

Omar Astorga

## ¿ES POSIBLE SEGUIR HABLANDO DE FILOSOFIA POLITICA? \*

Las ideas políticas se han expresado hasta ahora bajo la forma de un persistente dilema: por un lado, su amplio uso no ha sido sustentado en el respectivo ejercicio de comprensión; y por el otro, cuando de ellas se ha intentado algún tipo de comprensión, no resulta visible su uso, es decir, su utilidad. Probablemente no se trata de problemas distintos sino de un mismo problema. Eso es lo que ha sucedido con algunas categorías utilizadas ampliamente en todos los pliegues del discurso contemporáneo, pero convertidas en fuente de aporías cuando se plantea la posibilidad de ser examinadas como sujeto y objeto del mismo discurso. La consecuencia de ello ha sido que lo que debía comprenderse como eje, se convirtió en una "tierra de nadie" que ha permitido la supervivencia de un conjunto de ideas dispersas pero agrupadas bajo el nombre de 'filosofía política': una denominación cada vez menos apropiada a los desplazamientos que configuran la sociedad contemporánea.

Por ello creemos que es necesario preguntar qué significa filosofía política a finales del siglo XX, pero también qué significa preguntarse esto desde América Latina. Sirva entonces la oportunidad que brinda esta Plenaria para retomar una tema que recorrió buena parte del ámbito académico de la postguerra, cuando se preguntaba, precisamente, ¿qué es filosofía política? bajo la intención de hacer un balance ante la ya afianzada percepción que se tenía de su inutilidad, debido al desplazamiento que había sufrido por la sociología, la politología o la filosofía analítica. En aquellos años, bajo la necesidad de reutilizar los

---

\*.- Ponencia leída en la Sesión Plenaria denominada "Sociedad y Filosofía Política a finales del siglo XX", en el III Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1991.

conceptos de libertad y justicia, la pregunta fue respondida con entusiasmo y puso de manifiesto la importancia del momento crítico y normativo que otras disciplinas dejaban de lado. La filosofía política tuvo entonces un segundo aire después del amplio desarrollo liberal o marxista que había tenido en la primera mitad del siglo XX. Strauss, Laslett, Plamenatz o Macpherson, desde posiciones normativas o desde el ámbito de comprensión de las ciencias humanas, tomaron como base los derechos del hombre y los problemas que ello le planteaba a la sociedad contemporánea. Plamenatz, por ejemplo, insistía especialmente, frente al avance de la capacidad descriptiva de otras disciplinas, en la necesidad de hacer énfasis en el momento normativo. Mientras que Laslett señalaba las posibilidades de recuperación de la filosofía política en la medida en que incorporara los problemas sociales que encerraba el desarrollo del capitalismo tardío. Y en buena medida anunciaban el renacimiento que esta disciplina tuvo en los años setenta a través de diversas direcciones. Una de ellas fue el neocontractualismo, cuya influencia se extendió a toda Europa e incluso a América Latina. En la versión de Rawls se afianzaba poderosamente el momento normativo y se consagraba una vez más la vuelta a Kant. Sin embargo, Rawls incorporó, además del constructivismo kantiano, la tradición sociológica alemana, la economía liberal y la teoría de juegos, entre otras experiencias intelectuales que sustanciaban su teoría de la justicia. Posteriormente Nozick -desde una posición individualista- elabora un programa paralelo y crítico al de Rawls y se concentra especialmente en la tarea de justificar la existencia del Estado mínimo en el seno del capitalismo. De tal modo que con Rawls y Nozick -junto a un ya numeroso grupo de epígonos- se produjo una fuerte revalorización de los viejos temas de la filosofía política.

Por otro lado, encontramos la tradición hegeliano-marxista que, a través de la Escuela de Frankfurt o de la Escuela de Budapest, se prolongó de un modo heterodoxo en Habermas y en Agnes Heller. El primero, ofreció a través de su programa de la acción comunicativa una de las más elaboradas reflexiones en torno a la crisis de legitimación del capitalismo, mientras que la segunda, repensando los grandes temas de la cultura occidental, desde los clásicos hasta la ilustración, proponía un modelo de ética y política más allá de las versiones que había ofrecido el neocontractualismo.

Pero valga señalar que el surgimiento de estas tendencias fue posible al seguir diversos rumbos que afectaban la naturaleza misma de la filosofía política: en relación con la filosofía tenía lugar una ampliación de su ámbito tradicional que si bien la enriquecía, llevaba a plantear la pregunta por las bases filosóficas de la política e incluso por el sentido mismo de la filosofía. Por otro lado, en relación a la política, no sólo se postulaba la hipotética restricción de la actividad del Estado, sino que se llegaba más lejos, al plantearse su fundamentación no política y, en definitiva, a la desvalorización de lo político en el examen de la cultura. De tal modo que el entusiasmo que en los años sesenta se tenía por la recuperación de una disciplina que estaba en peligro de extinción, tuvo como consecuencia una experiencia intelectual en la que, precisamente, la filosofía y la política quedaban desdibujadas y enfrentadas, esta vez, con el problema de abordar la sociedad de finales del siglo XX. No por casualidad se ha dicho que el neocontractualismo es un testimonio más de los problemas de legitimación del capitalismo y que, por su lado, el pensamiento crítico de la modernidad no ha podido elaborar las bases filosóficas para pensar la crítica al problema mismo de la legitimación. Por tal motivo, preguntarse de nuevo ¿qué es filosofía política? o ¿cuál es su utilidad? lleva a considerar el asunto sin el entusiasmo que se tuvo en los años sesenta. Más aún: no sería temerario sugerir que la filosofía política a finales de siglo, al menos bajo su connotación de disciplina académica- es una actividad desplazada por la aparición de un tipo de reflexión en la que se entrecruzan temas y categorías provenientes de las diversas áreas que habían sido parceladas en la filosofía contemporánea. Se suele hablar entonces, con más énfasis, de filosofía práctica, aludiendo con ella a una larga tradición. Mientras el neocontractualismo tomaba como punto de partida los modelos filosóficos de la modernidad que va de Locke a Kant, de otro lado empezaron a emerger elaboraciones que se remontaban a la filosofía antigua, especialmente a Aristóteles, procurando revalorizar la experiencia de la comunidad y de la comunicación en la comprensión de los problemas de la sociedad de finales de siglo. La filosofía contemporánea vuelve a plantearse entonces -ya no a modo de querrela, como sucedió en el siglo XVII- sino como experiencias intelectuales paralelas o entrecruzadas, la necesidad de recuperar un ámbito de comprensión que va más allá de la razón instrumental, desde el cual se aprecian los desajustes pero también las posibilidades interpretativas que la filosofía política tiene frente a la

sociedad. Pues no sólo se trata de la confrontación que plantea el dilema de escoger entre los modelos filosóficos antiguos o los modernos, sino de un ejercicio donde se revelan las tensiones conceptuales entre la ética y la política, entre la libertad y la felicidad por un lado, y la justicia y el poder por el otro.

Pero no se trata de una experiencia filosófica nueva. Ya en el Renacimiento tuvo mucha fuerza el retorno a la cultura clásica. Y en el siglo del Romanticismo se replanteó la recuperación del tipo de *Eticidad* que suponía la *polis* griega y que llevara a superar los antagonismos que creaba la moderna sociedad civil. Hegel ofreció uno de los más elaborados testimonios de ese retorno a los modelos antiguos, intentando superar las contradicciones que encerraba la modernidad. Sus reflexiones ético-políticas se inician con una crítica a Kant y a la tradición iusnaturalista, y termina retomando el modelo aristotélico de la familia y el Estado. Pero ese ejercicio filosófico tuvo éxito sólo en el marco especulativo de su sistema, ya que la cultura moderna mostró desde el siglo XIX hasta hoy una poderosa resistencia frente al discurso filosófico que procuraba superarla.

Ya Bobbio en 1957 señalaba que mientras en su fase inicial -es decir, aquella que va de Hobbes a Hegel- la filosofía política se estructuró como reconstrucción del tránsito teórico o histórico que va de la sociedad civil al Estado, en su versión del siglo XX, el camino ha sido inverso, pues ahora se tiende a desplazar o a minimizar la idea del Estado y la atención se dirige a la sociedad civil o a la comunidad ética. Esa operación ha significado -por distintos caminos- la desvalorización de lo político pero también ha cargado con las antinomias que supone la comprensión del capitalismo. La obra de Nozick es un testimonio de ello. El límite de su propuesta liberal consiste en hacer creer que los fundamentos del Estado mínimo pueden pensarse desde la hipótesis de un desarrollo social no político, semejante al que había teorizado Locke. Sin embargo, Nozick hace uso de una contundente teorización de la lucha por el poder que le acerca, más bien, a las célebres fórmulas que se hallan en el pensamiento de Thomas Hobbes. De tal modo que tratando de ser coherente con el programa liberal, Nozick hizo uso de las mismas bases hobbesianas que Locke había utilizado. Y por esa vía pone de manifiesto el obstáculo que surge al intentar pensar el capitalismo

desde bases no políticas. Y a eso hay que agregar que el contenido moral de la libertad individualista que sugiere como base de su propuesta, no hace más que incorporar los problemas éticos que otros han tratado de afrontar haciendo uso de distintas tradiciones. Ya Rawls había intentado formular, desde la racionalidad práctica pensada por Kant, a través de la atractiva idea del velo de la ignorancia, las bases de la racionalidad de la justicia, pero cargando con los mismos inconveniente que Kant también tuvo, al prescindir de la eticidad que emerge de la vida privada, del sentido común y de la experiencia cultural.

Estos inconvenientes se han tratado de superar con la postulación de la comunidad ética y política desde la cual se sugiere la reconstrucción de otro tipo de racionalidad práctica. Pero esta proposición carga también con desajustes. Habermas y Heller son otro testimonio, al pensar la racionalidad de la ética y de la política desde una experiencia comunicativa que presupone elípticamente la comunidad o la vida buena desde la cual semejante experiencia tuviese legitimidad. El programa de una ética y racionalidad comunicativa o los postulados en torno a la vida buena, no logran incorporar las inevitables prácticas, las instituciones y las formas políticas del capitalismo. De tal modo que la oblicua presencia de lo político le resta perfil histórico a ambos proyectos y explica los reacomodos que el último Habermas ha hecho en su interpretación del pensamiento postmoderno, o la vuelta al yo de la modernidad (cartesiano o kantiano) que propone Agnes Heller. Uno de los puntos de flexión más importantes que cabe observar en este sentido es que, mientras el contractualismo de Rawls y Nozick proponía explícitamente una recuperación de la modernidad filosófica, se producían otras tendencias en las que, precisamente, se consideraban los límites y los desajustes que encerraba la cultura moderna, así como el reconocimiento de que esa cultura no podía ofrecer las soluciones a los problemas que había creado. De allí el interés por retomar los modelos antiguos y la racionalidad ética sustentada en la atractiva idea de la comunidad.

No obstante, en ambos casos se suponía una posibilidad de diálogo racional que es precisamente aquello a lo que se debía arribar. De tal modo que tanto el neocontractualismo como las propuestas de una ética y política dialógica, cayeron en una gigantesca petición de principio que si bien daba lugar a interesantes experimentos discursivos y a

hipótesis para la interpretación de la sociedad contemporánea, no ofrecían respuesta a los propios problemas que tomaron como punto de partida. Por ello, en el desarrollo de este ejercicio de recuperación de los modelos modernos o antiguos se puede apreciar un espectro de fisuras que debilitan el sentido mismo de la filosofía política y que apenas sugiere un complicado y todavía inasible algoritmo de posibilidades teóricas. Ya que la posibilidad de pensar la razón práctica desde el individualismo no hace más que retrotraernos al ya elaborado e insuperado modelo de Hobbes. Del mismo modo, la racionalidad que prescinde del conocimiento de la vida cotidiana y de la experiencia histórica, hereda la inutilidad del apriorismo e incluso la confirmación de la experiencia que se pretende desestimar. De igual manera, la racionalidad que se funda en la experiencia intersubjetiva de la comunidad, hace uso, precisamente, de modo elíptico, de un punto de partida al que debería conducir. Asimismo, la racionalidad que parte del ideal de la vida buena cuya constitución esencial emerge del ámbito privado, desestima los complicados problemas sociales y políticos que otros modelos intentaron afrontar pero con resultados que lindan en el fracaso.

Hay que decir entonces que el gran escollo de la filosofía práctica contemporánea se halla en el conjunto de aporías que emergen cuando se pretende fundamentar sus categorías fundamentales: la libertad que propone Nozick, al menos en el contexto del Estado mínimo capitalista, deja sin fundamento y sin esperanza el problema de la felicidad. La lógica hobbesiana de su discurso conduce a eso. De igual modo, los esquemas distributivos de Rawls si bien suponen un espacio de libertad y bienestar material, dejan un velo no sólo de ignorancia sino también de vacío ético. Habermas y Heller postulan lo que Rawls y Nozick omiten, pero con el problema de no ofrecer o mostrar las bases racionales que esos postulados poseen en el marco de la sociedad y la cultura capitalista. Creemos que en esos casos, y en otros, el problema común es el de subestimar el valor hermenéutico de la categoría de poder. Creemos que allí se halla el principal desafío de la filosofía política contemporánea: la racionalidad y la posibilidad histórica de la libertad y en general de la ética -su tema fundamental- debe ponderarse en su capacidad para acercarse adecuadamente a la densidad histórica y conceptual de la categoría de poder. Pero precisamente la escisión entre razón teórica y

razón práctica, entre voluntad y entendimiento, entre discurso descriptivo y normativo, típica de la cultura y la filosofía moderna, ha tenido como condición de posibilidad la escisión entre libertad y poder. De tal modo que, cuando a finales de siglo se plantea el ya transitado camino de pensar la ética y la política en atención a los modelos antiguos o modernos, cabe también sugerir un ejercicio paralelo de escepticismo, especialmente frente a aquellos que se saltan, sin más, la reacción que ya se tuvo frente a la modernidad. Eso no significa que la filosofía práctica deba asumir una fisonomía historiográfica desde la cual se vigile cualquier tentativa de anacronismo. Se trata, fundamentalmente, de hacer uso de conceptos desde los cuales se pueda pensar la sociedad contemporánea desde un plano filosófico, pero sin los desajustes pragmáticos que han afectado a más de un intento de recuperación del pasado.

Para finalizar valga al menos hacer un apunte que dejamos pendiente cuando preguntábamos por el sentido de la filosofía política en América Latina. Frente a la globalización del mercado -incluido ahora el de la Unión Soviética- y frente al afianzamiento y éxito de las tendencias instrumentales de la modernidad -incluida la reciente guerra-, es necesario admitir que el pensamiento político en América Latina, y específicamente en Venezuela, ha sido testimonio elocuente de una multiplicidad de fracturas culturales ignoradas o mistificadas desde diversos lenguajes, incluyendo el filosófico. Al menos en el siglo XX hemos pasado del positivismo de Vallenilla Lanz al republicanismo rousseauniano que se generó con la consolidación de los partidos en los años cuarenta. El desarrollo del existencialismo y del marxismo -especialmente en el ámbito universitario- se sumó a un cuadro de pensamiento que tuvo como eje la idea de modernización. La modernización de las formas políticas -pero sólo de eso, de las formas- creó la poderosa y colectiva ilusión de que nos habíamos modernizado. A pesar de la contundencia de las cifras y de la vida cotidiana, a pesar de la mezcla de miseria y anomia que emergió con más claridad en la década de los ochenta, no hemos podido pensar los límites culturales de nuestra modernidad. Incluso ahora somos neoliberales, neocontractualistas o postmodernos y jugamos, una vez más, a estar en sintonía y a recorrer el camino transitado por las sociedades industrializadas. Ya se celebran congresos para debatir nuestra peculiar situación entre la modernidad y

la postmodernidad y el pensamiento político -abandonado el discurso estatista- empieza a alimentarse de las excrecencias de una cultura disgregada. Ya no es el realismo mágico sino el atractivo discurso acerca de la diversidad latinoamericana lo que sustenta nuestro actual pensamiento político, y parece que se ha llegado a la convicción de que frente a la crisis de las ideologías no es necesario tener ideas o, si se tienen, hay que pensarlas con independencia de la razón instrumental.

Por ello, uno de los ejes principales desde los cuales puede constituirse la filosofía política en Venezuela y América Latina, consiste en afrontar la relación desajustada que se observa entre el proceso de modernización política y el proceso de modernidad cultural. En el primer caso se podría hablar de los éxitos que en el estricto ámbito político tuvo la racionalidad instrumental, tal como ha sido teorizada en las grandes líneas del pensamiento occidental. Se suele sostener que la historia política venezolana, especialmente en el lapso que se inicia en 1945 empezó a desarrollar la praxis de coerción y del consenso adecuada a la legitimación del poder, tal como lo había logrado Europa. El proceso de simbolización que se configuró con la catarsis política del sufragio y con el reduccionismo moral alimentado por la denuncia de la corrupción administrativa; el acelerado proceso de consolidación de la fachada parlamentaria y el abrumador contenido -populista y clientelista apoyado en la profundización del intervencionismo económico y en la promoción de una ética distributiva, logró, desde el Trienio y especialmente a partir de 1958, que se perfeccionaran los mecanismos políticos a través de los cuales tuvo lugar el protagonismo de las élites. Arraigado el populismo y el clientelismo que sustentan la renta petrolera y los medios de comunicación, se ensayó de modo masivo el utilitarismo político y se crearon los marcos mentales y teóricos para pensar la existencia de la sociedad civil. Siguiendo un camino opuesto al de Europa, el que habían teorizado Smith o Hegel, el Estado no encontró legitimación desde las contradicciones de la sociedad civil, sino que fue el Estado el que se convirtió en la fuente histórica de la sociedad civil, y a eso fue lo que llamamos modernización y legitimación de la democracia. Lograda con Gómez la unidad política del Estado y continuada en el período neogomecista a través de la racionalización y crecimiento de la estructura del Estado, se formó la ilusión de la participación y de la creación política, y se consolidó entonces una inclinación perceptiva que tomaba esas

realidades como la prueba elocuente no sólo de un proceso de modernización política, sino también de modernidad histórica y cultural.

Ahora es posible advertir que se trataba especialmente del desarrollo unidimensional de lo político. La modernización y la democratización fueron pensadas desde el ángulo de la conquista y conservación del poder que era posible lograr desde la renta, sin hacer intervenir un proceso de reconstrucción cultural. Fue un hecho reductivo y sin arraigo histórico en la sociedad y en la cultura, probablemente porque esa cultura y esa sociedad no existían con la organicidad y el *ethos* del que un pueblo se vale cuando se encuentra con aluvionales cambios políticos. Esto ya lo habían denunciado los ensayistas a finales de los años cuarenta, y es algo que se verifica con mayor claridad en los años ochenta. Pero aquella época de ensayo, llena del optimismo ilustrado y liberal, de proyectos modernizadores, y estimulada en los distintos sectores políticos con la idea de progreso, impidió percibir los radicales desajustes históricos que ello comportaba. No se percibió que también esas tendencias modernizantes encerraban fisuras precisamente porque cargaban con el peso de una realidad cultural disgregada. Eso es lo que explica el fuerte acento mecanicista, positivista, enciclopédico y fragmentario de los distintos ejercicios de comprensión del país. Se trató de pensar una época disgregada y la disgregación también fue signo del pensamiento de esa época. Eso fue lo que marcó nuestra debilidad hermenéutica, nuestro desastre ontológico así como las diversas escisiones cognitivas y morales de nuestra conciencia.

Por ello se puede hablar de los límites de la modernidad cultural en Venezuela, probablemente porque aquí y en el resto de América Latina nos encontramos con una doble fractura histórico-cultural. Por un lado, la que vieron especialmente los líderes políticos -desde el dilema "dictadura-democracia", "atraso-progreso"- cuando se plantearon aceleradamente el proceso de modernización, sin reparar en que ese proceso no hacía más que poner en evidencia los desajustes sociales y culturales. Y por otro lado, que el proceso mismo de modernización cultural, pensado como una nueva "historia ético-política", tal como lo pensaron Mariátegui o Briceño Iragorry, también encerraba desajustes, pues se hallaba cargado de hipóstasis historiográficas o humanistas. El hilo común de ambos desajustes estaba en la idea y en la praxis

disgregada de la libertad y del poder. El resultado común fue la respuesta voluntarista política o intelectual desde la cual se ponía en evidencia la escisión moderna entre voluntad y entendimiento en el intento de comprensión de la libertad. Heredamos de ese modo los efectos perversos de la modernidad europea.

Sin embargo, se podría aducir que el estudio de la Venezuela de finales de siglo desde las ideas de legitimación, libertad y modernidad, encierra un conjunto de trampas conceptuales que ha venido develando el pensamiento postmoderno no sólo en Europa sino también en América Latina. Se podría advertir que una discusión en Venezuela y en América Latina sobre los conceptos de libertad y modernidad, tal como se ha producido en Europa, tiene que incluir necesariamente, aun cuando de un modo distinto al europeo, el problema de la postmodernidad, es decir, la crisis de la modernidad que se puede pensar no como superación de la modernidad, sino como una manera de observar su disolución. En el caso de Venezuela esta es una discusión que ya ha tenido cierta relevancia en el campo de la filosofía y el arte (específicamente la arquitectura), y que, por supuesto, plantea una complicada elaboración teórica que es necesario dejar pendiente para una consideración posterior. Por ahora valga decir que al menos desde mediados de siglo, el concepto matriz y hegemónico que sirvió para pensar el desarrollo de la cultura fue el de modernidad.

Europa consolidó desde 1945 la combinación del liberalismo ético-político con el liberalismo económico y entró entonces en uno de sus más acelerados procesos de racionalidad instrumental, esencial para la cultura europea e imprescindible para pensar la misma modernidad cultural. No obstante, frente a semejante proceso de racionalidad comenzó a producirse, desde la Escuela de Frankfurt, pasando por Habermas hasta los pensadores franceses "postmodernos", una confusa pero sugerente reacción que no sólo ha servido para examinar el problema de la ética y la libertad en los últimos años, sino que incluso se ha usado para repensar los conceptos usados en la filosofía y en la historia de las ideas. La variedad de propuestas en torno a una razón y ética dialógica, histórica, orgánica, han estado acompañados del nihilismo que se alimenta de la conciencia del fin de la modernidad, entendida como fin del optimismo ilustrado, de las utopías, del progreso, y como

reconocimiento de la esencial disgregación que acompaña a la cultura moderna. En Venezuela se ha creado el espejismo de que también es posible una reacción intelectual y moral de ese género. Es posible que algunos elementos de la realidad venezolana puedan ser considerados como signos -por supuesto anacrónicos- de un proceso de postmodernidad. Pero sería inútil tomar fragmentos y sobre todo tomar como base la disgregación de la cultura para asomar semejantes formulaciones. Creemos que esa disgregación -como eje teórico de análisis- sirve para mostrar los límites de la modernización y de la modernidad que los protagonistas de la historia contemporánea han testimoniado. Pero al mismo tiempo, remite a un contexto -el que percibió en 1919 Vallenilla Lanz o el que percibimos en febrero de 1989-, desde el cual la Venezuela contemporánea aparece como testimonio histórico-cultural, mistificante y traumático, de legitimación de la política.

Mientras que el fantasma principal que recorre a Europa es el de la ausencia o inutilidad de la Etica, a pesar de que la democracia liberal y la racionalidad capitalista hayan logrado un nivel de bienestar nunca visto, en el caso de Venezuela el mal o las antinomias se duplican y sobreponen. Eso hace mucho más clara la precariedad del concepto de modernidad que hemos usado para legitimar la política. Por ello, si bien es cierto que la discusión acerca del nexo entre tradición y modernidad en América Latina, permite ampliar el ángulo de reflexión al incorporar el problema mismo de la postmodernidad -pues la discusión de modernidad y postmodernidad, a pesar de ser un tema euronorteamericano, no es ajeno al contexto de formación de América Latina-, hay que reconocer que esa discusión no tiene un lugar privilegiado, hasta el punto de que llegue a ocupar el valor y el rol que ha tenido en Europa. Que América latina esté cada vez más anclada en una relación colonial, muestra precisamente que la modernidad que había desarrollado no tenía la potencia, el sentido, ni la consolidación que se había formado en Europa. Esto hace pensar que esa modernidad en América Latina era algo extrínseco pero a la vez mistificante.

Una muestra de esa mistificación es la perversa cercanía que revelan el neoliberalismo y el pensamiento postmoderno al plantear el privilegio del mercado, el bizarrismo estético, el relativismo moral no

fundamentado y la desfocalización precipitada de los sujetos de poder; todo lo cual supone y fomenta la atomización en este ya largo período de fragmentación cultural. En tal sentido vale la pena sugerir que en Venezuela y en América Latina, precisamente por esa fragmentación, el positivismo encontró un marco de influencia incluso más fuerte que el que tuvo en Europa. Y ese marco, a pesar de lo que nuestra historiografía supone, se ha prolongado e incluso afianzado en la segunda mitad del siglo XX. Lo cual plantea entonces un trabajo de reconstrucción de las líneas positivistas que se han mantenido, cada vez con más fuerza, hasta hoy. Creo que este es un punto sobre el cual puede constituirse la filosofía política en América Latina y específicamente en Venezuela.

Nos encontramos, en suma, con los inevitables resultados de una historia de desajustes culturales y conceptuales: la experiencia de la conciencia política se halla, una vez más, sobrecargada de certezas sensibles pero pensada a través de vocabularios técnicos o filosofemas dispersos: probablemente las dos caras de la misma moneda con la cual estamos tratando de pensar la sociedad de finales de siglo XX. Por ello, la formación y el sentido de la filosofía política en América Latina tiene que dar cuenta de las ambigüedades y tensiones que plantea el problema de la modernidad, complicado quizás inevitablemente con el debate que se ha planteado en torno a la postmodernidad. El problema no consiste tanto en que lo hayamos incorporado anacrónicamente a nuestra débil experiencia cultural; el problema será que se transforme en el eje principal que sirva para pensar nuestra especificidad y nuestro diálogo en el seno de la cultura occidental.