar de la superioridad con que se dignaba hablar de los norteamericanos, como por lo demás era la tendencia europea de la época. Todavía a fines de los cuarenta, Ortega llegó a decir que el triángulo de la ciencia contemporánea quedaba limitado al formado geográficamente por Berlín-París-Londres. Conviene señalar tales limitaciones en el enfoque orteguiano porque su influencia fue notable en Latinoamérica, aunque no tanto en Venezuela, como, por ejemplo, en Argentina. Pero la mayoría de los pensadores españoles que la Guerra Civil aventó al Continente americano o eran orteguianos de formación (caso de José Gaos) o comulgaban con las ideas germanocentristas de la cultura europea (caso de García Bacca). El resultado fue que los sistemas de pensamiento especulativo que prendieron en Venezuela de fines de los cuarenta y principios de los cincuenta fueron, en su mayoría, de ascendencia y filiación alemanas. Así, la fenomenología, el existencialismo heideggeriano y la gnoseología de Hartmann. Ello explica la formación de una corriente importante de profesionales venezolanos adictos de la tradición metafísica germana. Sin embargo, fue imposible cerrarse a ciertas corrientes en boga, tales como el existencialismo de Sartre o, mucho más tarde, ya en los sesenta, el estructuralismo francés. Unas y

otras influencias eran el resultado de haber creado y puesto en funcionamiento, desde 1946, un centro de estudios filosóficos superiores. La figura dominante por muchos años, en la enseñanza y difusión filosófica, y el maestro que formó a varias generaciones de nuevos investigadores fue el español Juan David García Bacca. Más tarde aquel centro de estudios, que era la Facultad de Filosofía y Letras de la Central se vio acompañado de otros cuando, ya en plena dictadura de Pérez Jiménez, se crea la Universidad Católica. En ella, así como posteriormente en la del Zulia, surgieron otras facultades humanísticas que vinieron a reforzar los estudios sistemáticos de filosofía en el país. Los casi diez años de la dictadura perezjimenista tuvieron una doble consecuencia en el campo de las ideas: por un lado, una creciente influencia de las órdenes religiosas en la educación media y superior. Por otro, como reacción contra la dictadura, la proliferación de las ideas marxistas y su profundización teórica. La mayoría de los intelectuales opositores al régimen sintieron la necesidad de expresar su inconformidad a través de las explicaciones generales revolucionarias que les brindaba la doctrina marxista. Hasta el punto de que, a la caída de la dictadura, en enero de 1958, los grupos marxistas eran dominantes en el panorama intelectual del país. Agréguese a ello el prestigio que al poco tiempo alcanzó la Revolución cubana entre los sectores nacionalistas y avanzados y se comprenderá por qué, a partir de los sesenta, el cuadro general de las ideas sociopolíticas estuvo dominado por las vivas polémicas que el marxismo militante y el académico desataron sin tregua. Mientras tanto, al socaire de la recién fundada Universidad Católica, penetraron y se difundieron en ciertos círculos, más bien reducidos, las ideas sociales y filosóficas de Maritain y las del personalismo de Mounier. Los nuevos cuadros del partido socialcristiano (igualmente en la clandestinidad durante la dictadura) se formaron al calor de tales doctrinas, sin olvidar la enorme influencia que posteriormente tuvo el *aggiornamento* que experimentó la Iglesia

católica con el Concilio Vaticano II, de 1962. Con el tiempo, tales semillas, sembradas en parte en las encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris*, junto con los crecientes problemas de las sociedades latinoamericanas en crisis, habrían de dar paso a posiciones más radicales, signadas por el lema de la «teología de la liberación»; en particular, los jesuitas fueron atraídos por semejante radicalización.

En el orden económico, la sociedad venezolana había seguido, desde que se inició la explotación del petróleo a gran escala, una tendencia keynesiana *de facto*: era el Estado el dispensador de presupuestos para asegurar tanto la disponibilidad de empleos como la capacidad importadora de bienes y servicios. Semejante línea se acentuó con la dictadura, no sólo porque, durante ésta, el auge de la explotación petrolera se acrecentó al calor de nuevas concesiones a las compañías multinacionales, sino por esa curiosa tendencia hacia una política del cemento que parecen tener todos los dictadores. En la medida en que Pérez Jiménez no fue una excepción a tal regla y promovió la construcción de grandes obras, de vialidad (autopistas), suntuarias (hoteles, teleféricos) o habitacionales (bloques multifamiliares), la visión keynesiana del Estado venezolano se consolidó. Los gobiernos posteriores de la democracia no hicieron gran cosa por abandonar esa tendencia, por más que reorientaran el gasto público hacia obras de mayor interés social (salud, educación). Durante los sesenta y setenta tal tendencia se vio complementada con la no menos expansionista de la economía que aportó el auge del desarrollismo inspirado en las ideas de la Cepal: de ahí, la industrialización forzada y la acumulación de grandes deudas, fruto de esa política económica de crecimiento a cualquier costo. Ha sido menester que sobrevenga la crisis general de los ochenta para que el pensamiento económico venezolano se diversifique y surjan expresiones críticas tanto desde los sectores planificacionistas y centralistas como desde los más agresivos neoliberales, en auge en este fin de siglo.

En el campo político-social, la nota más destacada de los últimos veinte años la proporciona el derrumbe a escala mundial de la ideología marxista y las consecuencias que ello ha tenido en los países sometidos a su influencia, bien directa (política) bien indirecta (simplemente filosófica). Primero, fueron las divisiones internas, desde el titismo y el maoísmo hasta grupos más radicales y utopistas (Sendero Luminoso, Jemer Rojo) pasando por toda la gama de movimientos de liberación nacional. Particularmente influyentes fueron en Venezuela durante los años sesenta las doctrinas indigenistas y tercermundistas de Fanon y las foquistas, de Debrey y el Che Guevara. Su influencia no fue meramente académica, sino que se llevó al sangriento terreno de la práctica con una enorme pérdida de esfuerzos y vidas humanas. Todo ello contribuyó en no pequeña medida al hundimiento de las teorías revolucionarias de inspiración marxista, que comenzó a registrarse en los setenta y ha alcanzado su punto más bajo a fines de los ochenta. Desde el punto de vista político, ello ha supuesto el reforzamiento de las posiciones moderadas (tanto socialdemócrata como socialcristiana), pero desde el punto de vista teórico, conceptual, ha marcado un clima de desorientación y confusión que influye negativamente en las posiciones intelectuales contemporáneas. Hay que tener en cuenta que, en gran medida, el marxismo había sido aceptado a modo de doctrina religiosa de salvación en la mayoría de los países latinoamericanos; lo que significa que su desaparición va a traer consigo un vacío espiritual para las nuevas generaciones. Ello pudiera explicar la fácil penetración que en los últimos tiempos han logrado los credos religiosos no tradicionales, de orientación cristiana (sectas protestantes), orientales (budismo, harekrishna) o simplemente paganas (magia, hechicería).

Por su parte, la evolución del pensamiento filosófico, en su mayor parte de pertenencia y formación académicas, puede concentrarse en dos palabras: revisión y pluralismo. Desde fines de los años sesen-

ta, las grandes corrientes del pensamiento (fenomenología, existencialismo, historicismo hegeliano) pierden la casi exclusividad temática de que gozaban en los *pensa* de estudios y tienen que dar paso a otras escuelas filosóficas, tales como el estructuralismo, tanto en su vertiente marxista (Althusser) como sociocultural (Foucault) o simplemente lingüística; también cobran auge las diversas filosofías científicas, comenzando por el empirismo lógico y continuando con la filosofía analítica del lenguaje ordinario y la metodología de las ciencias. En parte, en el campo universitario, semejante transformación es una consecuencia de la llamada «renovación cultural» que experimentaron muchas de las universidades venezolanas por tardía, pero violenta influencia del Mayo francés de 1968. Como puede apreciarse, siempre el factor imitativo o de reflejo en la aparición de las ideas en Venezuela.

Junto con la proliferación de nuevas formas de producción intelectual, se registraron sucesivas oleadas críticas en la revisión y balance de las doctrinas tradicionales. Esto permitió, ante todo, sacar al marxismo del terreno de la actividad política inmediata y poder estudiarlo críticamente con la objetividad debida en toda investigación académica. También sirvió para evaluar los sistemas metafísicos tradicionales a la luz de modernas pautas de análisis conceptual y terminológico.

Ha sido posible semejante abundancia de estudios y dispersión de esfuerzos investigativos gracias a la aparición de centros superiores de enseñanza humanística en el país: a los varios de Caracas, en donde al menos tres universidades cuentan con estudios de filosofía, hay que agregar los de Valencia, Mérida y Maracaibo.

Si bien hacia los sesenta se registró un intento de «nacionalización» del pensamiento abstracto, mediante la adopción de temas tales como «el ser del venezolano» y afines, tomados por lo general de la

filosofía mexicana de la época (como se ve, siempre la tendencia a copiar), la expresión del pensamiento filosófico en Venezuela sigue siendo, por su misma pluralidad, de referencia modélica universal. Si acaso lo que ha sucedido en los últimos veinte años es que se desplazó la zona de referencias, de Alemania y el centro de Europa a los países de habla inglesa. Sin embargo, como por doquier se ha dado el mismo fenómeno, a saber, la pérdida de paradigmas filosóficos estables, el que en la Venezuela contemporánea se disfrute de un pluralismo de doctrinas y del consiguiente relativismo valorativo, no hace sino confirmar una vez más la dependencia cultural de las doctrinas generadas en Europa y en los Estados Unidos.

Por muchas críticas que se le puedan hacer a la actividad intelectual universitaria, enfrentándola en ocasiones a otra, más abierta y participativa, más divulgativa y general, hay que reconocer que el pensamiento filosófico venezolano existe y es creador. Con independencia de la mucha y variada obra que las sucesivas generaciones de profesionales han aportado al índice editorial en los últimos cuarenta años largos, hay una obra que se destaca y sirve de epítome de todo el intenso y fecundo trabajo de este período: la monumental traducción de las *Obras completas* de Platón, efectuada por García Bacca y editada en Venezuela. Desde el siglo pasado no se hacía una cosa semejante: que un solo investigador acometa y lleve a feliz término la ardua empresa de verter toda la ingente obra de un pensador como Platón. Pero si el ejemplo citado es la mejor muestra del pensamiento creador filosófico en su dimensión académica, conviene no olvidar que la expresión intelectual de un país no se limita a los muros universitarios. Los ensayistas, los politólogos, los nuevos historiadores comienzan a aportar los materiales que determinarán la continuidad del pensamiento de la Venezuela del futuro.

«Filosofía, poesía, letras: discusión»*

Ludovico Silva

Nació en Caracas en 1937. Luego de realizar sus estudios básicos en el país, estuvo varios años en Europa donde estudió Filosofía, Filología y Letras. Cursó luego la carrera de Filosofía en la Universidad Central de Venezuela egresando en 1969 con los máximos honores. En los años setenta inicia su trayectoria como docente en la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Falleció en Caracas en 1988.

Desde sus primeros escritos filosóficos, mostró una notable lucidez para tratar temas fundamentales que predominaban en el debate ideológico y político desarrollado especialmente en la segunda mitad del siglo xx. Se dedicó al estudio sistemático de la obra de Marx.

Entre sus ensayos filosóficos y literarios valga destacar *Tenebra* (1964), *Boom!* (1966), *La plusvalía ideológica* (1970), *Sobre el socialismo y los intelectuales* (1970), *Teoría y práctica de la ideología* (1971), *El estilo literario de Marx* (1971), *Marx y la alienación* (1974), *De lo uno a lo otro: ensayos filosóficos y literarios* (1975), *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos* (1976), *In vino veritas* (1977), *Piedras y campanas* (1979), *Belleza y revolución: ensayos temporales* (1979), *Cuaderno de la noche* (1979), *Contracultura* (1980), *Humanismo clásico y humanismo marxista* (1982), *La alienación como sistema: la teoría de la alienación en la obra de Marx* (1983), *Ensayos sobre Vicente Gerbasi* (1985).**

* Ludovico Silva, «Filosofía, poesía, letras: discusión», en *De lo uno a lo otro. Ensayos filosófico-literarios*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la UCV, 1975, pp. 133-139.

** Tomamos, con algunos ajustes, la reseña biobibliográfica del *Diccionario de Historia de Venezuela*, Fundación Polar, Versión multimedia, Caracas, 2000.

Presentación

Hemos escogido un texto donde Ludovico Silva ofrece un testimonio del constante interés que tuvo en mostrar los nexos que existen entre la filosofía y la literatura. Se trata de un escrito titulado «Filosofía, poesía, letras: discusión», publicado en *De lo uno a lo otro: ensayos filosóficos y literarios*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la UCV, 1975. En este texto, así como en otros del mismo género, Silva le da a la poesía un rol equivalente al de la filosofía, a pesar de que a lo largo de la cultura occidental, especialmente desde Platón, la poesía haya sido colocada en un plano menor. Sin embargo, nos dice, la filosofía nació con la poesía, ya desde Parménides. Y la literatura, en general, siempre ha sido el modo como mejor se han expresado los filósofos. Por

ello nos dice que el lenguaje filosófico nacido en el mundo académico, especialmente en el siglo xx, se ha consumido en sus propias formas discursivas, alejándose del ser de las cosas. De allí que este ensayista insista en la necesidad de acercarse a la realidad a través de la reciprocidad que existe entre filosofía y letras, pues la capacidad de comprender no es divorciabile del ejercicio mismo de expresión. Más allá de las sutilezas y del lenguaje canónico de la filosofía tradicional, al autor le resulta esencial la necesidad de que el ejercicio filosófico dé cuenta de las cosas ordinarias de la vida, las costumbres, la crueldad, la explotación, la miseria, el otro y el sí mismo, donde se ponga a prueba la densidad cultural y estética de la filosofía.

FILOSOFÍA, POESÍA, LETRAS: DISCUSIÓN

Ciertamente, hacía años que no me ocupaba yo de escribir sobre poesía. Faena difícil y peligrosa como hay pocas, puesto que se corre el riesgo de no entender, y ya sabe el lector que el no entendimiento es una de las penalidades mayores que hizo figurar el Dante en su *Inferno*, junto a la terrible pena de no tener esperanza.

Los que leyeron, durante los años sesenta, los múltiples artículos y notas que yo publiqué en un diario de Caracas, y que hablaban casi continuamente de poesía, sabrán que ésta ha sido una de mis mayores preocupaciones intelectuales. Yo mismo era poeta, pero de pronto decidí que no era el mejor, y como eso no se puede soportar, decidí al mismo tiempo seguir escribiendo poesía, pero, eso sí, guardándome mis poemas, que sólo me interesan a mí. A riesgo de parecer autobiográfico —cosa que no sienta muy bien cuando se está *nel mezzo del cammin*—, diré que luego me dediqué a la filosofía, y espero no haber escrito demasiadas tonterías en este terreno. Pero ahí vino la gran sorpresa, que me gustaría comunicar al lector: por esa vía llegué a saber mejor, mucho mejor, lo que es la poesía. Pues la mitad de la filosofía no es otra cosa que poesía, pura poesía. Por ejemplo a mí Heidegger me parece más bien un poeta, pese a sus rubicundas especulaciones y su tono académico. Por eso le atrae tanto Hölderlin, y es una lástima que el filósofo de Friburgo de Brisgovia haya pensado que lo más conveniente para él era dedicarse a analizar el «Ser», en lugar de dedicarse a cantarlo. El «Ser» tiene eso de malo: cuando uno lo analiza termina sin nada en la mano, como cuando se pela una cebolla; en cambio, si uno lo canta, entonces lo recupera, o lo pierde, o lo sufre, o lo ama. En definitiva, lo único cierto sobre este punto es lo que nos dejó dicho Antonio Machado: *Se canta lo que se pierde...*

Poesía y filosofía: tienen estos dos vocablos, que son tan viejos y prestigiosos, una cierta apariencia de opuestos dialécticos; pero se trata tan sólo de una apariencia. El problema, lo sabemos todos, comen-

zó con Platón y su famosa requisitoria contra los poetas, a quienes deseaba ver lo más lejos posible de su República o *Politeia ideal*. Pero ahí comenzó la contradicción: precisamente porque se trataba de una República «ideal» quedaron fuera los poetas. Pues, la verdad sea dicha, los poetas nunca le han servido de mucho a las Repúblicas, como no sea para cantarlas o fastidiarlas. A Platón le disgustaba el hecho —que para él era cosa sin discusión— de que los poetas fuesen «imitadores», o, para decirlo con sus palabras, *miméticos*. Eran, según él, imitadores de imitaciones; puesto que los poetas imitan las cosas de este mundo, y este mundo es a su vez una imitación del mundo ideal. Se olvidaba Platón de que es éste el único mundo con que contamos. Pero no se olvidó de ello el cristianismo, y por esa causa esta doctrina religiosa se aferró a Platón, como si éste fuera algo así como el «precursor» o el adelantado del advenimiento de Cristo.

Entre poesía y filosofía, por eso, ha habido siempre un cierto resquemor, una suerte de querrela nunca definitivamente resuelta. Pero cuando uno se pone a pensar en esa tal querrela, llega a la conclusión de que no debió existir jamás. Cuando la filosofía comenzó —y dicen que fue en los tiempos de Tales, el predictor de eclipses y acaparador de aceitunas—, ya la poesía tenía largo tiempo caminando; ya Homero había dejado escapar del cerco de sus dientes a la aurora de rosados dedos, la aurora *rododáctila*, y había dicho todo cuanto se puede decir en este mundo. De modo que la filosofía llegó con retraso, y no le quedó otro remedio que colgarse del brazo de la poesía para poder nacer. La filosofía nació de la poesía, y bien lo supo el extraño Parménides, a quien se comprendería mucho mejor si se analizase su talante de poeta. Igual le ocurriría al súper analizado Heráclito, a quien preocupaban cosas que a sus intérpretes parece no interesarles, tales como la Retórica. Él decía, en la feliz traducción de García Bacca: «Educación Retórica: principios de carnicería». Y lo decía porque era, ante todo, un poeta, y todo poeta verdadero odia la retórica, puesto que

la retórica no es sino eso: un descuartizamiento de aquello que otros se han tomado el trabajo de crear. Heráclito tenía su concepción del mundo, no cabe duda: se imaginaba una intensa esfera llena de contradicciones y de fuego interior, tempestades y tormentas. Pero ¿acaso ha habido algún gran poeta que no haya tenido una tal concepción del mundo? Poeta no es poeta sin concepción del mundo. Yo no veo demasiada diferencia entre el Heráclito de la *coincidentia oppositorum* o choque de los opuestos y el T.S. Eliot de los *Four Quartets*, cuando escribe que *In my beginning is my end*, en mi principio está mi fin.

Por eso, pienso que la más urgente tarea de los filósofos interpretadores es esa que consiste en interpretar el lenguaje en que han hablado los otros filósofos. La filosofía —y esto se sabe desde el siglo XVIII—, no es, al fin y al cabo, más que un lenguaje; un lenguaje como cualquier otro lenguaje, incluso como el lenguaje de las grullas, que se organizan y danzan armónicamente en las arenas: lenguaje, puro lenguaje. Pero las grullas no filosofan, esto es, no se enredan, y por eso se diría que no necesitan de interpretación alguna. En cambio, los filósofos se enredan de lo lindo, se tiran de los pelos cuando no pueden escribir o decir alguna sutileza sobre el «Ser». Bien podrían, por eso, dedicarse a leer lo que ellos mismos escriben: a ver la letra escrita y el espíritu escondido, en su virginidad viva, en lugar de dedicarse a interpretar interpretaciones. Si Platón saltase hoy de su tumba ática y se nos presentase en pleno siglo XX, diría: «a quien hay que desterrar de la República no es a los poetas, sino a los filósofos, porque éstos, en lugar de dedicarse a hablar de cosas, se han puesto a hablar de los nombres de las cosas, y son imitadores de imitaciones, interpretadores de interpretaciones». Diría, además: «en este siglo XX, en el que han ocurrido tantas cosas terribles y extrañas al espíritu humano, han sido los poetas y los pintores quienes le han mirado la cara al Ser, al ser de carne y hueso, no a ese fantasma académico que circula como sangre helada

por las universidades alemanas». Diría que Jean-Paul Sartre vale mucho más como poeta, novelista y dramaturgo, que como filósofo: como filósofo, ha llenado páginas y páginas, pero no nos ha dicho más que «sutilezas», lindas sutilezas, mezcolanzas de un marxismo indigesto y una fenomenología no menos indigesta. En cambio, ¡cuánta verdad, cuánto tesoro lingüístico, cuánta carnadura humana no hay en *Las moscas*, o en *La náusea*, o en aquel memorable ensayo sobre Baudelaire, incluso en la monumental obra sobre Flaubert!

Y diría también Platón: ese Martín Heidegger, que hoy suena por el mundo como pontífice de la filosofía, vale sólo como poeta. Él escribió: «Ir hacia una estrella, eso es todo», *nur dieses*, en un librito titulado *De la experiencia del pensar*, que consta de unos pocos aforismos a la *Nietzsche* y que sin duda es de un valor mucho más elevado que los cientos de páginas de *Ser y tiempo*, libro donde se anuncia una especie de resurrección del Ser, pero libro también donde se anuncia la futura frustración que, con respecto a ese Ser, nos dejará el propio Heidegger. Sencillemente, el Ser se le fue de las manos, lo mismo que la Verdad, y no tuvo otro remedio que renegar de la ciencia, de la lógica, y de la vida misma, al igual que aquel Immanuel Kant que describió tormentas pero jamás salió de su pueblucho teutónico, como Heidegger no sale de su Friburgo catedralicia. Por eso insisto en la relación entre poesía y filosofía. Creo que la filosofía puede hoy salvarse de su naufragio histórico, pero pienso que sólo puede ser por dos vías, y sólo estas dos: o bien la poesía, o bien la ciencia social. En este artículo no intento tratar el asunto de la relación entre filosofía y ciencia social, o lo que se ha llamado un poco raramente «filosofía social», cosa que suena así como a «hierro de madera». El tema es importante, pero ahora me interesa el otro aspecto.

Se supone, universitaria y venezolanamente hablando, que «Filosofía» es una cosa y «Letras» es otra. ¡Craso error! Error de los peores, de los más nefastos, causante de numerosísimos equívocos. Filoso-

fía y Letras deben ser una unidad, y los «letrados» deben saber tanta filosofía como letras deben saber los «filósofos». Lo demás son puros cuentos chinos, y no hay derecho, a estas alturas de la historia, a creer en el cuento chino del «poeta» o el «novelista» exento de toda cultura filosófica. Como tampoco hay derecho a olvidar el viejo discurso cervantino de las *armas* y las *letras*. Poetas y filósofos deben saber que viven en una sociedad hostil, demoníaca, y que es preciso combatirla, en lucha a muerte. Ponerse a hablar del «Ser» sin tener la menor idea de cuanto acontece a los *seres humanos* es más o menos lo mismo que ponerse a hablar de pintura sin haber visto jamás un cuadro. Por eso Marx se indignaba, en *La ideología alemana*, contra los filósofos, y decía que la filosofía especulativa es, con respecto al mundo real, lo mismo que el onanismo con respecto al amor sexual.

Personalmente, no creo en filósofos que no sepan escribir, o que no se preocupen por el aspecto literario de las obras que escriben o que interpretan. Eso de vivir mascullando delicadezas intelectuales acerca de la sustancia y el accidente, o sobre los futuros contingentes, o sobre cualquier otro endriago especulativo, eso no es filosofía. Filosofía es otra cosa, otra cosa muy distinta, no separada ni divorciada de la ciencia, ni separada ni divorciada de la poesía. Hace falta pensar en grande, eliminar toda división intelectual del trabajo, no creernos «filósofos» o «poetas» o «lógicos», o «fenomenólogos» o «sociólogos» o «economistas». La gran lección a este respecto la dio Marx. ¿Por qué nosotros vamos a contradecir aquella voluntad proteica, aquella maravillosa superación de la división del trabajo?

El espíritu importa, pero también la letra. Es más, el ser humano está constituido de tal modo, se ha hecho a sí mismo de tal forma que su espíritu se ha formado con letra, letra pura, idioma, lenguaje. Es un falso orgullo, o más bien soberbia, ésa que tienen los bípedos que se dan el lujo de despreciar la letra. ¡Si la letra es lo que nos ha hecho hombres! Nos diferenciamos de los primates cuando garaba-

teamos toros en las cuevas de Altamira, o cuando manuscibimos cosas que después dejamos encerradas en pequeñas vasijas en el Mar Muerto. No sé por qué existe hoy ese afán premonitorio de destruir la letra escrita, destrucción que, por lo demás, no vendrá, así lo quieran los profetas ahumados de los nuevos medios de comunicación, los Mc Luhan, los que se olvidan del hecho simple de que jamás la letra escrita había tenido tanta difusión y vida, y de que lo ideal no es su supresión, sino su integración a los otros medios.

De ahí que los filósofos deban prestar hoy más que nunca atención a la letra. Es preciso reivindicar la letra escrita, así haya que pasar a cuchillo al Espíritu hegeliano, o al Espíritu de alas de paloma que nos tiene ensombrecidos desde hace dos mil años. El hombre tiene que vivir de lo que es, y el hombre es un poco de carne, huesos, y letra, lenguaje. *Logos*, como decían en Grecia antigua, y como lo repitió San Juan en aquella frase que, según decía Ortega, resume toda la Grecia clásica: *en arché, hen lógos*, en el principio era el lenguaje, el verbo.

Así fue en principio, y así tendrá que ser en el final, si es que éste nos llega algún día. Decía la Pasionaria española que «es preferible morir de pie que vivir arrodillado». Igual tiene que decir el ser humano a estas alturas de la historia: es preferible morir cantando que vivir filosofando. Pues la filosofía se entiende hoy de tal modo que es como un vivir arrodillado frente a textos ilustres. Es preferible destruirlos, o transformarlos. Es preferible atacar de frente a Platón, en lugar de echarle incienso; es preferible superar a Aristóteles, en vez de seguir la medieval costumbre de tenerlo como el supremo maestro; es preferible, en fin, superar a Marx en vez de repetirlo hasta el cansancio. A todas estas estatuas ebúrneas les disgustaría, por lo demás, saber que son tan sólo objeto de interpretaciones, y no de transformaciones. Les fastidiaría enterarse de que son objeto de sutilezas en las universidades. Y no se trata de negar el valor de las sutilezas; al fin y al cabo, quiérase o no, la filosofía, históricamente hablando,

ha consistido en sutilezas, en cosas como la «sustancia», la «*quidditas*», el «ser aquí» y el «ser de más allá». Pero de lo que se trata, hoy, en pleno siglo XX, con guerras, con amenaza de desaparición del hombre, es de transformar esas sutilezas en verdades. ¿Qué es la verdad? La verdad es lo que yo veo; no es la *adaequatio*, ni tampoco es esa especie de fantasma en que la transformó Heidegger. La verdad, así suene duro y poco «sutil» o filosófico, es lo que yo veo. Yo veo miseria, veo que vivir es difícil (así decía Amiel), veo explotación inmisericorde, veo cine podrido, veo televisión ruin, oigo radios que chillan, veo gentes que se arrastran por las calles de Caracas, veo mendigos, me veo a mí mismo, veo a los demás, escribo, sudo, tiemblo, sufro y amo. Esa es la verdad, y me gustaría que de ella se ocupasen los filósofos, en lugar de exprimirle el jugo a cuatro frases de Aristóteles.

Quiero que se me entienda, y que no se me malentienda. A mí también me gustan las sutilezas; a mí

también me gusta Platón; a mí también me gusta sacarle el jugo espiritual a ciertas frases, a ciertos aforismos, a ciertos pasajes. Pero no quiero contentarme con eso, porque eso, en sí mismo, es muy poco. Hace falta más. No se trata de inventar un nuevo «sistema» filosófico, sino de acabar de una vez con todos los sistemas. Es muy cómodo sentarse a escribir tesis doctorales sobre Descartes. Ya el propio Descartes había escrito, sin embargo: «No hay cosa en el mundo, por más absurda que sea, que no haya sido expresada por algún filósofo». Los intérpretes de Descartes se han olvidado de su ironía, tal como los intérpretes de Marx se han olvidado de su peculiar ironía.

Filosofía, Poesía, Letras: si en un tiempo estuvieron egregiamente unidas, ¿por qué habrán de separarse hoy? ¿Qué nos obliga a ello? ¿Dejaremos que el mundo en que vivimos nos transforme y divida, en lugar de unirlo y transformarlo nosotros?

*El laberinto de los tres minotauros**

Sumario

Presentación p. 807

«El mestizaje como transición» p. 809

«El mestizaje como noción racista» p. 811

«La salida: un Occidente ampliado» p. 813

«Burla sarcástica y consejo benevolente
para el no occidental» p. 814

José Manuel Briceño Guerrero

Nació en Venezuela, estado Apure, en 1926. Se graduó como profesor en 1951, en el Instituto Pedagógico Nacional. Entre 1952 y 1953 hizo estudios de posgrado en la Universidad de Northwestern, Estados Unidos.

En la Soborna, París, estudió Lengua y Civilización Francesa, de 1955 a 1956. Luego, en la Universidad de Viena, Facultad de Filosofía, cursó la carrera de Filosofía y llegó al doctorado, desde 1956 hasta 1961. También realizó estudios Latinoamericanos entre 1968 y 1969, en la Universidad Nacional Autónoma de México. En 1969 trabajó como investigador de Historia de las Ideas en América, en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, Washington.

Un año después, en 1970, realizó estudios en la Universidad Lomonosov, Escuela de Filosofía en Moscú, Rusia. Y, entre 1978 y 1979 llevó a cabo estudios de Filosofía y Teología de la Liberación en la Universidad de Granada, Facultad de Teología, España. Su obra literaria mereció en 1996 el Premio Nacional de Literatura. Entre sus obras destacan: *¿Qué es la filosofía?* (1962), *América Latina en el mundo* (1966), *Triandáfila* (1967), *El origen del lenguaje* (1970), *La identificación americana con la Europa segunda* (1977), *Discurso salvaje* (1980), *Europa y América en el pensar mantuano* (1981), *Amor y terror de las palabras* (1987), *El pequeño arquitecto del universo* (1990), *El laberinto de los tres minotauros* (1994), *Matices de Matisse* (2000), *Trece trozos y tres trizas* (2001), *Los recuerdos, los sueños y la razón* (2004). **

* José Manuel Briceño Guerrero, *El laberinto de los tres minotauros*, Caracas, Monte Ávila, 1994, pp. 263-265, 273-274 y 281-283.

** Tomamos, con algunos ajustes, la información bibliográfica contenida en: <http://www.jmbricenoguerrero.com>

Presentación

Seleccionamos *El laberinto de los tres minotauros*, considerando que allí José Manuel Briceño Guerrero recoge una parte crucial de su obra donde nos propone una novedosa teoría crítica de la cultura latinoamericana desde una sugerente perspectiva histórica.

Briceño interpreta la cultura latinoamericana como un grupo de tres corrientes separadas y mutuamente incompatibles, a las cuales llama «discursos» siguiendo parte de la tradición filosófica francesa. Estos discursos: el *racionalista* de Occidente, el *mantuano* (o colonial hispano) y el *salvaje*, se encuentran en permanente contienda, buscando infructuosamente la supremacía de cada uno sobre los otros dos, pero «se interpenetran... y producen para América dos consecuencias lamentables»: en primer lugar, «ninguno de los tres discursos logra gobernar la vida pública», pero cada uno «frustra a los otros dos», y «los tres son mutuamente inconciliables». En segundo lugar, «no se logran formar centros permanentes de pensamiento, de conocimiento y reflexión». Por ello, el americano no puede tomar conciencia de sí mismo ni de su realidad social.

El libro se divide en tres partes correspondientes a los tres discursos mencionados. La primera, titulada «La identificación americana con la Europa segunda», está, a su vez dividida en dos secciones. En la primera, «Identificación de la Europa segunda», Briceño afirma que Europa se puede resumir en tres palabras: «Razón contra Tradición». Con esta expresión no pretende tildar de irracional a la tradición; más bien realiza un recuento histórico de la evolución de la razón, partiendo de una razón que denomina primera (ésta sería la correspondiente a la tradición), y que está implícita en todo hacer, pensar y comunicarse por medio del lenguaje, de todo hombre desde que es hombre, es decir, desde las eras erróneamente llamadas prelógicas, hasta llegar a la razón segunda, que toma conciencia de las propias estructuras racionales y se piensa a sí misma. En efecto, la razón misma se toma como tema de

reflexión, se libera de su esclavitud pragmática, se «depura hasta presentar sus formas y operaciones esenciales», y cuando retorna al mundo empírico, construye sistemas universales por encima de las racionalidades propias de cada cultura. Esta es la racionalidad que caracteriza a Occidente y la que crea su *Weltanschauung*.

En la segunda sección, «La Europa segunda en América», Briceño intenta explicar «las líneas de pensamiento y acción características de los que, en Latinoamérica, se han identificado con la Europa segunda». De hecho, lo que llama «salto revolucionario de la Europa segunda» en su acción conquistadora, era, según él, el propio «salto de América, el salto metabólico de un solo organismo». América es el resultado de la expansión de Europa. Pero, paradójicamente, observa Briceño, la Europa, la Europa segunda no se prolonga, al pasar el tiempo, en una América segunda, es decir en una sociedad moderna. Estamos integrados a la Europa segunda desde la época de la derrota y el desmembramiento de los imperios de la Europa primera, dueña de la tradición. No obstante. Esa integración nos colocó en el puesto de productores de materias primas y consumidores de productos manufacturados, para lo cual no es necesaria nuestra modernización. Ante esto, la propuesta de Briceño es que nos aliemos con países que tengan una producción semejante a la nuestra y que, administrando nuestros propios recursos, obtengamos precios justos. Debemos luchar, afirma, para lograr un orden mundial en el que las relaciones entre los países sean de interdependencia y respeto a la soberanía de cada uno, donde no haya «reparto de zonas de poder». «Un orden», añade, «en que cada pueblo haga valer lo que aporta al sistema mundial y pueda obtener lo que necesita no como regalo sino como retribución». Todo este esfuerzo conducirá, según Briceño, a cambios internos, riqueza y prosperidad, y a que nuestros pueblos entren «al reino de la razón segunda, como parte del advenimiento de una humanidad segunda».

La segunda parte del libro: «Europa y América en el pensar mantuano», explora el primer linaje latinoamericano, el de los criollos y, lo que denomina, el discurso mantuano. Los criollos son, dice, la Europa primera «enriquecida por la experiencia americana». Esos ancestros proveyeron el carácter específico, el sabor, de lo que llamamos Latinoamericana, y fueron los maestros de «la *paideia* americana» de creciente complejidad, entendiendo por *paideia* «la transculturación unificante y universalizante de etnias dispersas y localistas». Su instrumento era la propia organización social que estaba estructurada jerárquicamente dependiendo de la relación que cada cual tenía con «el método etnocultural» dominante. El discurso mantuano es el propio del sistema colonial español, que afirma la trascendencia espiritual del hombre y su adhesión a la Iglesia católica, su lucha heredada entre los intereses terrenales y la salvación eterna. En la tierra representa una nobleza heredada y una vía de ascenso social por medio de la occidentalización cultural. Este discurso gobierna el «sentido de dignidad, honor, grandeza y felicidad».

La última parte: «El discurso salvaje», está compuesta por breves ensayos cuyo hilo conductor

consiste en «formular el discurso no occidental de América, pero sólo en su perfil de encono por Europa». Incluye la memoria dolorosa de la derrota ante el conquistador, el resentimiento por la relegación de los pardos ante la posibilidad de su superación, y la nostalgia de formas de vida no europeas. La actitud que cultiva este discurso es de «sumisión aparente, rebeldía ocasional, astucia permanente y oscura nostalgia».

En suma, con este sugerente libro, Bricena Guerrero nos ofrece una interpretación en tres planos discursivos que se entrecruzan y a la vez se alejan como testimonio de la compleja historia que ha estado presente en la vida cotidiana, en las producciones intelectuales y en el desarrollo cultural y político de América Latina en su tensa filiación con Europa.

Las páginas que siguen son una muestra de la relación que, según este autor, América tenía y tiene con el Occidente. Hemos escogido de la tercera parte del libro, dedicada al «Discurso salvaje», cuatro ensayos dedicados al mestizaje y la noción de Occidente.

EL MESTIZAJE COMO TRANSICIÓN

Me seduce ese gran rostro mestizo en que pueden coincidir sin conflicto Voltaire y Guaicaipuro, el negro Miguel y Juana de Arco, Caupolicán y Platón, el moján y las computadoras. Me llena de euforia la altísima misión de la nueva cultura, encrucijada cordial y fraternal de todos los caminos del hombre. Deseo que América se acepte a sí misma en su heterogénea plenitud, en su auroral esplendor, y me la quedo mirando; pero mientras más la miro, menos la veo. Sólo veo el viejo rostro caníbal de Occidente adornado, casi disfrazado, con los despojos de sus víctimas.

Lo que a primera vista aparece como mestizaje no es sino un fenómeno de transición hacia Occidente. Lo que realmente ha estado ocurriendo es la incorporación a Occidente de las poblaciones y culturas no occidentales de América.

La colonia era una máquina de occidentalizar que ha sido modernizada con la independencia y la república, y tiende a cumplir acabadamente su tarea con el socialismo o la tecnocracia capitalista.

Las catedrales... No quedó más remedio que permitir la influencia indígena porque no había otra mano de obra ni otra artesanía. El hecho de que sean mezcladas en estilo y de que algunos expertos las declaren verdaderas obras de arte no quita que son fenómenos de transición. Quedan como recuerdo de una época superada. En verdad superada. Nadie ha seguido esa dirección, la habrían seguido si hubiera sido una dirección auténtica. La dirección auténtica no es hacia la mezcla cultural sino hacia Occidente. ¿Dónde están los indios o los negros en la catedral de Brasilia?

La música... Grandes creaciones, poderosas, con participación de todas las raíces culturales. Fuego sagrado, difícil de apagar. Pero estamos presenciando el proceso complejo y sutil de su destrucción. Primero: se convierten en objeto folklórico, en espectáculo para turistas, en entretenimiento ocasional. Segundo: se convierten en objeto de estudio, en pasto para musicólogos, en tema de disertaciones

doctorales, en colección científica de bibliotecas y discotecas especializadas (*Cuidado con el micrófono, no ve que la estamos grabando. Baile para este lado si no las cámaras no la agarran bien*). Tercero: se convierten en objeto comercial con un valor de cambio fluctuante según las oscilaciones del mercado. Cuarto: se convierten en objeto político, caen en el sucio manoseo de los demagogos quienes la usan como recurso manipulatorio y prometen «rescatarla» y «ponerla a valer» en el mundo. Quinto: se convierte en objeto de inspiración que proporciona temas, estímulos y materiales a la composición de música culta. Resumiendo: se convierte en objeto, es decir, se corta de su conexión subjetiva, de su arraigamiento en la entraña viva y fecunda del pueblo, de su existencia espontánea e inmediata.

Esto por una parte. Por otra parte viene lo de la educación: el que estudia, el que se supera, el que asciende entra en contacto con la gran música occidental, la música clásica, la buena música, la música universal y debe asumirla como elevado patrimonio. Las músicas nacionales, folklóricas, mestizas se van relegando a parcelas cada vez más pequeñas y menos importantes de la actividad y sensibilidad del hombre culto; se crean reservaciones del alma para esa música al igual que a veces se encerró a los indios en reservaciones geográficas.

La barroca productividad verbal de nuestros pueblos y de nuestros literatos se vehicula exclusivamente en lenguas europeas cuya existencia americana no las ha cambiado hasta el punto de romper la comunidad lingüística. En cuanto a los escritores, quieren ser universales —léase europeos— y, mediante ejercicios de imitación, procuran quitarse lo que puede quedarles de un transitorio mestizaje de la sensibilidad, de un incipiente mestizaje del léxico, de un vergonzoso mestizaje de los sonsonetes.

La proliferación del sincretismo religioso es una etapa normal en el proceso de occidentalización; no es un camino nuevo que conduzca a religión nueva alguna. Las poblaciones no occidentales de América, tan variadas, y las africanas inmigradas no

podían pasar de un golpe a la unidad y coherencia del culto católico. Hacía falta una transición gradual y progresiva.

El grado de sincretismo religioso está en razón inversa con el grado de asimilación a Occidente. En la medida en que las poblaciones de América, por mejoramiento socio-económico, asciendan a la vigencia plena de los patrones culturales de Occidente, en esa misma medida abandonarán sus creencias y prácticas sincréticas junto con su hambre y sus harapos.

Los hijos de los miembros actuales de esos cultos sincréticos serán sociólogos de la religión, psicó-

logos sociales de la religión, economistas políticos de la religión, psicoanalistas de la religión, pero los sobrecogerá todavía, esporádicamente, el pavor sagrado de la superstición.

Los nietos de los practicantes actuales de esos cultos primitivos habrán reducido su vida religiosa a la ética y a la sobria teología del cristianismo acompañadas de la participación en ceremonias eclesásticas asumidas como higiene mental, o bien profesarán la visión científico-tecnológica del mundo en renovados positivismos con su inagotable religión de la humanidad.

EL MESTIZAJE COMO NOCIÓN RACISTA

Hay más todavía en este engañoso mestizaje, en este engaño del mestizaje: la noción misma de mestizaje es desmestizante y occidentalizante.

Explicuemos. *Mestizaje* es una palabra ligada a una perspectiva biológica, a la noción de raza y cruce de razas, a la noción de raza superior y raza inferior. En un momento dado la noción de raza incluía diferencias de orden biológico que imposibilitaban o facilitaban determinados logros culturales; el mestizo, producto del cruce de razas, era considerado inferior biológicamente a los hombres de raza pura, aunque algunos le atribuían virtudes particulares para ciertas actuaciones de supervivencia. En nuestros días, la noción de raza se limita oficialmente a formulaciones minimalistas referentes a rasgos aparienciales secundarios dentro de la unidad de la especie humana.

En la formación de América, la noción de raza fue de primerísima importancia. Tanto así, que se constituyó una férrea jerarquía de la deshonra basada en el grado decreciente de participación de *sangre blanca*. Un mestizaje original mancillaba en desigual medida a la mayoría de los americanos. Entre los blancos puros en el buen extremo y los negros e indios puros en el otro, se desplegaba el abanico de los pardos, minuciosa clasificación según la sangre con una terminología correspondiente que en algunas regiones llegaba a las ochenta palabras. Además de racial, la clasificación era socioeconómica y correspondía al grado de participación en la cultura occidental.

Tal estado de cosas no ha cambiado mucho, salvo por un aumento en la tendencia a suprimir los del mal extremo y una aceleración de la movilidad vertical en ciertas regiones. Pero la formulación oficial del problema ya no es racista. Por razones científicas y políticas, el racismo todavía existente no puede formularse oficialmente.

El racismo no puede vivir a la luz del conocimiento científico y de los valores contenidos en la declaración universal de derechos humanos; pero sobrevi-

ve en la oscuridad de los prejuicios cotidianos y en el seno oscuro de nociones vagas como *mestizaje cultural*.

En primer lugar, la designación mestizaje cultural conserva su sabor racista original, ningún lavado semántico se lo ha quitado. Al ser usada oficialmente o por intelectuales prestigiosos sirve de refugio y vehículo a toda la concepción racista y carga de valoraciones negativas todos los rasgos culturales no occidentales, así como la noción racista de mestizaje biológico cargó de valoraciones negativas los rasgos físicos no blancos.

No occidental y no blanco, mestizaje racial y mestizaje cultural se alían de tal manera que el lenguaje corriente y los grandes medios como el cine y la televisión, reflejadores, y proyectores de imágenes valoradas, identifican éticas, estéticas e intelectuales, y los rasgos físicos del blanco con la encarnación de virtudes. Pelo malo, cara innoble, párpado encapotado malicioso, mentón y frente tirados hacia atrás, falta de voluntad, labio grueso sensualidad, nariz achatada fealdad, seno patecabra signo inequívoco de ninfomanía, color hacia lo negro baile ritmo, hacia lo indio melodía triste...

En el cine y la televisión, y en no poca literatura, el malo, el perverso, el sirviente torpe, el traidor, la devoradora de hombres, el psicópata asesino, el diablo, la muerte se presentan a menudo con rasgos de tipos mestizos americanos, con rasgos nuestros, a los cuales se suman lenguaje y modales tanto más despreciables cuanto más se apartan del modelo occidental. Así como el teatro griego exigía máscaras adecuadas a sus personajes, el cine actual escoge tipos raciales para los suyos.

En la caracterología oficial, vehiculizada por los prejuicios ordinarios y los medios calientes, fríos y tibios, sólo queda bien el tipo blanco en sus variantes diversas de héroe maniqueo.

Por todo lo expuesto, el que usa la expresión *mestizaje cultural* evoca *nolens volens* la noción de mezcla vergonzosa, bastardización, punible ayuntamiento, aun en los casos en que sinceramente y no sólo por

demagogia intenta dar a ese estado de cosas una valoración positiva.

En un medio social que considera todo rasgo étnico y cultural no occidental como estigma oprobioso, es natural que los no abiertamente rebeldes procuren suprimir esos rasgos. De ahí viene la tendencia al blanqueamiento, por matrimonio en lo familiar, por inmigración en lo nacional. De ahí viene simultáneamente la tendencia a la superación cultural, léase abandono o por lo menos ocultamiento de supervivencias no occidentales en los hábitos lin-

güísticos, alimenticios, gestuales, eróticos... Dan vergüenza esos estigmas —por ello se esconden, o se exhiben grotescamente con fines humorísticos o se elevan selectivamente a la categoría de distintivos nacionales (fenómeno común de ambivalencia), pero lo mejor sería que no existieran.

Quien habla de mestizaje cultural recuerda esta situación, pone el dedo en la llaga, mienta la madre, contribuye a acelerar la desmestización —pero se expone de pasada a temibles retaliaciones, por lo menos a que le mienten la suya, que tal vez es la misma.

LA SALIDA: UN OCCIDENTE AMPLIADO

Las observaciones hechas aquí sobre el mestizaje cultural corresponden a la realidad, pero el resentimiento y una sobrestimación de Occidente hacen ver al revés la dirección de su transformación. El fenómeno de ambivalencia con respecto a los rasgos no occidentales corresponde a una primera etapa; después, progresivamente, se va hacia la aceptación de una cultura nueva, mucho más amplia, donde ningún rasgo humano, étnico o cultural, es vergonzoso.

El resentimiento es comprensible. No hay progreso sin trauma y a Occidente le tocó asestar grandes golpes; sus víctimas no lo olvidan. Pero no olvidemos tampoco que Occidente recibió el retruque, el retroceso de los golpes que asestó, además de recibir los contra-golpes de sus víctimas que en ningún caso estaban inermes.

La situación cultural actual es compleja. En un mundo penetrado hasta los últimos rincones por Occidente nos encontramos, por una parte, con la afirmación de identidades culturales no occidentales, con el surgimiento de nuevas nacionalidades dispuestas a hacerse valer y respetar, con políticos y hombres de estado que osan pensar su circunstancia y osan concebir caminos propios para la solución de sus problemas, con pueblos que distinguen entre progreso tecnológico y baratija industrial, con sociedades que no cambian sus tradicionales por

una «libertad» entendida como libre *comercio* del relajado, la drogadicción y la pornografía.

Por otra parte, nos encontramos con la aparición en Occidente de tendencias y corrientes no occidentales, para llamarlas de alguna manera. ¿Re-avivamiento de sus antiguas raíces preoccidentales? ¿Influencia de los muchos elementos y estímulos extraoccidentales que ha acogido en su seno? ¿Temprano esfuerzo creador para adaptarse a un nuevo orden mundial donde tendrá papel importante, pero no dominante? Todos esos factores, sin duda, de manera autónoma cada uno y en mutuo reforzamiento además.

No hay pues, justificación en el mundo actual para esos acentos plañideros sobre falsos mestizajes, omnipotencia de Occidente, estigmas oprobiosos. A veces la afectividad se congela en algún momento doloroso y repite su quejido después de pasado el mal, ciega para lo nuevo, contraída en espasmo calambroso. No nos ocurra eso a nosotros. No nos atardemos en agravios pasados. El hogaño afán nos reclama. Las luchas y tareas del presente exigen una afectividad libre, líquida, circulante, fluido sostén del esfuerzo creador.

Somos afortunados: nos toca participar en la formación de una América cuya identidad apunta hacia la identidad del hombre, cuyo destino se confunde con el destino de la tierra.

BURLA SARCÁSTICA Y CONSEJO BENEVOLENTE PARA EL NO OCCIDENTAL

No cabe duda. Hay alguien no occidental en América que quiere vivir conservando su identidad y sueña con la victoria, con la hora de la revancha y la venganza. Alguien que se embriaga fácilmente con palabras y tiene una debilidad por los esguinces metafóricos y metonímicos. ¿Será que esas lenguas europeas, con su ductilidad para el rumor o el estruendo, lo fascinan, perturban su alma modelada por otras prosodias y para otras prosodias? ¿Una meteorología inherente a las lenguas indoeuropeas arrebatara sus impulsos afectivos, sus gestos mentales, y los hace girar, cabriolar, piruetear, enlazarse y desenlazarse, caracolear, según una dinámica ajena al nuevo hablante, exterior a su control? ¿El hecho de hablar no su lengua ancestral —en general ya perdida o en vías de destrucción— sino una lengua europea impuesta por los conquistadores, el sólo hablar lo enajena, como un suave psicodélico permanente, lo extravía, lo hace desvariar y hasta delirar a veces? ¿Pueden perseverar después de generaciones el encanto, la distancia, la inseguridad, la sensación de irrealidad, la disminución de la responsabilidad verbal que asisten al que habla una lengua extranjera recién aprendida, no bien aprendida, nunca aprendible a perfección? ¿Y ese aumento de la inventividad que acompaña a la escasez de recursos verbales, persevera también después de generaciones? ¿Como si la adquisición de la lengua en comunidades translinguadas conllevara la adquisición simultánea de actitudes verbales de tanteo, experimentación, duda, efectismo tonal, repetición enfatizante... actitudes de neohablante convertidas en recursos normales del habla? ¿Como si la nueva lengua materna (¿lengua madrastral?) conservara las huellas de haber sido aprendida por adultos, de haber sido lengua extranjera, generaciones atrás para el pueblo que ahora la habla?

Utiliza lenguas medio ajenas, de alto poder etílico, y está embriagado —no cabe duda— pero quiere vivir conservando identidad. Rechaza el mestizaje cultu-

ral porque es transición hacia Occidente y oculta prejuicios racistas. Para ser feliz necesita la decadencia, el ocaso, el hundimiento, la muerte eterna de Occidente. ¿Por qué no se organiza? Este siglo es cada vez más propicio a la expresión de los pueblos, es cada vez más democrático. La opinión pública mundial favorece con fuerza creciente la autodeterminación, la autogestión, la automovilización, las iniciativas de la base. Se pueden formar partidos políticos, fraternidades, sindicatos, se puede tomar y ejercer el poder de acuerdo con intereses auténticos de la comunidad toda y reorganizar la sociedad en consecuencia y consonancia. En vez de una prolongada subordinación atemperada por la embriaguez y habitada por sueños catastróficos de venganza, es posible entregarse a la tarea de concebir y realizar una sociedad nueva donde el no occidental se sienta seguro, se sepa aceptado y no escenifique más esa lucha titánica, incesante, contra un Zeus omnipotente, amo del trueno y de los rayos.

Ya el hecho mismo de organizarse políticamente es una expresión saludable y una reafirmación de la propia existencia. Permite hacerse sentir y hacerse respetar, influir en la dirección de los asuntos públicos, participar en la toma de decisiones, asumir la cuota de poder correspondiente a su importancia y peso dentro de la comunidad.

La cuota de poder correspondiente a su importancia y peso dentro de la comunidad. Hay que abandonar la voluntad de poder absoluto. Los otros, los que sí son occidentales y los que se están occidentalizando de buen grado, también tienen derecho a vivir. En el pasado el no occidental fue atormentado y martirizado, pero no podemos alterar el pasado ni compensarlo en el presente con una inversión de los roles. Vivimos en una sociedad heterogénea donde los vientos que soplan —a pesar de los pesares— son democráticos; se trata de aprender a vivir en comunidad, a aceptar la alteridad de los otros.

Pero para ir construyendo una genuina sociedad pluralista, es necesario que las diferentes tendencias se expresen libremente y se organicen. No puede

esperarse que una parte de la sociedad adivine e interprete los intereses de las otras con verdad y disponga las cosas con justicia. Por el pasado sabemos que adivina, interpreta y dispone sin verdad y sin justicia, o tal vez, mejor dicho, con su verdad y su justicia parciales, con la verdad y la justicia de sus intereses.

Manifiéstese el no occidental. Exija. Proteste. Solicite. Pronuncie discursos. Amenace. Haga presiones. Reclame sus derechos. Ejercza sus libertades para que lo tomen en cuenta, para que aprendan a contar con él, si se esconde miméticamente pueden pisotearlo sin siquiera darse cuenta.

Obras completas*

Sumario

Presentación p. 817

«Itinerario» p. 818

«Ciencia y formación humanística» p. 820

Federico Riu

Nació en Lérida, España, en 1925.

Termina sus estudios básicos y se gradúa de maestro de escuela en su ciudad natal, en 1945. Dos años después decide tomar el camino del exilio ante el agobiante régimen que representaba el franquismo. En 1949 ingresa como estudiante en la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Murió en Caracas en 1985. Después de su muerte se le han rendido diversos homenajes. Uno de los más recientes testimonios es la publicación de sus *Obras completas*, en tres tomos. Valga indicar aquí su contenido. El primer tomo recoge las primeras tres publicaciones de Riu: *Ontología del siglo XX* (1966), *Historia y totalidad* (1968), y *Ensayos sobre Sartre* (1968). En el segundo tomo encontramos *Tres fundamentaciones del marxismo* (1976), *Usos y abusos del concepto de alienación* (1981), y *Vida e historia de Ortega y Gasset* (1985).

El tercer tomo corresponde a trabajos breves publicados en revistas y diarios, dedicados a la poesía, la técnica, la metafísica, el humanismo, la filosofía en España, las diversas corrientes del existencialismo y del marxismo, el tema de la alienación en la filosofía venezolana, entre otros. El tomo culmina con cuatro ensayos inéditos dedicados a examinar el tema de la técnica en Heidegger, Ortega y Gasset, García Bacca y Mayz Vallenilla.**

* Federico Riu, *Obras completas*, tomo III, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, pp. 85-88 y 109-113.

** Tomamos, con algunos ajustes, la información biobibliográfica que se encuentra en el prólogo de Fernando Rodríguez a las *Obras completas* de Federico Riu, 3 tomos, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1996, tomo I, pp. VII-XVIII.

Presentación

Elegimos para esta colección dos textos del tercer tomo de las *Obras completas* de Federico Riu, muy breves pero reveladores de algunas de las preocupaciones que mostró este filósofo a lo largo de su vida. El primero es un artículo de 1961 titulado «Itinerario», publicado en *Crítica contemporánea*, la prestigiosa revista donde colaboraron destacados intelectuales venezolanos de los años sesenta.

A partir de un pasaje tomado de *De Beata Vitae* donde San Agustín plantea la cuestión de saber cuáles son los caminos que conducen a la felicidad, Riu distingue tres aspectos que le permiten recrear las inquietudes de este filósofo señalando las corrientes filosóficas fundamentales que han de considerarse en la época contemporánea. El primer camino es el de la filosofía misma, donde Riu divisa dos «nuevos puertos»: el marxismo y el existencialismo. El segundo camino sería el de la razón, frente a lo cual Riu nos advierte que desde Kant hasta Sartre ha quedado demostrado que la razón «no instituye, autónomamente, cursos o caminos humanos». Finalmente, aparece el camino de la contingencia representada por alguna tempestad. Aquí Riu señala que si bien a la filosofía se llega «mediante itinerarios lógicos, órdenes y razones, ideas y silogismos», los pasos iniciales suelen estar marcados por «sacudimientos interiores o por tempestades». Y la mejor muestra de ello la encuentra en dos «tempestades históricas» que han afectado radicalmente al pensamiento contemporáneo: de un lado, la sentencia de Nietzsche «Dios ha muerto», y del otro, la aparición del *Manifiesto del Partido Comunista*.

La conclusión de Riu es lapidaria: al puerto del existencialismo llegan aquellos navegantes metafísicos que han sido afectados por la tempestad de la muerte de Dios. Al puerto del marxismo llegan aquellos navegantes afectados por el vacío dejado por las teorías metafísicas.

El segundo texto escogido, escrito probablemente en 1985, lleva por título «Ciencia y formación humanística». Se trata de una reflexión dirigida a considerar el sentido humanístico que debe imperar en la formación de los estudiantes dedicados a la ciencia y la tecnología. Más allá del sentido histórico-literario a través del cual suele ser vista la formación humanística, Riu se preocupa, antes bien, por el compromiso ético y la responsabilidad social del egresado, al considerar los inmensos e impredecibles impactos de la ciencia y la tecnología en la sociedad contemporánea. De allí la necesidad de que exista una visión del mundo y de la sociedad que le permita al egresado ofrecer respuestas a los retos y los riesgos que de una manera vertiginosa se han venido planteando desde el ámbito de la ciencia.

Esas respuestas no deben originarse en el espacio reducido y especializado de cada ciencia o del «mundo de la ciencia», dice Riu, sino que deben partir de la filosofía, concebida como una actividad reflexiva que permita pensar la totalidad histórica de la ciencia. No se trata, advierte el autor, de la filosofía considerada como actividad escolástica y profesoral, sino de la actividad misma de filosofar entendida como reflexión «sobre lo primero y sobre la totalidad». Más allá de la experiencia metafísica y subjetivista del existencialismo, Riu apunta, más bien, al trasfondo histórico-social desde el cual pueden ser asumidas las diversas facetas de la formación universitaria. No se trata de una suerte de reduccionismo, esta vez planteado desde el ámbito social e histórico, sino de la posibilidad de cultivar una experiencia de diálogo y mediación en la que deben participar los estudiosos dedicados a la ciencia, la sociología, la psicología o la filosofía. Esta es la «preocupación humanística hondamente sentida y compartida» que Riu manifiesta al final del texto.

ITINERARIO

Si al puerto de la filosofía, desde el cual se adentra ya en la región y tierra firme de la vida feliz, ob humanístico y magnánimo Teodoro, se lograra arribar por el curso instituido por la razón y la misma voluntad, no sé si sería temerario el afirmar que llegaría a él un número mucho menor de hombres, aunque ahora veamos que son pocos y raros los que llegan.

Pues, como a este mundo nos ha arrojado, como al azar y por diversas partes, cual a una mar agitada, Dios o la Naturaleza o la necesidad o nuestra voluntad o la combinación total o parcial de todos ellos (cuestión muy oscura que te has propuesto aclarar) cuán pocos sabrían hacia dónde deben dirigirse o por dónde han de volver si de vez en cuando alguna tempestad, que a los insensatos tanto aterra, contra toda voluntad y resistencia no arrojará a los ignorantes y extraviados a la deseadísimas tierra.

San Agustín

Aprovechemos este itinerario agustiniano hacia la felicidad (años 354-430) y destaquemos en él, para el nuestro de hoy (1961 —y que dure—), los siguientes puntos:

- a) a la felicidad por la filosofía.
- b) no, o por lo menos, no sólo por el procedimiento instituido por la razón o por la misma voluntad.
- c) sino por alguna tempestad que a los insensatos tanto aterra.

1

«Si al puerto de la filosofía, desde el cual se adentra ya en la región y tierra firme de la vida feliz...».

¿A la felicidad por la filosofía? ¿La filosofía un puerto que ampara al navegante del proceloso mar? Formulemos, aquí y ahora, para nosotros, navegantes por el proceloso mar de la existencia, también en busca de la filosofía, estas preguntas.

En lontananza se yerguen y divisan altos puertos. Unos aparecen recién construidos y hacia ellos bogan infinidad de navegantes. Otros, de aspecto arruinado, se pierden en la bruma como testigos todavía elocuentes de antiguas rutas filosóficas, de tierras y regiones que ya no resultan habitables, vivibles por nosotros. ¿Hacia cuál de los nuevos puertos debemos dirigirnos? ¿En cuál de ellos debemos atracar para alcanzar la deseadísimas tierra?

No nos confundamos. Hoy, en esta hora y en este mar embravecido del presente, sólo se divisan para

nosotros dos nuevos puertos. Uno es el puerto del marxismo. El otro el del existencialismo...

2

«Se lograra arribar por el curso instituido por la razón o la misma voluntad...».

No se puede. Desde el año 1781 en que Kant publica la *Crítica de la razón pura*, hasta el año 1960 en que Sartre publica la *Crítica de la razón dialéctica*, hemos ido de una razón fundada en lo trascendental a una razón fundada en lo social. De una razón pura, autónoma, no contaminada por lo empírico, a una razón epifenoménica producto de la lucha de clases. De razón pura, a razón histórica, a razón vital, a razón existencial, a razón social.

Esto significa: la razón, hoy por hoy, no instituye, autónomamente, cursos o caminos humanos.

3

«Si de vez en cuando alguna tempestad, que a los insensatos tanto aterra...».

Suelen llegar los filósofos al puerto de la filosofía mediante itinerarios lógicos, órdenes de razones, ideas y silogismos, todo ello bien impreso en voluminosos libros. Pero suelen iniciar el viaje hacia ella por sacudimientos interiores o por tempestades y hasta cataclismos que agitan este mundo cual a proceloso mar.

Desde hace ciento cincuenta años, más o menos, dos grandes tempestades históricas han agitado el proceloso mar de nuestro mundo contemporáneo. Una de ellas fue registrada por Nietzsche con la sentencia: «Dios ha muerto». La otra, por el *Manifiesto del Partido Comunista*. Tipos de tempestades en escala mundial, de las que no escapa nadie y han azotado puertos y riberas de sosegado aspecto.

¿Cuántos filósofos o navegantes filósofos se han librado del embate de estas dos tempestades? ¿Quién de ellos puede hoy mantenerse en calma en la pequeña barca de papel que es su existencia?

4

Concluyamos. No se llega al existencialismo o al marxismo, o no se llega al menos, únicamente, por caminos instituidos por la razón. Se llega por el sacudimiento interior, radical, que han dejado en nosotros aquellas dos grandes tempestades. Y al observar el rumbo que han ido tomando entre el oleaje, ciertas naves más avezadas que la nuestra, preguntamos: ¿no irían al puerto del existencialismo —pese a nadas, náuseas, angustias y precisamente por ello— aquellos navegantes metafísicos que tienen que llenar y llenarse con teorías meta-

físicas el vacío dejado por la muerte de Dios? ¿No irán al puerto del marxismo —pese a revoluciones, dogmatismo, militancia y precisamente por ello— aquellos navegantes humanos que tienen que llenar y llenarse de un modo humano el vacío que dejan en nosotros las teorías metafísicas?

Aunque ni unos ni otros, por supuesto, se adentren jamás por la filosofía en la región y tierra firme de la vida feliz y tengan que decir al final de la jornada:

Pobre barquilla mía
entre peñascos rota...

CIENCIA Y FORMACIÓN HUMANÍSTICA

Quisiera referirme a los cursos de extensión cultural, a su situación actual y a las perspectivas de mejoramiento. Es este un problema que preocupa a los sectores más responsables de la comunidad universitaria, pues involucra la posibilidad de que nuestro estudiantado de ciencias reciba una verdadera formación humanística que complemente su formación tecnológica y científica.

Desde hace tiempo los cursos de extensión cultural se han convertido en una práctica rutinaria que presenta innumerables fallas. Tal vez la primera de todas sea su misma orientación a través de un concepto clásico de formación humanística, reducido al mero ejercicio de una repetición de tópicos histórico-literarios. Los resultados que se obtienen con este sistema son prácticamente nulos. Podemos afirmar, sin temor a exagerar, que la práctica de la extensión cultural, tal como se viene desarrollando, no es sino un barniz superficial que nunca o casi nunca se incorpora de una manera positiva y dinámica al núcleo de preocupaciones vitales e intelectuales de quienes lo reciben.

Ante esta situación, no perderemos nuestro tiempo si empezamos por preguntar qué es lo que hoy debe entenderse por formación humanística. En una época como la nuestra, en la que todo un sistema de valores y fines tradicionales parece venirse al suelo, el concepto de formación humanística tiene que significar algo más y, sobre todo, algo más importante que la mera divulgación de la cultura. Tiene que significar, ante todo, la posibilidad de suministrar una formación que capacite para entender y valorar, hasta donde ello sea posible, los grandes problemas sociológicos del presente.

No olvidemos, por de pronto, que el egresado de nuestras facultades científicas se incorpora, como agente principal, a una sociedad sacudida por ingentes problemas. Ya en la esfera inmediata de su actividad profesional, la esfera del trabajo, va a encontrarse con problemas intrincados que exigen compromiso y responsabilidad humanísticas. En el

recinto de la fábrica o del laboratorio, en el consultorio o el centro de investigación, su actividad científica habrá de proyectarse sobre sus semejantes en una forma que rebasa el marco de la mera especialización. Tendrá que confrontar, por ejemplo, el punto de vista del obrero asalariado sobre el trabajo, que no es un punto de vista meramente tecnológico. Tendrá que considerar la alternativa de que el enfermo es algo más que un ente biológico o económico. Tendrá que decidir su grado de responsabilidad en la elaboración de muchos productos inhumanos, superfluos, fraudulentos, que responden únicamente a la voracidad insaciable de un sistema económico fundado en los valores de cambio.

Pero al lado de esta responsabilidad social, y ética, ligada directamente a la esfera inmediata de su gestión científica, existe otra, tal vez menos perceptible, pero sin duda más grave e importante. Se trata de la responsabilidad que va implícita en el papel que desempeña la ciencia en la vida de nuestra sociedad actual. Hoy el saber científico se ha convertido en una *praxis* de transformación cósmica, de incalculables proporciones, que avanza irrefrenablemente movida por las posibilidades internas de sistemas teóricos y tecnológicos autónomos. La física, la química, la biología progresan, en sus conquistas cada vez más impresionantes, empujadas mucho más por una ley inercial de autodesarrollo, que por intereses específicamente sociales o humanos previamente analizados. Apenas podemos calibrar la repercusión de esta vorágine científica y tecnológica justificada, en gran medida, por un sistema económico deshumanizado que necesita aumentar y renovar sin tregua las posibilidades del mercado y de la producción para el mercado. Nos hallamos ante el fenómeno histórico de una superdotación progresiva de las posibilidades humanas a las exigencias de la ciencia y de la tecnología. En una palabra: en el amanecer del mundo de la ciencia —como sustituto de un mundo ético y metafísico—, que tiende a cambiar la responsabilidad individual ante un sistema trascendente de valores

y fines, por la planificación racional, según cálculo científico, de nuestras formas de vida.

Las preguntas que estamos obligados a plantear en este amanecer, todavía misterioso, son estas: ¿podemos seguir permitiendo que nuestros alumnos egresen de la universidad sin que les hayamos suministrado una imagen teórica del mundo en que van a vivir y del que serán gestores principales? ¿Consentiremos en que se incorporen a la sociedad sin que posean una idea mínimamente adecuada de los problemas psicológicos y sociales del trabajo o de la automatización, sin que conozcan algo de los conflictos existenciales y sociales del hombre de hoy, sin que sospechen y valoren la relación entre la producción científica y la producción para el mercado? Es indudable que no, si tenemos en cuenta, sobre todo, que el científico y el tecnólogo son los demiurgos del porvenir, los materializadores del mundo de la ciencia. Nuestro problema es cómo programar un concepto de formación humanística que ponga ante los ojos del estudiante la imagen del mundo y de la sociedad que contribuirá a edificar o a transformar; cómo suministrarle un tipo de saber que, sobre todo, le patentice la proyección y la responsabilidad humanas de lo que ha de formar parte, primero, de su campo específico de estudio y, más tarde, de su propia vida: la máquina y la técnica, el aspecto económico de la producción industrial, la razón vital de la ciencia y la teoría, etc. ¿Existe semejante tipo de saber? ¿Resulta programable hasta el punto de que figure, no como un mero apéndice, sino como elemento sustancial, en los planes de estudios de las facultades científicas?

Reconozcamos ante todo que el concepto de «mundo de la ciencia», como imagen de una sociedad que tiende a planificar científicamente sus formas de vida, no puede ser objeto de ninguna disciplina científica en particular porque es la totalidad o el englobante dentro del cual se mueven ya todas las disciplinas científicas. Tampoco es, como cabría pensar, el resultado todavía lejano y aún poco inquietante de un quehacer científico hipertrofiado, sino

el origen y el fundamento del destino de la ciencia contemporánea. Los biólogos que pugnan por controlar la herencia, los matemáticos y técnicos que fabrican aparatos pensantes cada vez más perfectos, los físicos y médicos que mutan la energía o vencen relativamente a la muerte, todos ellos, con conciencia o sin ella, se encuentran ya dentro del «mundo de la ciencia». Éste no queda delante de su quehacer, sino detrás, como fundamento que otorga sentido. Esto significa que los realizadores del «mundo de la ciencia» se hallan empeñados en actualizar algo que no puede ser objeto de sus métodos y sistemas categoriales específicos, algo, por tanto, que en gran medida desconocen. Si deseamos, pues, suministrar a nuestros estudiantes de ciencias un conocimiento sobre el sentido humanístico de su propia actividad —y este conocimiento parece de vital importancia para todos tenemos que brindarles un tipo de saber que sea capaz de pensar en el significado de la ciencia en función de la totalidad histórica de nuestro tiempo. Un tipo de saber semejante se llama filosofía.

Evitemos aquí, como suele ocurrir frecuentemente, el confundir a la filosofía con los profesores de filosofía y con la actividad, a menudo esotérica, que se llama «filosofar». Los profesores de filosofía, en su forma actual, aparecen en una época relativamente tardía de la filosofía y probablemente desaparecerán de nuevo sin que ello implique ninguna catástrofe. Lo que no puede ni debe desaparecer, en cambio, es la filosofía como reflexión sobre lo «primero» y sobre la «totalidad». Esta reflexión puede desarrollarse a partir de cualquier ciencia positiva y sólo de este modo resulta fructífera. Cuando por el contrario se desarrolla como «filosofar», en sentido de una actividad meramente profesional y lógica, resulta casi siempre de escaso provecho. En su pequeño libro de aforismos y poemas titulado *Aus der Erfahrung des Denkens (Desde la experiencia del pensar)*, dice Martín Heidegger:

Tres peligros amenazan al pensar.

El peligro bueno y por ello útil es la vecindad del poeta.

El peligro malo y por ello el más agudo es el pensar mismo.

Él debe pensar contra sí mismo, lo que sólo puede raras veces.

El peor peligro, y por ello el más confuso, es el filosofar.

Un tipo de saber capaz de pensar el significado antropológico de la ciencia lo encontramos hoy en la sociología en su dimensión filosófica, es decir, cuando considera la totalidad social, en vez de preocuparse por las técnicas empíricas y los fenómenos particulares. Desde comienzos de siglo, a través de los grandes sociólogos alemanes, Sombart, Max Weber, Gottl, Troeltsche, y actualmente, a partir sobre todo de la reactualización de la obra de G. Lukács *Historia y conciencia de clase*, ligada originalmente a aquel gran movimiento sociológico, la reflexión sobre la totalidad histórico-social de nuestro tiempo y dentro de ella de sus fenómenos particulares, constituye uno de los temas más importantes del humanismo contemporáneo. La filosofía ha vuelto a interesarse por la problemática social de nuestro tiempo, reviviendo una larga tradición momentáneamente interrumpida. Se trata de un movimiento que, si bien como señala Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, está ligado temáticamente a la crítica del marxismo, en el sentido positivo, kantiano del término, responde mucho más a la urgencia y necesidad de alcanzar un conocimiento de la totalidad social que a motivos específicamente ideológicos

y políticos. No olvidemos que el marxismo es hoy posiblemente el único sistema que ofrece una visión total e histórica de la sociedad actual, así como una *praxis* de transformación.

En la sociología, desarrollada en sentido filosófico, es decir, como sistema que reflexiona sobre la problemática humana actual en su totalidad, atisbamos la posibilidad de programar el tipo de formación humanística que necesita nuestro estudiantado de ciencias. Todo un extenso repertorio de temas y problemas se halla a nuestra disposición. El tema del trabajo desde el punto de vista sociológico y psicológico, los problemas de la racionalización y la automatización, la temática de la tecnología o de la relación entre la ciencia y la economía y muchísimos otros son tópicos suficientes para programar un plan de estudios humanísticos que se vincule de una manera fecunda a los intereses específicos de los estudios de ciencias.

¿Valdría la pena auspiciar una reunión entre profesores de ciencias, de sociología, psicología y filosofía para intercambiar opiniones sobre la posibilidad de desarrollar un concepto de formación humanística como el que acabamos de esbozar? ¿Es realmente un proyecto factible y, sobre todo, tan fructífero como nosotros creemos? Dejo estas preguntas en el ambiente cultural de nuestra universidad, como una preocupación humanística hondamente sentida y compartida.

«La universidad y el futuro»*

Ernesto Mayz Vallenilla

Nació en Maracaibo, estado Zulia, en el año 1925. Terminó su licenciatura en Filosofía en la UCV en 1950. En 1954 obtuvo su título de doctor en Filosofía y Letras, mención Filosofía, en la UCV. Cursó estudios de posgrado en las universidades alemanas de Göttingen, Freiburg im Br. y München. Fue rector fundador de la Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1969-1979. Profesor Titular de la cátedra Teoría del Conocimiento en la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV (1953-1969). También fue Profesor Titular del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), 1985-2000. Miembro del Consejo de Redacción de la revista de filosofía *Man and World*. Editor consultor de la revista *The Journal of Value Enquiry*, The Netherlands.

Estas son algunas de sus obras: *La idea de la estructura psíquica en Dilthey* (1949), *Examen de nuestra conciencia cultural* (1955), *La enseñanza de la filosofía en Venezuela* (1955), *Fenomenología del conocimiento* (tesis doctoral, publicada en 1956), *El problema de América (Apuntes para una filosofía americana)* (1957), *Ontología del conocimiento* (1960), *El problema de la Nada en Kant* (1965), *La crisis universitaria y nuestro tiempo* (1970), *Técnica y humanismo* (1972), *La pregunta por el hombre* (1974), *Democracia y tecnocracia* (1979), *El sueño del futuro* (1984), *Pasión y rigor de una utopía* (1989), *Fundamentos de la meta-técnica* (1990), *Invitación al pensar del siglo XXI* (1998), *Travesías del pensar* (1999).**

* Ernesto Mayz Vallenilla, «La universidad y el futuro», en *El sueño del futuro*, Caracas, Editorial Ateneo de Caracas, 1984, pp. 70-80.

** La información biobibliográfica ha sido tomada parcialmente de: http://www.bib.usb.ve/ArchivoMayz/_biografia/biografia_in.html

Presentación

«El sueño del futuro» es el producto de una serie de conferencias dictadas en la Universidad Simón Bolívar, en la que Ernesto Mayz Vallenilla se propone meditar sobre la técnica, dentro del contexto latinoamericano. El tema unificador es la urgencia en la que se encuentra el hombre actual, de tomar una decisión ante la disyuntiva de «ser esclavo de sus propias creaciones técnicas o dominar lo que su insaciable afán de poder ha construido». Pero la propuesta de nuestro autor va más allá de ser un simple planteamiento del problema. Más bien pretende insinuar lo que sería una respuesta eficaz: «la asunción de un humanismo comunitario, surgido desde la entraña misma de la técnica, si ésta es dirigida por su propio hacedor y deja en salvaguarda la dignidad de la persona humana como fin último y supremo de todo quehacer consciente de los avasallantes retos del mundo en que vivimos». Frente a esta apuesta Mayz se enfoca en el papel que las universidades deben jugar en la obtención de tal meta.

En efecto, nuestro mundo, en una época signada por el avance científico, está atravesando una crisis que afecta a todos los ámbitos de la vida. Los hombres no tienen claro hacia dónde se dirigen. No obstante, debemos tener presente que las crisis, «parteras de la historia», anuncian tiempos creadores. También las instituciones tradicionales están pasando por un estado de cuestionamiento. La Iglesia, el parlamento y la universidad muestran señales de descomposición, pero a la vez indicios de transformación. La tesis de nuestro autor es que «sus fundamentos se muestran en desacuerdo y han entrado en contradicción con el sentido de la época y con los nuevos valores que emergen de las necesidades vitales del hombre».

Por ello se ha vuelto perentorio encontrar «nuevas formas de vida religiosa», nuevas fórmulas políticas y nuevos sistemas educacionales que infundan el amor por la búsqueda de la verdad. Ante la emergente concepción del mundo que hace del hombre un demiurgo creador de su cielo y su tierra a través

de la técnica y su omnipotente racionalidad, urge examinar este nuevo poder tecnológico para que no seamos privados de lo auténticamente humano: la libertad y dignidad, la pregunta por el sentido del universo, la orientación de nuestra vida hacia la virtud y la sabiduría, y la preservación de nuestras peculiaridades regionales en vez de la utópica fusión de todas las tradiciones en un modelo trans-cultural impuesto.

Esta crisis se halla suscitada en Latinoamérica por el culto a la *ratio* tecnológica. La técnica, gracias a la comunicación entre los «centros políticos de decisión», organiza la realidad mundial en una «comunidad transregional de países». En medio de tal orden, América Latina padece un *colonialismo tecnológico*, que amenaza con desintegrar su *ethos*, su vinculación característica con su propio mundo, y sustituirla por una relación idéntica a la que cualquier habitante del planeta tiene con su mundo. Mientras que la técnica tiene un poder anonimizador y homogeneizador que le es esencial, para Latinoamérica es de índole constitutiva la posibilidad de «ser un *Nuevo Mundo*», es decir, lo diametralmente opuesto. Ante ello Mayz Vallenilla enfatiza que en la expectativa de un Nuevo Mundo, «posibilitada por una originaria experiencia ontológica, radica uno de los ingredientes fundamentales de su *ethos* peculiar». Pero la realidad social en que nos hallamos, se deja arrastrar por la planetaria *ratio* técnica, por lo cual, en este momento histórico, es menester tomar la decisión que marcará el destino de América Latina. La elección correcta no debe desechar sin más la tecnología. El reto es muy exigente y consiste, según Mayz Vallenilla, en «crear, inventar, o construir ese Nuevo Mundo utilizando justamente las herramientas que en nuestras manos coloca aquella técnica, cuidando de que ella no niegue, sino potencie y exalte, nuestro *ethos*... el temple de radical expectativa», que nos caracteriza. Se trata de sustituir las categorías propias de la técnica: totalidad, finalidad, perfección, funcionalidad y automatismo, todas ellas inherentes a la metacatego-

ría del sistema como tal, por otras que impidan que el hombre sea tratado como medio o instrumento, que es una consecuencia de la *ratio* técnica y de la voluntad de dominio que la impulsa. Y añade: «se trata de invertir la relación del hombre con la técnica y, en base a esta restitución dialéctica, inventar y construir una nueva *tecno-logía*: nuestra propia, autóctona y originaria *tecno-logía*.» Es decir, postular un *anti-sistema* que no sea una *anti-técnica*, sino una nueva modalidad de ella que no se cierre al influjo de otros sistemas, pero que conserve su autoctonía.

Mayz Vallenilla se pregunta a continuación, cómo lograr ese objetivo histórico y reconoce que la dependencia tecnológica que padecemos se debe a diversas carencias en nuestra educación. Por lo tanto, la vía correcta debe ser mejorar la educación en todos los niveles: una «verdadera y radical revolución educativa» que forme a los latinoamericanos para que dominen las técnicas importadas y que los capacite para inventar y perfeccionar otras que estén de acuerdo con su *ethos*. Esta ingente tarea, debe

ser liderada por las universidades latinoamericanas, y es el reto que le propone a la Universidad Simón Bolívar en particular. Los tres objetivos fundamentales de toda universidad tienen que ser aplicados al caso histórico particular de Latinoamérica.

En primer lugar, la misión académica debe ser la de «innovar ese saber tecnológico, adaptándolo y recreándolo en vista de las condiciones y necesidades de nuestra sociedad, así como de los imperativos y exigencias que brotan de nuestro propio *ethos*», evitando la transculturación. En segundo lugar, la universidad tiene una misión sociopolítica. La democracia venezolana tiene defectos como sistema y la universidad debe ponerlos a la luz y plantear soluciones. Para ello la USB creó el Instituto de Altos Estudios Latinoamericanos. La tercera es una misión ética: demostrar que «el hombre tiene la posibilidad de ser un constructor de nuevos mundos y nuevas sociedades; que nada le está negado a su voluntad cuando ella se propone fines y metas racionales; y que dispone de las fuerzas necesarias para forjar su propio destino».

LA UNIVERSIDAD Y EL FUTURO

Rodeados por la transparencia de este valle y la dorada luz de su maravilloso atardecer, celebramos llenos de esperanza, con el corazón henchido de optimismo, el segundo aniversario de nuestra universidad. Sin embargo, en contra de lo que se acostumbra en estos casos, no quieren ser mis palabras una especie de himno o panegírico dedicado a enumerar las obras realizadas —que a la vista de ustedes se hallan— sino dirigidas a expresar algunas ideas que nos ayuden a tomar conciencia del momento que vivimos, de lo que él significa dentro del desarrollo de la universidad y de lo que debemos proyectar como sentido de la acción a emprender para seguir el camino que nos hemos trazado.

Lo que se ha hecho y lo que haremos, casi sobra el decirlo, no es la obra de una persona, sino la realización de un grupo de hombres que, animados por el más generoso empeño y de una pasión creadora que no conoce límites, en el breve tiempo de dos años han convertido lo que apenas era una idea, y acaso una promesa, en una realidad magnífica. Hoy el nombre de la Universidad Simón Bolívar —lo digo sin jactancias pero con orgullo— se pronuncia con respeto, pues ella encarna y simboliza auténticamente lo que en su originario lema se enunciaba: «La Universidad del Futuro», esto es, una realidad pujante y vigorosa que avanza indeteniblemente hacia el porvenir.

Ahora bien, si esa es la visión o la imagen que la opinión pública tiene de esta universidad, nosotros no podemos descansar en ella. El solo título de «Universidad del Futuro» implica una exigencia. A esclarecer lo que esta exigencia debe significar para nosotros, estarán dirigidas las reflexiones que haré a continuación.

A lo largo de estos dos años hemos cumplido una labor de genuina *fundación*. Hemos creado y puesto a funcionar las estructuras básicas —los cimientos o raíces— de una nueva universidad. Pero, a decir verdad, la creación de tales estructuras, si bien representa una condición absolutamente necesaria, no por ello es suficiente para que nuestra institución

alcance a cumplir la verdadera misión que le asignamos cuando la concebimos como una auténtica «Universidad del Futuro».

Efectivamente, si bien es cierto que las estructuras académicas de nuestra universidad son novedosas, y que muchos de sus mecanismos son verdaderos ensayos experimentales que permiten una gran eficacia en los resultados que estamos logrando, hemos de confesar con toda sinceridad dos cosas:

- 1) Que no estamos del todo satisfechos con ellas, por lo que actualmente propugnamos una revisión a fondo del Reglamento General que nos rige; y
- 2) Lo que es más importante: que esas estructuras, si quieren servir para preparar, forjar y hacer cumplir la misión que la universidad tendrá en el futuro, deben llenarse de contenidos y fines que interpreten y diseñen la auténtica dimensión que ese mismo futuro impone.

Una estructura académica, en tal sentido, es una mera forma vacía —un simple medio o instrumento— cuya eficacia depende exclusivamente del contenido que se le asigne. Ahora bien, semejante contenido brota y se intuye sólo cuando los fines de la universidad se hallan perfectamente claros y perfilados como metas a alcanzar. Por ello, ninguna hora más propicia que ésta, cuando cumplimos dos años, para formularnos una crucial pregunta: ¿tenemos, acaso, nítidamente claros y perfilados, los fines, objetivos y metas hacia los cuales queremos enrumbar nuestra institución para que ella sea auténticamente la «Universidad del Futuro»? ¿Sabemos, acaso, en qué consiste ese futuro y las exigencias que formula? ¿Cuál es, señores profesores, ese porvenir hacia el que nos dirigimos y que soterradamente guía nuestros pasos como educadores cuando nos entregamos a la tarea de forjar, día tras día, la conciencia de nuestros estudiantes? Sabemos que aquí estamos formando a los hombres que dirigirán a Venezuela en el año 2000 y que, por esta circunstancia, nuestra educación debe estar animada por una lúcida vocación de futuro... ¿Pero puede alguien asegurar que conoce plenamente las exigencias de este compromiso?

Si formulo —y me hago yo mismo— esta pregunta, es porque, al igual que todos, me aquejan y dominan serias dudas. Sin embargo, pese a todas las vacilaciones que me embargan, creo tener clara conciencia de que, al pensar en el futuro, podemos distinguir tres modalidades de semejante éxtasis, como triple también es la actitud que frente a él puede asumir el hombre, en tanto se decida a vivir, por su humana condición futurizadora, dando preferencia a una de aquéllas.

Hay, en efecto, un futuro que es la expresión o concreción de lo simplemente contingente y azaroso. Este futuro sobreviene y cae sobre el hombre, de manera sorpresiva, indeterminada, abrupta y casual, porque el hombre no se halla preparado para recibirlo y su actitud es la de una resignada espera. En el torbellino de los acontecimientos, las cosas se precipitan y van configurándose, para bien o para mal, por una simple providencia. El azar rige la historia. El hombre es un esclavo de su improvisación.

En segundo lugar hay un futuro que obedece a la lógica de la tradición. Desde el pasado —preparado por el suelo de creencias, hábitos y mitos que orientan el quehacer de los hombres en un momento dado— el futuro adviene como consecuencia de lo sucedido, pleno de normalidad, sin sobresaltos ni fisuras. El hombre lo contempla como lo inevitable porque su curso se encuentra diseñado y predeterminado por sus antecedentes. Hay sosegada esperanza para recibirlo. Se espera como se esperan las cosechas: por el natural y ciego cumplimiento de un proceso que, al parecer, rige la vida en todas sus esferas.

Pero esta visión, cuasi cosmológica y naturalista del futuro, se ha visto radicalmente alterada en nuestra época, no por un azar ni tampoco simplemente por fortuitas circunstancias. Hay todo un fondo metafísico —que, por supuesto, no explicaré en sus detalles— que ha socavado, destruido o modificado la visión del futuro que tenía el hombre, provocando una profunda transformación en la actitud que mantenía frente a él. Esa raíz metafísica es aquella

que impone, frente a todos los órdenes y aspectos del universo, la irrupción de la *ratio technica* en el hombre. Pues así como, por consecuencia de semejante *razón*, no existen ya para él límites ni perfiles definitivos en ninguna de las parcelas del universo, tampoco en relación al tiempo y a sus éxtasis hay nada dado como definitivo y hecho. Al sentirse y saberse un verdadero demiurgo, cuyas acciones son capaces de transformar todo el universo —alterando sus leyes, inventando y engendrando nuevas criaturas— también con respecto al tiempo el hombre se siente capaz de inventar, de transformar, de crear el advenir. Su actitud, en consecuencia, es la de saber que, mediante su humana y racional previsión, puede programar, planificar y preparar el porvenir. Somos, pues, los demiurgos del futuro y en nuestras manos reposa la suerte de lo que advendrá. ¿Sabemos, acaso, qué deseamos hacer con el futuro? ¿Estamos preparados para ejercitar esta altísima y exclusiva prerrogativa de nuestra condición humana? He allí la pregunta que deseaba plantear como fondo de estas reflexiones.

Aquí —repito lo que dije hace un momento— estamos preparando los hombres que dirigirán a Venezuela en el año 2000. ¿Sabemos lo que deseamos tener como patria el año 2000? La respuesta a esta pregunta ya no admite tregua, pues apenas 28 años —justo el tiempo para que la generación actual de jóvenes asuma el mando— nos separa del milenio. Ante ello es urgente y necesario que hagamos un balance y tomando conciencia de los problemas fundamentales que avistemos, enrumbemos programáticamente la universidad hacia su enfrentamiento.

El primero y más crucial de los problemas que tiene planteado Venezuela es el de su desarrollo, entendido en sus variados y complejos aspectos: económicos, políticos, sociales, científicos, culturales, etc. Ahora bien, como lo he dicho en otras ocasiones, sí es cierto que la universidad debe tener ante su vista la totalidad de esos aspectos, su acción específica debe incidir primordialmente sobre la formación

de los recursos humanos, ya que sólo preparando los científicos, técnicos y profesionales que el país necesita, puede cumplir de manera indirecta, pero eficaz, su verdadera función de palanca impulsora y motriz de aquel proceso integral.

Pero semejante generalización pecaría de vaga si en seguida no añadiéramos una precisión. En efecto, si lo que deseamos realmente es preparar los recursos humanos que requerirá Venezuela en el año 2000, no podemos contentarnos con seguir formando los profesionales y técnicos —ni incluso los científicos y los humanistas— que hasta hoy, para satisfacer las necesidades inmediatas, hemos estado preparando. Lo que en verdad se requiere —con toda urgencia— es diagnosticar a fondo nuestras necesidades futuras y escrutar en el seno de nuestro complejo y dinámico proceso socioeconómico qué tipo o modalidad de nuevos técnicos, de nuevos científicos, de nuevos profesionales, debemos formar para hacer frente a las necesidades futuras de una sociedad en crecimiento cuantitativo y cualitativo. Tales profesiones y especialidades —he aquí algo sumamente importante— no se ofrecen aún, en su gran mayoría, en nuestras universidades, ya que muchas de ellas, por lo demás, no han sido ni siquiera avizoradas. En tal sentido hace falta —como paso inicial y decisivo— una gran audacia imaginativa para diseñar esos nuevos campos y esbozar los requisitos exigidos por las nuevas profesiones. Para ello no basta —como se repite con frecuencia— que la universidad aminore la producción de abogados, economistas, psicólogos o médicos, sino también la de ingenieros, de arquitectos, de químicos o filósofos, si ellos son formados a la usanza tradicional. Lo que se requiere, por el contrario, es que, teniendo en claro la dirección que ya se perfila en la dinámica social y conscientes de la profunda transformación que se opera en el intracuerpo de la propia ciencia en nuestra época, se ensayen dos vías complementarias, a saber:

1) El diseño de nuevas especialidades o profesiones por vía de síntesis multi e interdisciplinaria; y

2) La creación de nuevos campos, a partir de aquellas zonas que en la realidad se descubran por obra de los adelantos científicos y tecnológicos o de la propia dinámica social.

Se trata, pues, de un proceso de renovación radical en la entraña misma de la universidad contemporánea, mediante el cual su tradicional cuerpo de saber —organizado en profesiones conocidas y distribuidas por facultades y escuelas— quede transformado y superado por este nuevo panorama de un saber dinámico, polifacético e interdisciplinario, en continuo avance y cambio. Por supuesto que a semejante realidad no se adaptan ya las viejas y tradicionales estructuras académicas, aunque lo mismo sucede con las actuales si, en relación a ellas, no se tiene exacta conciencia de los fines y objetivos que se buscan en la formación. Era esto precisamente lo que tratábamos de insinuar al comienzo de nuestras reflexiones al referirnos a nuestra propia institución. De nada vale que tengamos «departamentos» en lugar de facultades, ni «coordinaciones» en lugar de escuelas, si no sabemos utilizar y aprovechar, con nueva mentalidad y conciencia, el dispositivo de flexibilidad y riqueza que tales estructuras ponen en nuestras manos.

Así, pues, si queremos enfrentarnos al futuro, la imaginación debe ser nuestro primer imperativo. Ahora bien, imaginar no quiere decir idealizar o forjar quimeras ni utopías. Nuestro imperativo es adelantarnos al presente —futurizando mediante la imaginación— pero con los pies asentados en la tierra, esto es, en la concreta realidad que avizoremos con la audacia propia de los hombres realistas.

Un hombre realista —permítanme así iniciar una segunda reflexión— es aquél que no se dispersa ni se entrega a sueños temerarios, anacrónicos o extemporáneos, sino que otea y barrunta el porvenir desde la atalaya del presente, adelantándose al tiempo mediante la exacta conciencia de su lógica: es el providente o previsor, que nada tiene de profeta a la usanza antigua, pero tampoco de imprevisor como los timoratos y holgazanes. Por esto mismo, a quien no holgare ni se sienta tranquilo y satisfecho con la

bonanza de que disfruta actualmente Venezuela, no puede pasarle inadvertido que nos hallamos en una coyuntura que no ha de durar eternamente. En efecto, a la posibilidad de un estancamiento o normalización de nuestros ingresos, y al natural crecimiento de nuestra población, hay que añadirle un tercer factor: el necesario desajuste que consigo trae todo relevo generacional. A tal respecto —voy a decirlo sin ambages— nuestra más grave preocupación como educadores se centra en la angustia que nos sobrecoge al pensar en el relevo generacional que se avecina, sobre todo conscientes como estamos de la falta de lucidez, de sinceridad y patriotismo con que se aborda en nuestro medio la formación de los futuros dirigentes del país. Si algún tópico hemos tratado con sinceridad —casi con crudeza— a lo largo de nuestra vida intelectual, ha sido éste. Hemos repetido muchas veces —y muchas veces hemos sido mal interpretados— que el relevo generacional se acerca inexorablemente y que la universidad venezolana, por obra de sus desdichados avatares, poco o nada ha hecho por formar los dirigentes que nuestro país necesita, especialmente hallándose abocado a la tarea de impulsar su desarrollo en las concretas circunstancias señaladas.

Por ello, a nuestro modo de ver, este es el segundo gran problema que debemos enfrentar en la Universidad Simón Bolívar. Queremos que aquí, como en las restantes universidades del país, se formen aquellos hombres que deberán trazarle las metas a nuestro desarrollo. Ahora bien formar un dirigente no es cosa fácil y menos en nuestro tiempo y para nuestra propia circunstancia. Un dirigente —valga decir, aquél que debe trazar y proyectar las metas de un proceso de transformación eminentemente social, político y económico— no es ni puede ser un simple técnico, ni tener la visión limitada y unilateral de un mero especialista. Ni el tiempo permite esto, ni las circunstancias lo aconsejarían. El futuro dirigente ha de ser un hombre de extraordinaria capacidad intelectual, dotado de una sensibilidad que le permita comprender las exigencias sociales, políticas y

económicas de su medio, poseedor de una moral a toda prueba, y con indiscutible don de mando. La formación de este hombre requiere, antes que nada, una estricta selección y posteriormente una constante y cuidadosa labor de progresivo enriquecimiento de sus dotes personales ingénitas. Pues bien: nada menos que eso es lo que debemos proponernos día a día, cada vez con mayor lucidez y conciencia, extremando nuestra labor de auténticos pedagogos, sin temer a las voces medrosas o interesadas que se alcen a nuestro alrededor criticando nuestra acción. Si sabemos lo que deseamos y nos proponemos, si sabemos por qué y para qué actuamos en determinada forma, nada debe preocuparnos, intranquilizarnos y menos detenernos. Nuestros estudiantes deben saber que al venir aquí, no los aceptamos para que realicen un mediocre tránsito por nuestras aulas, sino que han adquirido el compromiso de formarse para cumplir una misión futura: la de ser dirigentes del país. Ello implica, más que una posición de privilegio, una vida llena de sacrificios, que se inicia con las exigencias de unos estudios llenos de dificultades y debe continuarse con el cotidiano riesgo que asume todo hombre al convertirse en guía y responsable de un destino colectivo.

Pero la formación de esos futuros dirigentes coloca en nuestras manos —como tercer gran problema al que debe enfrentarse nuestra universidad— otra tarea de mayúscula importancia. Vivimos —todos lo sabemos— en una época donde la técnica se extiende vertiginosamente, trayendo consigo dos problemas que, aun a riesgo de parecer reiterativos y obcecados, quisiéramos señalar nuevamente en esta oportunidad.

El primer peligro que trae consigo el crecimiento planetario de la técnica es el que hemos denominado *imperialismo tecnocrático*. Como bien se sabe, el desarrollo industrial de cualquier país del planeta, supone hoy que semejante industrialización se realice mediante la tecnificación creciente de los medios de producción. Ahora bien, es necesario ver que en la situación concreta donde semejante tecni-

ficación se lleva a cabo, hay países que, por el grado alcanzado en sus creaciones técnicas, asumen el papel de auténticas metrópolis creadoras, mientras que otros quedan condenados a ser meros usuarios pasivos —valga decir, simples colonias— en relación con aquellas metrópolis. En tal contexto, la situación de dependencia en que se vive es evidente e innegable, de forma tal que, si algún imperialismo tiene vigencia en nuestros días, es el representado por ese que hemos llamado el *imperialismo tecnológico o tecnocrático*.

Mas, al par de la anterior, hay otra peligrosa consecuencia que trae consigo la progresiva tecnificación del universo. Efectivamente, el avance de la tecnificación a escala planetaria supone que los países donde esa técnica penetra van siendo homogeneizados a medida que ella construye un «mundo», impersonal y anónimo, que reemplaza al primigenio, natural o autóctono del hombre.

Lo amenazante de la técnica, como se advierte ahora, consiste en despojar al hombre de la inserción en su mundo propio, transformando a éste en otro carente de originalidad. Con tal «mundo», como algo superpuesto y artificial, guarda el hombre una externa y pálida conformidad, perdiendo toda posibilidad de apropiarse de aquello que alimentaba y nutría los originarios fundamentos de su mundo aborigen: su peculiar e intransferible *ethos*.

Pues bien: ¿Qué hacer frente a ello? ¿Acaso cerrarnos a la técnica y tratar de impedir su entrada y expansión en nuestro medio? Tal sería, además de infantil, una posición ingenua, irreal, anacrónica e improductiva. Nuestra misión, por el contrario, sabiendo que luchar contra la historia es imposible, debe ser la de que en nuestra universidad se provoque y se produzca una toma de conciencia frente a los riesgos que la necesaria tecnificación del país trae consigo. En tal sentido, si la respuesta al peligro que representa la dependencia colonial debe ser la de formar verdaderos creadores, científicos y técnicos que sustituyan a los meros usuarios y re-
p

tidores de saberes importados, la amenaza que esa técnica representa para nuestro *ethos* sólo puede conjurarse potenciando la conciencia de nuestras posibilidades históricas mediante la idea del *Nuevo Mundo* como *destino* auténtico, originario e inaplazable de Latinoamérica. ¿Pero qué es eso que denominamos *Nuevo Mundo*?

Eso que llamamos un *Nuevo Mundo* no es una simple ilusión ni una vaga utopía. Si el hombre, como dijimos al comienzo, es un ser capaz de preparar y provocar el futuro mediante su propia previsión y quehacer, ese *Nuevo Mundo* es y debe ser la expresión concreta de nuestras acciones, afanes y desvelos. A tal respecto, conscientes de la radical *expectativa* que signa como temple fundamental nuestra más peculiar posición histórico-existencial, no debemos resignarnos a esperar lo que el azar nos traiga en la forma de un «destino» que debamos aceptar pasivamente, sino que, utilizando las propias potencialidades de aquel temple, debemos estar preparados para forjar ese *destino* como hechura propia, apoyándonos en el suelo primigenio, originario e insobornable de nuestro propio *ethos*. Pero semejante idea —por su complejidad y trascendencia— no osaremos desarrollarla hoy. Quede aquí, en medio de la alegría de este aniversario, como un simple acicate para la reflexión.

Mientras tanto, señores profesores, señores estudiantes y empleados, sean mis últimas palabras para agradecer, tanto en mi nombre como en el de las demás autoridades, el generoso esfuerzo y la colaboración que nos han brindado para ayudarnos a cumplir el trabajo de estos años. Seguros de que todos ustedes, al igual que nosotros, sienten el gozo, la pasión y la responsabilidad de estar comprometidos en una obra de creación colectiva, confiamos en seguir recibiendo su apoyo y entusiasmo para llevar adelante la hermosa empresa de construir una universidad que sea el verdadero símbolo y la expresión del futuro: luz y conciencia precursora de lo que advendrá con los tiempos al gestarse un *Nuevo Mundo*.

Comprender la comunicación*

Sumario

Presentación p. 833

«La ley de Aceleración Centrífuga
de la contaminación cultural» p. 835

«Un caso nacional: el Conac venezolano
y el “Proyecto Ratelvé”» p. 837

Antonio Pasquali

Antonio Pasquali nació en Venezuela en 1929. Hizo estudios de Filosofía en Venezuela, París, Florencia y Oxford, y fue profesor de Filosofía Moral y Comunicación Social en la Universidad Central de Venezuela. Su investigación se ha centrado en el fenómeno de la comunicación y de los medios.

Está considerado como uno de los pensadores que introdujo en América Latina el pensamiento comunicacional que es común a la mayoría de los teóricos de la Escuela de Francfort.

Asesor y consultor internacional en materia de comunicación y medios; creador del Centro Nacional Audiovisual del Ministerio de Educación (1958), del Departamento de Estudios Audiovisuales de la Escuela de Periodismo (1960) y del Instituto de Investigaciones de la Comunicación (Ininco) de la Universidad Central de Venezuela (1974). Miembro del Consejo Nacional de la Cultura (Conac) y coordinador del Proyecto Ratelvé sobre políticas de la radiotelevisión pública (1974-1978). Fue subdirector general de la Unesco para el sector de la comunicación. Premio Municipal de Literatura (1990, Caracas). Fundador del Comité por una Radiotelevisión de Servicio Público (RTSP). Doctor *Honoris Causa* por las universidades Central de Venezuela y Cecilio Acosta del estado Zulia (Venezuela).

Entre sus obras destacan: *Comunicación y cultura de masas* (1963), *Sociología e comunicação* (1973), *Comprender la comunicación* (1978), *La comunicación cercenada. El caso Venezuela* (1990), *Bienvenido Global Village* (1997), *Del Futuro: hechos, reflexiones, estrategias* (2002).**

* Antonio Pasquali, *Comprender la comunicación*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1978, pp. 251-255 y 265-271

** Parte de la información biobibliográfica ha sido tomada de: <http://www.infoamerica.org/teoria/pasquali1.htm>

Presentación

Su libro *Comprender la comunicación*, es el elegido para esta colección, si se considera que, además de explicar los conceptos fundamentales de la teoría de la comunicación y de formular su propuesta personal, desarrolla una aplicación concreta al caso venezolano. En el primer capítulo, después de considerar el pensamiento positivo y el pensamiento crítico, destaca la necesidad de elaborar una teoría crítica de la comunicación.

Antonio Pasquali considera que para el momento en que escribió este libro, existían los instrumentos conceptuales y los modelos de aproximación que permitían hacer un «análisis discursivo, ultra-intuitivo y ultra-emocional, de la comunicación en sí». A esto ha de seguir una formulación de los principios universales y necesarios que sirvan de referencia a una teoría de las comunicaciones distinta, que no sea tan confusa como la actual. Al bagaje conceptual debe unirse una perspectiva ética y política para obtener una comprensión humana de la comunicación, aclara Pasquali. Tan ingente tarea, reconoce el autor, no es llevada a cabo en este libro; más bien, sus aspiraciones son «protrépticas, de invitación a la reflexión doctrinaria». Uno de los puntos a dilucidar es «la pertenencia del concepto de Comunicación al grupo categorial de la Relación». Esto con el fin de hacer patente la dimensión axiomática de la comunicación y así poder derivar de ella los imperativos sociales, jurídicos, políticos y éticos que necesita la humanidad. Todo ello enmarcado en una teoría crítica de la sociedad.

Pasquali propone como principio de reflexión una definición general de la comunicación como «situación relacional privativa del ser inteligente». A partir de esta definición, procede a situar la categoría de la relación en su dimensión antropológica. El método para lograrlo comienza por reconocer la existencia de los géneros supremos, supra-ideológicos, y luego a usarlos como base para estructurar lógicamente una teoría de la comunicación, junto con sus derivaciones.

La relación es una categoría fundamental y primigenia, el género supremo del «concepto relacional-antropológico de Comunicación», afirma Pasquali. Y, a continuación, hace un resumen de la historia del pensamiento relacional, comenzando con la mente primitiva. «La inteligencia del hombre», dice, «se estrena históricamente como conciencia de relaciones». Para el hombre primitivo el ser de algo es su ser relacionado con otro algo; lo irrelacionado, simplemente, no es. Todas sus construcciones relacionales del universo se convierten en mitos al incorporar «las variables del relato, tiempo y lugar». Mucho tiempo después la mente humana aprenderá a «cuantificar, a calificar y a modalizar».

En la obra de Aristóteles, nos dice, ya se encuentra, aunque sin comentarios relevantes, el *pros ti*, la Relación «como referencia extrínseca y sobreviniente en las cosas». Los estoicos, el neoplatonismo y los escolásticos la incluyen en sus listas de categorías, así como Ockham, Melanchton, Campanella, Gassendí y otros. Al inicio de la filosofía moderna Bacon la menciona bajo los términos de *agens-patiens*. Pero es Locke quien inicia la «reflexión categorial» y el estudio de la relación como centro de ese análisis. No obstante, es Kant, agrega Pasquali, «quien confiere al problema categorial una sistematización que aún hoy, dentro de ciertos límites, podemos considerar si no perfecta, al menos como la más vigente, aceptada y operativa».

La ciencia y la técnica del siglo xx invitan a repensar la Relación, afirma nuestro filósofo, como categoría fundamental para comprender lo real, en este caso la dimensión antropológica. Pasquali toma como punto de partida la tabla kantiana de la relación y se inspira en la propuesta del neokantiano de Renouvier a quien cita:

Se puede nombrar al hombre mediante el uso de una u otra categoría, pero la función llamada hombre es la suma de todas ellas. El hombre, es, pues, un centro, una línea de cruces de las categorías, ya que ellas son las leyes que sintetizan en él todo lo que conoce o puede conocer.

Y añade lo que será su plan de fundamentación:

Bajo esta declaración (la de Renouvier), incontestable por cualquier sistema filosófico, se sitúa el presente intento por interpretar la dimensión antropológica de la Relación.

A continuación se ocupa del ámbito ético dentro del tema de la comunicación. Pasquali considera que es posible hablar de una «ética de las comunicaciones» pero sin interpretarla como una moral del comunicador ni sus «deontologías». Corresponde a una ética de las comunicaciones demostrar que el «proceso de comunicación es un momento esencial del estar-con-el-otro»; también, definir «el deber ser de *toda* relación de comunicación» y negar las aparentes realidades de comunicación que quebrantan el principio universal; además debe enunciar los «principios supremos de la relación comunicacional de convivencia», de donde puedan derivarse normas morales, jurídicas y político-sociales. La ética de las comunicaciones debe abandonar «el filón moralista-deontológico» y colaborar con el «jurista y el político en la formulación de un *derecho de comunicaciones y de políticas de comunicación*», subraya Pasquali.

El siguiente paso del autor es aplicar su teoría de la comunicación al problema latinoamericano (un

caso de «disritmia cultural»), y finalmente a un caso venezolano particular. Comienza haciendo un diagnóstico de la situación tercermundista. A continuación redefine el concepto de cultura nacional, o identidad nacional, en general; y explica la relación entre las culturas nacionales y los medios de comunicación de masas. Los MCM son, según él, «los grandes agentes y transportistas mundiales de la transculturación compulsiva» y corresponde a las nuevas políticas culturales precisar su nivel de influencia, así como el tipo de correctivos a aplicar. La meta sería lograr un auténtico «diálogo entre culturas» en sentido «dialéctico, comunitario, simétrico y recíproco», para evitar el mensaje autoritario entre culturas. Pero la realidad muestra que América Latina es un ejemplo de *disritmia* entre la «cultura superior de elite y las culturas nacional-populares». La causa de tal *disritmia* se basa, al parecer, en una «atrofia o real subdesarrollo comunicacional». Corresponde a Latinoamérica recuperar sus dignidades culturales sin esperar ayuda foránea. Las páginas que acompañan a esta breve reseña muestran su teoría de «La ley de Aceleración Centrífuga de la contaminación cultural» y un caso particular: «El Conac venezolano y el “Proyecto Ratelvé”».

LA LEY DE ACELERACIÓN CENTRÍFUGA DE LA CONTAMINACIÓN CULTURAL

La realidad latinoamericana sugiere la posibilidad de dar fundamentación teórica y empírica a una nueva ley de la sociodinámica cultural, destinada a explicar y medir situaciones de dependencia dentro del subdesarrollo: la *Ley de Aceleración Centrífuga de la contaminación cultural*.

Su premisa sería la siguiente: dada la inexistencia práctica de grupos nacionales culturalmente autónomos o autosuficientes en esta era tecnológica y de simultaneidad comunicacional (dentro del mundo civilizado), la dinámica cultural a escala mundial parece funcionar como un sistema de altas y bajas presiones en rápida compensación: las zonas de baja presión cultural tienden a ser velozmente «ocupadas» por sistemas de alta presión. La metáfora meteorológica llega hasta aquí, porque estas «ocupaciones» no parecen ser simples y espontáneos mecanismos homeostáticos del organismo socio-cultural, tendencias a restablecer algún equilibrio originario. Por el contrario, y por una especie de principio pervertido de «ecología cultural», parece darse una fuerte tendencia a acumular los desechos de las zonas «altas» en las zonas de «baja» identidad cultural, tal como sucede con ciertos mecanismos operativos industriales y comerciales. La expansión de la capacidad de comunicación/información haría pues que los otrora pacíficos y lentos procesos de migración y difusión cultural pudiesen ser instrumentalizados para generar transculturaciones compulsivas y controlables, de los que cabría detectar los principios funcionales. Nuestra Ley diría al respecto que toda región culturalmente subdesarrollada, y con suficiente capacidad instalada de recepción y descodificación de mensajes queda fatalmente satelizada por un polo de desarrollo de mayor densidad cultural y generación de mensajes, y que entre ambos polos se suscita un proceso de aceleración centrífuga que tiende a acumular en dicha periferia marginal las escorias y los elementos más contaminantes de la producción cultural me-

tropolitana. La aceleración del proceso guardaría una relación directa con la «distancia» cultural. La falta de resistencia activa o pasiva, de «anticuerpos» o de alternativas propias en la periferia, facilitarían e institucionalizaría estos fenómenos de transculturación, quedando fijados a la postre como procesos culturales-ideológico-políticos de dependencia. Su instauración final siempre cuenta con el elemento «colaboracionista» local, que desde dentro de la periferia actúa como agente espontáneo o consciente de la dependencia, casi siempre con mayor inflexibilidad que la del mandante (nos referimos a la figura del «*gate-keeper*» local).

Esta relación causal-centrífuga de centro a periferia no es, desde luego, un producto de la era industrial o informativa, y podríamos hallar abundantes ejemplos históricos en la política y en el derecho, en la filología histórica y en las religiones, en las artes y en la economía. Siempre han existido un Palais de Justice y su Cayena, un astuto vendedor de baratijas y un ingenuo comprador en la periférica *terra incognita*. Pero nuestra época de racionalización pragmática y de crecimiento exponencial del poder de comunicación/información, ha acrecentado el fenómeno permitiendo captarlo con mayor claridad. Si consideramos, por ejemplo, que gran parte de Latinoamérica resulta hoy culturalmente satelizada por los EEUU, y si tratamos de aplicar esa ley a nuestro panorama de las comunicaciones sociales, hallaríamos de una vez muchos elementos confirmatorios. Mientras Latinoamérica luce peligrosamente desequipada en sistemas nacionales y regionales de información (sobre todo en telecomunicaciones y almacenamiento de datos), preparando así los elementos de una dependencia aún menos reversible que todas las anteriores, el modernismo, el desarrollismo y el difusionismo de inspiración norteamericana han instalado en nuestra región periférica un poderoso, inútil y redundante *hardware* de comunicaciones masivas, casi equiparable en valores brutos al de países mucho más desarrollados, pero de muy escasa utilidad para específicos fines

sociales e independentistas. La imagen más conocida de esta situación son nuestros ranchos y favelas erizados de antenas de TV; pero aquí se propone otra: la de nuestras estaciones terrenas para rastreo de satélites. Exceptuando sus usos telefónicos, ellas son para nosotros monumentos al modernismo y a la dependencia, verdaderos monstruos de enormes oídos y sin voz, aceleradores de la servidumbre y ejemplos de cómo una tecnología avanzada puede actuar en contra del verdadero desarrollo y de una convivencia paritaria entre hombres. Nuestras estaciones terrenas, en efecto, emiten por minutos anuales pero reciben por miles de horas al año, con la agravante de que —al no estar interconectadas por sistemas terrestres de micro-ondas— cada uno de nuestros países paga al consorcio su respectivo «pie de bajada» por el mismo programa (cuando en Europa, por ejemplo, una sola estación recibe y difunde a toda la red continental).

En cuanto a la acumulación en la periferia latina de los elementos más contaminantes de la industria cultural metropolitana, trátase de un aspecto que apenas se comienza a estudiar y medir en profundidad, pero acerca del cual ya existen elementos de juicio. En TV, donde el fenómeno es más vistoso, pudiera señalarse por ejemplo, no sólo la satelización económica de los sistemas competitivos latinos alrededor del macrosistema competitivo norteamericano, sino también la mayor contaminación periférica a nivel de programación. Según Nordenstrend y Varis (*La TV circule-t-elle à sens unique*, Études Unesco N° 70, 1974) nuestra región,

que sólo cuenta con el tres por ciento (3%) de los telerreceptores instalados en el mundo, recibe un *treinta y cinco por ciento* (35%) aproximadamente de todas las exportaciones norteamericanas de teleprogramas, esto es, aproximadamente *ciento cincuenta mil horas* (150.000) por año, lo que hace que el 45% en promedio de toda la programación regional sea norteamericana; pero en Venezuela, por ejemplo, se mantuvo durante años un promedio del 52% (ahora parcialmente remplazado por las telenovelas), y se conoce una difusión de mensajes publicitarios (1.313 diarios en promedio), que para la época de esa medición superaba en un 61% el *standard* norteamericano de publicidad en TV. Naturalmente, ese cuarenta y cinco por ciento de programación importada representa sin duda lo peor de la producción norteamericana; nada de contenidos educativos o culturales, sino lo que divierte, y lo que más vende. ¿Qué viene en esa pacotilla, baratija o abalorio? Un colega de la Universidad Central de Venezuela, el psicólogo Eduardo Santoro, al estudiar la formación en el niño de estereotipos inducidos por la programación importada, se encontró con esos sedimentos de la «aceleración centrífuga» (sólo cito algunos ejemplos): fijación de un 63% de modismos extranjeros; la creencia de que el héroe positivo es norteamericano en el 86.3% de los casos, o al menos de habla inglesa en el 82%; que el chino es 17 veces más malo que bueno; que el blanco es once veces mejor que el negro; que el rico es bueno en el 72% de los casos y el pobre malo en el 41%.

UN CASO NACIONAL: EL CONAC VENEZOLANO Y EL «PROYECTO RATELVE»

En julio de 1973, el partido «Acción Democrática» organizó en Caracas un Seminario de partidarios e independientes sobre los problemas de la cultura nacional, con el propósito de obtener diagnósticos y recomendaciones para una futura política cultural. En la clausura del mismo, el 29 de julio de 1973, el candidato de ese partido a la Presidencia de la República, Sr. Carlos Andrés Pérez, prometió que en caso de victoria electoral, su gobierno reemplazaría el poco operante Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes (Inciba), por un Consejo Nacional de la Cultura (Conac), democratizando el poder de decisión y dotándolo de recursos suficientes. El Sr. Pérez hizo énfasis en que una mayor independencia económica debía acompañarse de un mayor poder de autodeterminación (que no autarquía), en lo ideológico y cultural.

Después de la victoria electoral de ese partido, la Presidencia de la República creó en marzo de 1974, con decreto N° 18, la «Comisión organizadora del Conac» compuesta por veinticinco personas de diferentes tendencias políticas, asignándole la tarea de preparar el Proyecto de Ley que crearía dicho Consejo. Esta comisión cumplió su mandato en julio de 1974, y en octubre del mismo año con Decreto 491, la Presidencia nombró una «Comisión preparatoria» de once miembros, con la tarea de estudiar la adscripción del Instituto de Cultura y Bellas Artes y de realizar los estudios sectoriales pertinentes, con proposiciones concretas para la nueva política cultural. Uno de los veinte informes finalmente presentados cubría el sector específico de la radio-televisión, y en él trabajaron dieciséis especialistas en comunicaciones, altos funcionarios públicos del sector de información, representantes de universidades, iglesia, fuerzas armadas y sindicales.

La Ley que crea el Consejo Nacional de la Cultura quedó finalmente sancionada por el Congreso en los primeros días de agosto de 1975, y el 29 de agosto de 1975 con su publicación en el N° 1.768 de la

Gaceta Oficial recibió el «ejecútese»; el mismo día de la nacionalización petrolera.

Vale la pena citar este episodio de fidelidad a una promesa electoral, por el carácter pedagógico de lo que pasó entre los esperanzados comienzos y su conclusión; algo que dejó muy atrás, por su virulencia, hasta los contemporáneos debates sobre nacionalización petrolera.

En junio de 1975, al iniciarse en el Congreso la discusión definitiva sobre el Proyecto de Ley, precisamente el día 27, la Cámara Venezolana de la Industria de la Radio y la Cámara Venezolana de la Televisión (los dos organismos patronales se separaron hace años por rencillas internas), iniciaron una bien organizada y dura campaña publicitaria contra el Proyecto de Ley. Instrucciones precisas fueron giradas a todas las emisoras comerciales de radio y TV: había mensajes del tipo comercial cada cinco minutos contra el Conac, un programa especial de las cámaras, al mediodía, en cadena con todas las emisoras del país, y la movilización de varios líderes, *showmen*, gente de la farándula y locutores que lanzaban desde sus micrófonos consignas de este tipo: «Madres, el Conac les impedirá inscribir a sus hijos en la escuela de su preferencia», «Jóvenes, el Conac les quitará su folklore, su radio y su TV» y muchos otros de la misma catadura. Los mensajes y programas especiales recordaban los peores tiempos del mackartismo: el Estado, se decía, estaba preparando una Ley que estatizaría todos los medios de difusión; agentes del totalitarismo soviético se habían infiltrado en las Comisiones Presidenciales, y la Ley en discusión era un instrumento dictatorial que acabaría con las libertades republicanas y democráticas, de las que ellos eran los paladines. A la semana, las Cámaras de la radiodifusión lograron sumar a su campaña un sector del Bloque de Prensa, que reúne a las publicaciones impresas del país, y el ataque asumió caracteres francamente históricos contra personas integrantes de las comisiones. Paralelamente, las mismas Cámaras —con absoluta fidelidad a las recomendaciones y decisiones de Montevideo— iniciaban un imponente

tour de conversaciones con congresantes, ministros y con el propio presidente de la República. (Pocos meses antes, la industria publicitaria había logrado el sobreseimiento de un intento gubernamental por tasar selectivamente a la publicidad comercial de productos suntuarios). En un comienzo, trataron de impugnar aspectos del Proyecto de Ley, entre ellos el aparte F) del artículo 2 que obligaba al Estado a

...evitar los efectos contrarios y de dependencia que pudieran engendrar ciertos procesos de transculturación.

Pero al darse cuenta de que quedarían demasiado al descubierto con ese «relevo de pruebas por confesión de parte», concentraron todos sus ataques en el artículo 4, que estaba proyectado así:

Para que el Estado pueda garantizar los más adecuados servicios culturales públicos, se definen como áreas de interés prioritario todas aquellas relacionadas con la producción, formación especializada, promoción, investigación, incremento, conservación, difusión y disfrute de las artes plásticas, de la música del teatro, de la danza, del patrimonio arquitectónico, arqueológico, histórico y antropológico, del mensaje cultural impreso, del mensaje radioeléctrico y del mensaje cinematográfico.

Según los empresarios, este texto iba diabólicamente destinado a suprimir la libertad de expresión en Venezuela, cuando por el contrario, sólo pretendía conferir valor jurídico a la obligación por parte del sector público de garantizar servicios culturales adecuados a las necesidades sociales. Si hubiese habido interés por alguna estatización de parte de las Comisiones y del Consejo de Ministros que envió ese proyecto a las cámaras, la operación hubiera sido infinitamente más simple, pues bastaba transcribir la Ley vigente de 1940 y el Reglamento vigente de 1941, los cuales afirman respectivamente:

El establecimiento de todo sistema de comunicación... corresponde exclusivamente al Estado.

Los servicios radioeléctricos son de la exclusiva competencia del Estado.

En realidad, el sector privado sabía de la inexistencia de propósitos intervencionistas, pero perseguía dos propósitos muy definidos, que se señalan aquí por el interés regional de la información: a) chantajear a las agrupaciones políticas del país, incluso a la de gobierno, con la amenaza implícita de que no habría micrófonos ni cámaras para ellas, en la próxima campaña electoral, si se modificaba en algo el *statu quo* en radiodifusión; b) matar en su cuna el informe sectorial del Conac (casi nunca citado por ellos) titulado «Diseño para una nueva política de Radiodifusión del Estado Venezolano: Proyecto Ratelvé». Este proyecto, por ellos igualmente conocido, tampoco sugiere ningún tipo de estatización: la estudia en un conjunto de cuatro alternativas factibles y la descarta razonadamente, proponiendo la implantación en Venezuela de un «régimen mixto auténtico» que pueda ofrecer al país una verdadera alternativa de selección entre servicios competitivos privados y servicios complementarios públicos.

Estas fueron las verdaderas razones de fondo que —en opinión de los mejores observadores— motivaron la violentísima reacción de los radiodifusores, quienes a la postre lograron una modificación (en nuestra opinión intranscendente) del artículo 4. Pero el episodio dejó ampliamente demostrado, al menos en Venezuela, el principio de que la industria radioeléctrica privada está dispuesta a los peores atropellos con tal de mantener en estado de subdesarrollo la radiodifusión pública, la cual, repetimos, es para América Latina la única alternativa comprobada, vista la incapacidad de autorregulación del sector privado. Con ello, el sistema rechaza uno de sus propios principios básicos, el de la competencia, e impide que un verdadero competidor le obligue a mejorar la calidad de su programación para conservar audiencia. Episodios análogos han sucedido en Costa Rica, para contrarrestar un intento de ese gobierno por mejorar la radiodifusión, mientras que en Argentina, por acuerdos del más alto nivel en el sector publicitario, se produjo hace años una fuerte desinversión publicitaria artificial, para simular una

recesión económica e impedir la nacionalización de las plantas privadas de TV (medida que a la postre fue tomada). Hace algunos años, siempre en Venezuela, los distribuidores cinematográficos extranjeros impidieron, con maniobras análogas, la introducción al Congreso de un Proyecto de Ley de Cine, que protegía moderadamente la producción local e imponía la exhibición obligatoria del film nacional (medida adoptada por casi todos los países de la tierra).

Lo que la industria cultural privada de la radiodifusión defiende, en definitiva, es un negocio de cientos de millones de dólares anuales (en un país de doce millones de habitantes), para lo cual necesita conservar posiciones de monopolio y obtener más bien su consagración legislativa.

Estos dos episodios (o tal vez un solo episodio de dos dimensiones), pueden dar una idea de cómo funciona el aparato manipulador de la cultura de masas en América Latina, qué clase de dependencia establece, y qué dificultades confronta el planificador en comunicaciones que se atreva a sugerir cambios por sensatos y realistas que éstos sean.

La radiodifusión comercial es el medio masivo de mayor penetración en el continente (los indicadores de todas las demás actividades del tiempo libre decrecen en casi todos nuestros países); por tanto, ella es la mayor colaboracionista en el doble proceso de conservación del subdesarrollo y de su conversión en dependencia cultural. La calidad de la convivencia entre perceptores profundamente condicionados por *hardsell* comercial y por una incesante labor de transculturación sin alternativas; la indeseable

acumulación de autoridad en las oligarquías locales de la comunicación como perversión del principio de poder; la colaboración que semejante sistema presta a la dependencia mental de las regiones periféricas y a su acelerada contaminación cultural; —todo ello deberá ser analizado más a fondo para saber proponer verdaderas políticas nuevas, adaptadas a reales necesidades sociales, y no paliativos inconexos y contraproducentes.

Nada más difícil que desmotivar a una sociedad previamente condicionada y satisfecha (los compañeros de Ulises convertidos en cerdos por Circe desean seguir recibiendo alimento porcino, y los esclavos de la caverna platónica intentan matar al portador de la verdad). Pero poco a poco vamos aprendiendo cosas: por ejemplo, a rechazar las seducciones del positivismo y del funcionalismo, a tomar por falsos muchos resultados de encuestas y dinámicas de grupo, ya que la verdad comunicacional está más allá de los indicadores precondicionados. También hemos aprendido la inutilidad de los chivos expiatorios, ya que debe romperse esa maléfica e inconsciente complicidad entre víctima y verdugo que siempre mantiene en vida tal relación. Sentimos que el hecho de sabernos dependientes y satelizados no nos confiere el derecho expiatorio y exorcista de acusar de todos nuestros males a las metrópolis contaminadoras. A nosotros solamente corresponde recuperar las dignidades culturales; nadie nos ayudará, y sólo nos queda exigir respeto y no intervención por lo que podamos hacer.

