

REVISTA VENEZOLANA DE ECONOMIA Y CIENCIAS SOCIALES

Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Dr. Rodolfo Quintero
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela

Tema central:
Etica y Sociedad
en la
Venezuela Contemporánea

CARACAS. ENERO - MARZO

1/1997

Universidad Central de Venezuela

RECTOR

TRINO ALCIDES DÍAZ

VICERRECTOR ACADÉMICO

Guiseppe Giannetto

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

Julio Corredor

SECRETARIA

Ocarina Castillo

**Facultad de Ciencias Económicas
y Sociales**

DECANO

Rafael Ramírez Camillo

COORDINADOR ACADÉMICO

Víctor Rago

COORDINADOR ADMINISTRATIVO

Tibisay Hung

COORDINADOR DE EXTENSIÓN

Humberto Farfán

**Instituto de Investigaciones
Económicas y Sociales**

«Dr. Rodolfo Quintero»

DIRECTOR ENCARGADO

Gisela Hobaica

CONSEJO TÉCNICO

Edgardo Lander, Gisela Hobaica,
Samuel Hurtado, Víctor Córdoba ■

Dick Parker, Oswaldo Rodríguez

Venancia La Cruz,

Carlos Padrón, José F. Salinas,
Lady Fonseca, Alberto Camardiel,
Antonio Montilla, Mildred Valera

**REVISTA VENEZOLANA DE
ECONOMIA Y
CIENCIAS SOCIALES**

CARACAS, ENERO-MARZO

Vol. 3, N° 1 / 1997

REVISTA VENEZOLANA DE ECONOMIA Y CIENCIAS SOCIALES

enero-marzo, 1997

Vol. 3, Nº 1

Director: Dick Parker

Comité Editorial: Vladimir Acosta, Víctor Córdoba, Enzo del Bufalo, Edgardo Lander, Eduardo Ortiz Ramírez, Víctor Rago, Judith Valencia.

Comisión Asesora Venezolana: Rubén Álvarez, Oscar Bastidas, Demetrio Boersner, Miguel Bolívar, Roberto Briceño-León, Elsa Cardozo de Da Silva, Ocarina Castillo, Rosa del Olmo, Gioconda Espina, Lady Fonseca, Luis Gómez, Luis Llambí, Armando Martel, D.F. Maza Zavala, Esteban Emilio Mosonyi, Marisela Padrón, Mario Sanoja, Andrés Serbin, Heinz Sonntag, Magdalena Valdivieso, Héctor Valecillos, Iraida Vargas.

Colaboradores internacionales: Clóvis Cavalcanti, Emir Sader (Brasil), Gerónimo de Sierra (Uruguay), Lidia Girola, Sergio de la Peña (México), Norbert Lechner (Chile), Enrique Oteiza (Argentina), Tomás Palau (Paraguay), Aníbal Quijano (Perú), Marcia Rivera (Puerto Rico), Jorge Vergara (Chile)

Secretario de Redacción: Roberto Pérez León

Responsable de la edición: Jesús Salazar

ISSN- 0012-9895

Depósito Legal: 95-0084

La *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* es una publicación trimestral del Instituto de Investigaciones Dr. Rodolfo Quintero, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela. Arbitrada e indizada en la *Bibliografía Socioeconómica* editada por REDINSE. Fundada en 1958 como *Economía y Ciencias Sociales*, el actual nombre se adoptó en 1995.

Expresamos nuestro agradecimiento al Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico por su aporte al financiamiento de esta edición.

EDITORIAL.....7

ENSAYOS Y ARTICULOS

Colombia: ¿crisis de gobierno o crisis de la política?.....11
Eduardo Pizarro Leongómez

Arqueología del capitalismo. Estudio de casos: Santo Tomé de Guayana y
 Caçaras.....34
Mario Sanoja

Realismo y antirrealismo: sus consecuencias para las ciencias sociales
 y humanas.....58
Gustavo Martín

El apogeo del populismo radical en Venezuela y sus consecuencias.....77
Steve Ellner

TEMA CENTRAL:

ETICA Y SOCIEDAD EN LA VENEZUELA CONTEMPORANEA

La subjetividad y el sujeto moderno.....103
Enzo Del Bufalo

La ética y la crisis de paradigmas.....142
Luz Marina Barreto

El neoliberalismo: fin de las ideologías y ¿futuro de la democracia?.....160
Carlos Kohn

Para un diagnóstico de la corrupción en Venezuela.....179
Rogelio Pérez Perdomo

RESEÑAS.....	187
RESUMENES/ABSTRACTS.....	196
COLABORADORES.....	201
INDICE ACUMULADO: 1996.....	202
INSTRUCCIONES PARA LA PRESENTACION DE ORIGINALES.....	205

Editorial

Mikel de Viana s.j. comentó recientemente que "hablar hoy de ethos y valores en nuestra sociedad se ha convertido inesperadamente en un lugar común. En efecto, hace algunos años, habríamos iniciado el discurso sobre la ética constatando la sospecha acerca de su desatino. En los días que corren, la generalización de la crisis parece haber sembrado la convicción acerca de sus raíces éticas".

Si nos preguntamos por qué un tema, hace poco objeto de sospecha, se haya transformado en preocupación predilecta de científicos sociales de las más diversas formaciones, nos parece acertado el comentario sobre la generalización de una convicción acerca de las raíces éticas de la crisis. Sin embargo, una transformación tan repentina y tan radical no sucede simplemente como consecuencia de la crisis'. Para entender el cambio, conviene empezar por examinar más de cerca las razones que explican la profunda 'sospecha' prevaleciente en círculos académicos latinoamericanos frente al tema hasta hace poco.

*Desafortunadamente, entre otras razones a raíz de lo novedoso de la preocupación, nos encontramos mal preparados para abordar el tema. De hecho, cuando el Comité Editorial anunció, hace más de un año, que el Tema Central de este número sería *Ética y sociedad en la Venezuela contemporánea*, hubo consenso en cuanto a la importancia del tema, pero poca claridad respecto a la manera más conveniente de abordarlo. Estábamos conscientes de la creciente producción académica dedicada a explorar problemas tales como la corrupción y la delincuencia, los valores empresariales y laborales etc. Por otra parte, estábamos convencidos de que mucha de esta producción se caracterizaba por una falta de claridad sobre la dimensión ética propiamente tal. Finalmente, decidimos que era imprescindible relevar la contribución actual de venezolanos a la discusión teórica sobre ética y sociedad. Esto nos llevó a la búsqueda de científicos sociales que evidenciaban un interés en los problemas teórico-filosóficos y a filósofos con la preocupación de explorar las implicaciones de su propia disciplina para las ciencias sociales en general.*

Aspiramos a que el resultado que ofrecemos a nuestros lectores sirva para mostrar la relevancia, para los estudios sociales, del debate sobre problemas éticos; y para evidenciar la importancia del diálogo entre filósofos y científicos sociales, más allá de los acostumbrados discursos estrechamente epistemológicos. La sección se inicia con un artículo de Enzo Del Bufalo, quien coloca la discusión sobre ética y política dentro del contexto más general del problema de la subjetividad y del sujeto moderno. Luz Marina Barreto sigue con un aporte que, al abordar la actual discusión sobre ética desde la

perspectiva de la 'crisis de los paradigmas', nos ayuda a responder a la interrogante respecto a las razones que dan cuenta del creciente interés en el tema. Carlos Kohn, por su parte, examina las implicaciones éticas del discurso sobre 'el fin de la historia' y como el modelo neoliberal lleva a una concepción de la política cada vez más restringida y a una noción de democracia definitivamente vaciada de su dimensión solidaria y participativa, es decir, ética. El otro artículo refiere a la situación en Venezuela. Rogelio Perez Perdomo examina los problemas conceptuales que presenta cualquier intento de analizar el problema de la corrupción y ofrece argumentos para dudar de la reciente declaración de una respetada autoridad internacional que calificaba a nuestro país como el segundo más corrupto a nivel mundial.

En la sección Artículos y Ensayos, empezamos con un artículo de Eduardo Pizarro Leongómez que analiza la actual crisis política colombiana, sugiriendo que, más que una crisis de la administración Samper, evidencia un deterioro preocupante del sistema político en su conjunto. En el segundo artículo, Mario Sanoja examina la economía desarrollada por los Capuchinos en Guayana durante los postrimerías de la época colonial, mostrando cómo apuntaba hacia un tipo de desarrollo capitalista distinto al que se imponía en el resto del país. Aparte de su indiscutible aporte a la historiografía del período independentista, consideramos que el artículo muestra con claridad la relevancia de la arqueología social para otras disciplinas de las ciencias sociales. Por otra parte, Gustavo Martín revisa los actuales debates filosóficos en torno al realismo y al antirrealismo, explorando su importancia y sus implicaciones para las ciencias sociales. El artículo de Steve Ellner sobre el populismo en Venezuela constituye a la vez un aporte al debate general sobre el populismo y una contribución a la historiografía sobre el partido Acción Democrática. Además, ofrece elementos para iniciar una discusión sobre el período del Trienio (1945-1948), que recién empieza a ser objeto de investigaciones serias.

Por último, quisiéramos ofrecer nuestras excusas a los autores de aquellos artículos, originalmente aceptados para su inclusión en este número de la revista que, por razones de espacio, tuvieron que quedar para el próximo.

ENSAYOS Y ARTICULOS

COLOMBIA: ¿CRISIS DE GOBIERNO O CRISIS DE LA POLITICA?

Eduardo Pizarro Leongómez

Las dificultades por las cuales atraviesa la administración Samper, más que una simple crisis de gobierno, han puesto en evidencia más bien un profundo deterioro de la vida política colombiana: de sus partidos, de las formas de financiamiento de las campañas electorales y de la gestión parlamentaria. La crisis gubernamental se produce en un momento en que las formas tradicionales de la acción política y, por tanto, la clase política que sustenta estas modalidades de acción, se encuentran seriamente cuestionadas.

En las actuales circunstancias es, pues, necesario no sólo confrontar los problemas que vive la administración Samper, sino la crisis de las propias formas de la acción política que requieren un tratamiento de urgencia propio de una sala de cuidados intensivos. La resolución del momento crítico que afecta al país sin una honda reforma política, nos llevaría a corto plazo a una reiteración de esta misma situación. La presencia de "dineros calientes" en la pasada campaña electoral es sólo la punta del iceberg de un proceso más profundo de deterioro de la vida política colombiana. En ese sentido, se podría afirmar que en el país, como en muchas otras naciones del mundo, la crisis de gobierno se ha superpuesto de manera coyuntural al agotamiento de las tradicionales herramientas de la acción política, ahondando el desapego ciudadano hacia la (¿vieja?) política y una sensación de desasosiego generalizado hacia la (¿vieja?) clase política. Abstención electoral creciente, desencanto con respecto a la Constitución de 1991, voces clamando por un mesías o, incluso por un gobierno autoritario, son sólo algunas de sus expresiones.

Para abocar estos temas se ha tomado como eje de la reflexión una obra reciente de Giovanni Sartori (1994), la cual tiene como objeto principal el análisis de los regímenes electorales, los sistemas de partidos y los sistemas presidencialistas en América Latina. Con base en este libro queremos analizar las consecuencias de la crisis partidista en la gestión gubernamental, en la eficacia de la actividad parlamentaria, en la capacidad de representación de los partidos, en la corrupción política y, por último, en la brecha creciente de credibilidad en la opinión pública hacia la política.

Inicialmente, sin embargo, con objeto de colocar en una mínima perspectiva histórica el análisis de la actual coyuntura política, vamos a analizar las expectativas y frustraciones que ha dejado el proceso

reformista de 1991, así como los principales obstáculos que ha debido enfrentar este proceso de democratización. A continuación analizaremos las modalidades que ha ido tomando el fenómeno de la fragmentación y atomización partidistas, su incidencia en el sistema político y su impacto sobre la gobernabilidad democrática.

I. ¿Por qué la política ya no es lo que fue?

En todas partes del mundo parece existir no sólo un malestar generalizado contra "la política" (concebida como el ámbito privilegiado de regulación y conducción de los procesos sociales) sino, y de manera simultánea, contra "los políticos" (entendiendo por este término, tanto al personal que ocupa altos cargos en la dirección estatal, como a las cúpulas partidistas y a los miembros de los cuerpos de representación política). No es difícil encontrar en países tan distantes como Japón, Italia y Venezuela titulares de prensa y artículos haciendo referencia al malestar existente. Comentarios contra la corrupción, el descrédito de los parlamentos, la crisis de los partidos, la ingobernabilidad de los sistemas democráticos, la ineficacia o impotencia del Estado, la ausencia de líderes y la ilegitimidad de los liderazgos existentes, la crisis de representación o de participación, son una constante aquí y allá en todo el mundo.

Jorge Domínguez, en una investigación reciente, comprobó con asombro cómo, con la sola excepción de las organizaciones comunistas del antiguo campo socialista, los partidos de gobierno de América Latina sufrieron un castigo sin precedentes en el mundo en tan sólo una década. "Los partidos en el poder fueron derrotados por lo menos una vez en elecciones en los siguientes países (de sur a norte): Argentina, Uruguay, Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Venezuela, Guyana, Barbados, Trinidad-Tobago, Jamaica, Panamá, Costa Rica, Nicaragua, El Salvador, Honduras y Guatemala" (Domínguez, 1995: 1). Sin pretender buscar explicar las razones de esta derrota casi generalizada de todos los partidos de gobierno en el área, dos preguntas nos parecen necesarias para orientar las reflexiones de este breve ensayo: ¿se trata solamente de una indignación generalizada contra los políticos profesionales por su manera particularista y corrupta de conducir los asuntos públicos? O se trata de algo de mayor calado, ¿de una incorformidad generalizada de la opinión pública frente a las formas actuales de hacer política?

Más grave aún: ¿estamos asistiendo a la desaparición de la política como ámbito privilegiado de definición de metas colectivas y de la noción de bien común? ¿Será que la política ya no es el esqueleto de la vida social? ¿Será el mercado? O será, desde ciertas perspectivas posmodernas, ¿que debemos renunciar a todo principio articulador de la vida colectiva y resignarnos a la relatividad absoluta de los proyectos individuales? O por último, ¿estaremos transitando, como sugiere Norbert

Lechner, por una época de transición hacia una redefinición de la política? Para este autor, más que una crisis propiamente dicha, estaríamos presenciando una transformación del quehacer político como resultado de la pérdida creciente de centralidad de la que éste gozó en el pasado (Lechner, 1994).

En todo caso, cualquiera que sea la interpretación sobre las raíces de este desprestigio que sufre hoy por hoy la política a nivel global, en Colombia la situación es crítica. Como se puede observar en la Cuadro No. 1, tanto el Congreso como los partidos políticos, tienen en la actualidad no sólo el más bajo nivel de confianza en la opinión pública, sino que este precario sustento se deterioró aún más entre 1994 y 1995.

Cuadro No. 1
Confianza en las instituciones

Instituciones	1994	1995
Iglesia Católica	73%	71%
Noticieros de televisión	69%	71%
Empresa privada	62%	68%
Noticieros radiales	64%	67%
Fiscalía General	55%	63%
Ejército Nacional	54%	61%
Periódicos	57%	59%
Procuraduría	56%	53%
Jueces	43%	47%
Contraloría	51%	45%
Sindicatos	42%	40%
Policía Nacional	33%	35%
Congreso Nacional	31%	24%
Partidos políticos	22%	16%

Fuente: *Revista Semana*, No. 714, enero 9 al 16 de 1996.

En Colombia se presentan actualmente dos actitudes extremas frente a esta crisis simultánea de "la política" y de "los políticos": por una parte, una actitud abiertamente "anti-política", es decir una negación y por tanto un rechazo frontal de la política, percibida como el ámbito de la corrupción y de las promesas incumplidas; por otra parte, una actitud de repensar el papel de la política, la naturaleza y finalidad propias de esta actividad y las posibilidades reales que hoy por hoy la política puede ofrecer y cumplir. Esta postura, que es la nuestra, pasa por el reconocimiento expreso de la existencia de una dimensión política irreductible en la vida social.

El análisis del "imaginario democrático" que se gestó en torno a la Constitución de 1991 y las posteriores expectativas frustradas, nos permitirán

observar cómo se ha ido reforzando desde entonces este profundo desencanto con la política que todos observamos en la actualidad en el país.

II. El imaginario democrático en 1991: expectativas y frustraciones

En 1991 contrastaban ya de manera nítida dos estados de ánimo en el país: por una parte, en círculos que a la postre resultaron minoritarios, se vivía un clima de euforia con respecto a las potencialidades de la Asamblea Constituyente para la renovación de la vida nacional. Por otra parte, en sectores ampliamente mayoritarios, era perceptible una actitud de escepticismo con respecto a esta experiencia reformista. De hecho, las tasas de abstención en las elecciones que designaron a los miembros de la Constituyente fueron abrumadoras y, en las elecciones posteriores en 1991 y 1994, la baja participación electoral continuó siendo muy alta. Es más, si en los años ochenta se había presentado una curva ascendente en las tasas de participación electoral, en los noventa, contra todos los pronósticos que preveían una relegitimación de las instituciones democráticas, las tasas han caído a niveles sin antecedentes al menos desde 1958.

¿Cuáles eran las principales expectativas en torno a la reforma constitucional de 1991 con respecto a la política? En primer término, superar los "enclaves autoritarios" heredados del Frente Nacional y del posterior sistema de convivencia burocrática bipartidista, es decir, la llamada "apertura democrática"; en segundo término, gestar escenarios de participación más amplios que la sola democracia representativa, tales como modalidades de democracia directa y participativa; en tercer término, hacer de la nueva Constitución un "pacto de paz" e incorporar al movimiento insurgente a la vida democrática; y, por último, promover una honda renovación de la actividad política, mediante una superación de sus principales vicios e insuficiencias. En pocas palabras, la nueva Constitución fue definida como una "brújula para el siglo XXI", como una herramienta clave para una salida democrática al colapso que bordeó el país a fines de los años ochenta.

En su conocido texto sobre las transiciones democráticas, Guillermo O'Donnell y Philippe Schmitter (1989: 3), afirmaban que éstas consisten en el paso de regímenes autoritarios o semi-cerrados hacia un "destino incierto". Este destino incierto bien puede consistir en una consolidación democrática (España, Portugal y Grecia), en una regresión autoritaria (Perú), en una crisis de la comunidad política y una generalización de la violencia (Yugoeslavia) o, finalmente en la rotación de gobiernos sucesivos, elegidos democráticamente, pero que fracasan en el establecimiento de soluciones permanentes para lograr una cierta institucionalidad política. A mi modo de ver, éste último es el caso colombiano, que vive actualmente

una precaria consolidación democrática acompañada de bajos niveles de institucionalización.

Los bajos niveles de institucionalización tienen su raíz principal en el insuficiente desarrollo legal que ha tenido hasta el momento la Constitución de 1991. Una de las características de los procesos de transición es la indefinición de las reglas de juego, no sólo por el cambio súbito que sufren estas reglas, sino por el propio conflicto que se teje en torno a su determinación futura. Los diversos actores no sólo luchan por la satisfacción de sus intereses inmediatos, sino también por la definición de reglas y procedimientos cuya configuración determinará las fronteras o los ámbitos de su poder e influencia futura. En alguna medida, Colombia soporta en múltiples campos no sólo un "limbo jurídico", sino una "mini-guerra civil" interinstitucional, la cual se expresa, por ejemplo, en los continuos enfrentamientos entre la Corte Suprema de Justicia, el Consejo de Estado, la Corte Constitucional y el Consejo Superior de la Judicatura, un fuego cruzado entre la Fiscalía y la Procuraduría o entre el Congreso y la órganos centrales de la rama jurisdiccional, desaveniencias permanentes entre los alcaldes, los gobernadores y el gobierno central, etc. A su turno, la precaria consolidación democrática se origina en una incapacidad manifiesta del país para superar los principales obstáculos que ésta enfrenta, a los cuales se ha añadido el creciente colapso del sistema político.

Sin duda, en el caso de Colombia se trataba de un proceso de democratización muy complejo, ya que reunía en una misma coyuntura varios procesos simultáneos. Además de lo que se denomina en la literatura actual la "doble transición", es decir la convergencia de un proceso democratizador y una transformación en el modelo de desarrollo económico común a más de treinta países en el mundo (Huntington, 1994), se añadía un proceso de paz en curso tendiente a la incorporación de los grupos guerrilleros al proceso político. Es decir, Colombia debía a su vez responder a los desafíos que se vivían en el Cono Sur, Brasil o México y los que afrontaban naciones como El Salvador, Guatemala y Nicaragua en Centroamérica.

Marcelo Cavarozzi (1991), quien estudió desde una perspectiva comparada los procesos de transición democrática en Brasil, Chile, Argentina, México y Uruguay, consideraba que el desenlace del proceso de democratización en estos países permanecía en esos años aún abierto. Según este autor, las incertidumbres con respecto a la consolidación democrática en estas naciones estaban relacionadas con la posibilidad de resolver los principales obstáculos que aún subsistían: de un lado, cómo superar los desafíos de los sectores autoritarios interesados en una liberalización limitada o en una apertura controlada, y en el mantenimiento de prácticas autoritarias; de otro lado, cómo desmontar las prerrogativas

militares y recuperar la conducción civil del orden público; y finalmente, cómo evitar un resurgimiento del poder oligárquico regional y de sus redes clientelistas, que debilitaban la representatividad y la capacidad de expresión de las instituciones democráticas.

En Colombia, en general, el acento con respecto a los "obstáculos" para el proceso democratizador se colocaron sobre cuatro ejes centrales: el desarrollo legal de la nueva Constitución de 1991, la superación de la violencia y la reconstrucción del aparato de justicia, mitigar el impacto social del nuevo modelo de desarrollo económico y, por último, rediseñar las relaciones cívico-militares y el modelo de orden público vigente, sin generar tensiones entre el gobierno civil y las instituciones castrenses (Pizarro, 1992). La gran paradoja fue que, a pesar de las advertencias que nos llegaban de otras experiencias continentales, los analistas colombianos pletóricos de optimismo dimos por hecho que la "política" no iba a constituir uno de esos desafíos. Creíamos que la nueva Constitución había producido un impacto regenerador en este plano, gracias a la disolución del Congreso en 1991 y a la renovación inmediata de la vieja clase política, a la ampliación de los canales de participación ciudadana y a la superación del bipartidismo estrecho con la emergencia de nuevos actores políticos.

A pesar de estas esperanzas, las viejas formas de ejercicio de la política se han negado a morir y, por el contrario, han tercamente sobrevivido constituyendo un pesado lastre en el presente. De otro lado, los nuevos actores políticos no han llenado las expectativas que se tejieron a su alrededor. Estos hechos han conducido a que la actividad política, lejos de cumplir con su papel de eje dinamizador del proceso de democratización se haya convertido por el contrario, en un obstáculo más.

III. Fragmentación y atomización partidistas "por abajo"

Desde una visión comparativa, en América Latina se puede constatar la transformación de los antiguos partidos burocráticos de masas en partidos profesionales electorales, como los denomina César Tcach. Según Tcach (1993), los rasgos distintivos de esta última clase de partidos son los siguientes: se trata de agrupaciones caracterizadas por el predominio de quienes ocupan los cargos públicos electivos en detrimento del aparato partidista; están provistos de una base social de apoyo tan amplia en términos socioeconómicos como volátil en el plano electoral; la militancia o los "fieles" declinan día a día, mientras crece una influencia abrumadora de los grupos empresariales, gracias a su capacidad de financiamiento de las costosísimas campañas electorales actuales; finalmente, el pragmatismo se abre paso en detrimento de cualquier fundamentación programática, lo cual produce un fuerte impacto desintegrador sobre las tradicionales formas de organización política.

Aún cuando en Colombia, más que partidos burocráticos de masas (tales como el APRA, el PRI, el Justicialismo o Acción Democrática), existían modelos de partidos electorales hondamente fragmentados, similares a los que existen en los Estados Unidos, el deterioro que los afecta coincide con el proceso descrito por Tcach. Pero, además, los partidos liberal y conservador viven un complejo proceso de atomización partidista. En buena medida, el fraccionamiento característico en el pasado de los partidos liberal y conservador en torno a caracterizados jefes políticos (¿cómo olvidar, por ejemplo, la separación entre el laureanismo y el ospinismo que polarizó al Partido Conservador durante buena parte de este siglo?), ha dado paso a un fraccionamiento aún más profundo y desvertebrado, acompañado de una atomización extrema. De manera simplemente ilustrativa, este aspecto del deterioro que sufre la vida partidista colombiana, podría ejemplarizarse mediante una serie de impactantes cuadros, los cuales muestran que este proceso de fractura interna no afecta sólo a los partidos mayoritarios, sino, incluso, a los partidos y movimientos políticos de más reciente creación. Aún cuando sólo estudiaremos el fenómeno a nivel del Senado de la República, una situación similar afecta al conjunto de los órganos de representación política: desde la Cámara de Representantes pasando por las Asambleas Departamentales y los Concejos Municipales hasta las Juntas Administradoras Locales (JAL).

Cuadro No. 2
Número de listas inscritas para Senado y Camara
(1974-1994)

Año	Senado	Cámara
1974	176	253
1978	210	308
1982	225	343
1986	202	330
1990	213	351
1991	143	486
1994	251	628

Cómo se puede observar en el Cuadro No. 2, el número de listas ha aumentado de manera significativa para la Cámara de Representantes (casi en un 300%) y en menor medida para el Senado. Sin embargo, dos hechos se deben destacar: por una parte, han disminuido el número de curules a proveer a partir de 1991 para ambas cámaras y, en segundo término, ha aumentado la abstención electoral hasta niveles sin precedentes. Lo cual hace que un mayor número de listas, apoyadas por un menor número de electores se disputen un número de cargos más reducido. Esta dispersión de las listas, cuyo origen se encuentra en la creciente incapacidad

organizativa de los partidos y al deterioro de los liderazgos internos, se facilita gracias a la laxa normatividad existente en las leyes electorales, las cuales le permiten a cualquier partido reconocido legalmente la expedición de un número indefinido de avales para la conformación de listas o para lanzar candidatos, por ejemplo para alcaldías o gobernaciones.

Uno de los hechos más perturbadores en el actual quehacer político es la desaparición de listas partidistas. Las elecciones han terminado siendo "empresas individuales", si consideramos que el número de senadores elegidos por cuociente entre 1991 y 1994 pasó de 41 a 13 senadores, lo cual significa que hoy por hoy de hecho cada lista elige sólo a su cabeza de lista. Como habíamos mostrado con anterioridad (Pizarro, 1994), en la práctica ésto evidencia una transformación perversa de nuestro sistema electoral fundado en la representación proporcional por listas, en beneficio de un adulterado sistema mayoritario uninominal propio de los sistemas anglosajones. A diferencia de éstos, como no se trata de pequeñas circunscripciones electorales en las cuales existe una relación constante entre los electores y el único candidato electo, sino de amplias circunscripciones de orden departamental o nacional, se debilita el control y la responsabilidad partidista. Cada lista termina siendo un proyecto electoral aislado, cuyo éxito dependerá de los recursos (financieros, organizacionales y políticos) de que disponga cada líder de una lista y no del apoyo partidista, cuya única función es expedir avales a diestra y siniestra.

En los Cuadros Nos. 3 y 4 se evidencia, aún con mayor fuerza, el grado de atomización partidista. En 1991, las dos listas mayoritarias (Vera Grave y Andrés Pastrana) obtuvieron más de cuatrocientos mil votos y 9 y 8 senadores respectivamente, mientras que un total de nueve listas designaron a 34 de 100 senadores. Tan sólo tres años más tarde, la lista más importante del país (Fuad Char) sólo contabilizaba un poco más de ochenta mil votos y únicamente tres listas lograban elegir más de un senador. Si uno de los objetivos de la circunscripción nacional creada en 1991 para la designación del Senado era la de promover liderazgos nacionales y no tan sólo regionales, en la práctica este objetivo no se ha alcanzado. Es más, incluso, se podría afirmar que se han debilitado los liderazgos regionales en medio de este clima de deterioro de los partidos, sin que se presente una real renovación y consolidación de nuevos liderazgos político-partidista de orden nacional. Todos los aspirantes actuales a la presidencia de la República, tanto quienes adoptan por razones tácticas una actitud antipartido (Andrés Pastrana, Noemí Sanín, Juan Manuel Santos), como quienes profesan de manera expresa una doctrina antipartido (Antanas Mockus, Bernardo Hoyos), se presentan a nombre de "movimientos suprapartidistas".

Cuadro No. 3
Número de listas que obtuvieron más de una curul para el Senado
(1991)

Cabeza de lista	Votación obtenida	Curules cuociente	Votos residuo	Curules residuo	Total elegidos
Vera Grave	459.467	8	35.115	1	9
AndrésPastrana	436.562	8	17.210	0	8
Enrique Gómez	234.358	4	24.682	1	5
AlbertoMontoya	103.609	1	51.190	1	2
Luis. Londoño	96.061	1	43.642	1	2
JaimeHenríquez	93.158	1	40.739	1	2
Fuad Char	84.365	1	31.973	1	2
JulioC. Turbay	80.365	1	27.946	1	2
Tito Rueda	76.245	1	25.826	1	2
TOTALES		26		8	34

Cuadro No. 4
Numero de listas que obtuvieron más de una curul para el Senado
(1994)

Cabeza de lista	Votación obtenida	Curul Cuociente	Votos residuo	Curul residuo	Total elegidos
Fuad Char Abdala	84.322	1	32.619	1	2
Fabio Valencia	79.553	1	27.850	1	2
Carlos Espinosa	74.172	1	22.469	1	2
TOTALES		3		3	6

La expectativa con respecto a la emergencia de nuevos partidos o movimientos políticos que sirvieran para canalizar más allá del bipartidismo, a los sectores que no se sentían reflejados en los partidos tradicionales, tampoco se ha materializado hasta el momento. Es más, si se compara la situación de 1991 con la que se presentó tres años más tarde, se evidencia un grave retroceso. Si en 1991 se presentaron un total de 9 partidos o movimientos de índole política, étnica o religiosa al margen del bipartidismo, con un total de 11 listas y 16 candidatos electos para el Senado, en 1994 fue la "debacle". El número de partidos y movimientos había aumentado a doce, el número de listas se había más que duplicado y los senadores electos se habían reducido a 9. La AD M-19, por ejemplo, perdió la totalidad de sus nueve curules en el Senado y sólo conservó un representante a la Cámara de los doce que poseía tres años atrás. En todo caso, al menos hasta el momento, se trata más de movimientos testimoniales y particularistas, que de verdaderos partidos o movimientos de orden nacional.

Como veremos más adelante, la fragmentación y atomización extremas de todos los partidos y movimientos políticos sin excepción, es una de las principales fuentes para la penetración de los "dineros calientes" en las

campañas electorales. Estas dejaron de ser una actividad partidista relativamente organizada, a través de una o más fracciones, para convertirse en una "empresa particular": cada político debe diseñar su propia campaña, conseguir los recursos necesarios, promover su imagen y montar su equipo asesor.

En el pasado los partidos tradicionales colombianos se podían definir como una confederación de jefes políticos departamentales unificados en torno a distintos jefes de orden nacional, es decir que tras cada uno de los dos partidos históricos existían de hecho dos o tres fracciones organizadas. Hoy, sin embargo, la situación es muy distinta. Si bien, para ciertos efectos, los partidos logran armonizar sus intereses y fuerzas, por ejemplo, en 1994 lograron designar a un sólo candidato (Samper, Pastrana), en otros niveles éstos han terminado siendo una simple sumatoria de miembros individuales, sin organicidad ni disciplina, lo cual se traduce por ejemplo en la pésima gestión parlamentaria que soporta hoy el país. Esta enfermedad no es patrimonio exclusivo de las viejas colectividades: el mismo mal aqueja a los nuevos partidos y movimientos que emergieron en torno a la Constitución de 1991.

IV. Atomización partidista y gestión gubernamental

En abierto contraste con la fragmentación partidista "por abajo" a todos los niveles, desde las JAL hasta el Senado, los partidos se unificaron a través de distintos mecanismos (consulta popular liberal, convención conservadora o aclamación plebiscitaria en la AD M-19), en torno a un sólo candidato para las elecciones presidenciales. De esta manera, el presidente electo en 1994, Ernesto Samper, tuvo durante la campaña electoral el apoyo de la aplastante mayoría de su partido que, sin embargo, en situaciones normales no actúa como un auténtico partido de gobierno. En tales circunstancias, ¿como funciona (o no funciona) el sistema político?

De acuerdo con Sartori, en la obra ya mencionada, entre la variada gama de relaciones que se pueden entretejer entre el sistema de partidos y las ramas ejecutiva y legislativa en los sistemas presidencialistas, se encuentran dos situaciones básicas: de un lado, un "poder dividido", dado que el partido que controla el gobierno central no es el mismo que tiene las mayorías parlamentarias, como ocurriera en Colombia bajo la administración Ospina entre 1946 y 1949 o más recientemente, en el período presidencial de Belisario Betancur (1982-1986). En este caso, es muy probable que se presente un intento de obstrucción de la gestión gubernamental por parte del partido o de la coalición de partidos que controlan el parlamento, dando origen a conflictos constantes que pueden conducir a una grave parálisis institucional.

De otro lado, se puede producir un "poder con mayorías coincidentes", es decir, que un mismo partido o una coalición de partidos tenga el control de ambas ramas del poder público. En este segundo caso, se pueden presentar dos situaciones distintas: en un primer escenario, tenemos partidos cohesionados, disciplinados, que permiten la conformación tanto de mayorías como de minorías sólidas, dando lugar en general a gobiernos con una buena capacidad de gestión. Este es el caso actualmente de Chile y Uruguay. En un segundo escenario, tenemos por el contrario, un sistema de partidos débiles y altamente fraccionados; en tal contexto, la existencia de mayorías coincidentes es simplemente insustancial, debido a que las mayorías parlamentarias sólo lo son en el papel, dado que no pueden actuar como partido de gobierno, así como tampoco las minorías pueden actuar como oposición, como ha pasado en Colombia durante los últimos tres gobiernos mayoritariamente liberales. En este caso, lo más probable es que debamos enfrentar situaciones de estancamiento e ineficacia, salvo que el presidente decida "gobernar" sin el congreso.

En efecto, el sistema político colombiano, debido a la grave fragmentación partidista que lo viene aquejando en los últimos años, ha oscilado entre dos tipos de gobierno: aquellos gobiernos que han buscado superar esta situación legislando por decreto, mediante facultades extraordinarias o gracias a la declaratoria de estado de sitio o de conmoción interior, y aquellos gobiernos que se han visto afectados por una grave parálisis institucional. No es de extrañar que en los sistemas presidencialistas, ante circunstancias de esta índole, se derive hacia una situación paradójica: ante la incapacidad de conformar partidos fuertes de gobierno, el propio régimen estimula la atomización partidista, mediante prebendas individualizadas a los parlamentarios, como una forma perversa para lograr mayorías parlamentarias *ad hoc*.

El funcionamiento del régimen político en tales condiciones requiere, en cuanto hace al sistema de partidos, tres condiciones básicas: primero, una total falta de principios ideológicos en el seno de los partidos; segundo, que éstos sean débiles e indisciplinados y, por último, una orientación de la política partidista centrada en asuntos locales. En este contexto, ¿cómo logra el Presidente conformar mayorías para sacar adelante los proyectos de ley que requiere? Es decir, ¿cómo obtiene mayorías así sean circunstanciales? ¿qué se negocia entre el presidente y los congresistas? Como lo muestra la experiencia internacional (Brasil o Estados Unidos, por ejemplo), en un contexto de grave atomización partidista, la clase política tiende a articularse en torno a intereses y no a principios políticos unificadores. Se generaliza un tendencia hacia un particularismo creciente, que lleva a que la prioridad número uno de un parlamentario sea mantener y fortalecer su feudo electoral, sobre cualquier otra consideración de índole ideológica o programática.

El gobierno, enfrentado a esta realidad, forma coyunturales mayorías *ad hoc* mediante la institucionalización de una política de componendas entre el poder ejecutivo y los parlamentarios. Es decir, el ejecutivo logra mayorías circunstanciales a través de una negociación de favores para las circunscripciones electorales de cada uno de los parlamentarios comprometidos en el trámite de la ley en cuestión (*horse trading*). Por otra parte, para un funcionamiento mínimo del Congreso en un contexto de atomización partidista, se requiere cruzar de manera permanente la línea partidista y negociar en el andén opuesto, o sea, escoger parlamentarios de los partidos de oposición para conformar con algunos parlamentarios del partido o la coalición de partidos del gobierno, las circunstanciales mayorías. En pocas palabras, como veremos más adelante, es la institucionalización de la política al menudeo, es decir, que ya no se negocia con los directorios políticos (que en el pasado jugaban un papel equiparable, en alguna medida, a los líderes de las bancadas parlamentarias de los sistemas parlamentarios), sino con los congresistas de manera individual.

Uno de los efectos más graves de este precario sistema de conformación de mayorías parlamentarias, es la pésima calidad de las leyes que se tramitan. Dado que éstas son el resultado de una prolongada negociación no con aparatos partidistas sino con parlamentarios individuales, toda norma termina siendo una enredada "colcha de retazos". Las consecuencia son múltiples, aún cuando nos interesa mencionar dos en particular: en primer término, la preocupante inseguridad jurídica que esta normatividad empobrecida genera (por ejemplo, para los inversionistas extranjeros) y, en segundo término, la explosión de leyes que se requieren para estar corrigiendo los constantes desafueros legales: ¿cuántas reformas penales y de procedimiento penal ha tenido el país en los últimos diez años?

V. Los "partidos de alquiler"

En Colombia nos estamos acercando día a día a la grave situación de atomización partidista que se vive actualmente en países como el Brasil. En este país, los políticos se relacionan con los aparatos partidistas como "partidos de alquiler", es decir, que los políticos con frecuencia cambian de partido, votan en contra de lo que éste dispone y rechazan cualquier modalidad de disciplina partidista argumentando que la libertad para representar a sus electores no debe ser en ningún caso objeto de limitaciones. De esta manera, los partidos terminan siendo entes muy volátiles, por lo cual el gobierno queda enfrentado a un parlamento fuertemente atomizado y, por tanto, difícilmente gobernable.

Si en el pasado admitíamos que los partidos colombianos eran algo más que simples maquinarias electorales (partidos electorales), y jugaban bien o

mal un papel significativo en el juego parlamentario (partidos parlamentarios), hoy debemos reconocer que esta segunda acepción es de manera creciente inadecuada. La diferencia estriba en que mientras que el sistema de partidos es el de orden parlamentario, el gobierno negocia el desarrollo de la función legislativa con las cúspides partidistas, mientras que si se trata sólo de partidos electorales debe negociar con los parlamentarios uno por uno. En este caso, los partidos sólo constituyen un refugio provisional que les permite a los políticos obtener un respaldo para participar en la jornadas electorales pero, una vez que éstos logran obtener su curul, son totalmente independientes para desarrollar la política que les convenga. Sin duda, en Colombia debido a los avales indiscriminados e indefinidos que conceden los partidos, como veíamos anteriormente, hemos entrado en la lógica de este sistema perverso.

La consecuencia más perceptible de esta derivación hacia "partidos de alquiler" es que las mayorías parlamentarias ya no son el resultado de un sólido partido de gobierno o, al menos de la formación de una coalición política, sino de simples acuerdos circunstanciales. Según Sartori, una coalición implica un entendimiento duradero que abarca un conjunto coherente de temas, mientras que los acuerdos sólo se refieren a temas particulares y son el resultado de pactos circunstanciales que se tejen día tras día. O sea, se produce una alianza entre una clase política débil, fracturada, localista y un Presidente que, para gobernar medianamente, le otorga a los políticos privilegios individuales o sectoriales, a cambio de que renuncien a ejercer un verdadero poder.

Actualmente, de acuerdo con el testimonio de algunos parlamentarios entrevistados, para la conformación de estas mayorías ocasionales se utilizan, por ejemplo, los llamados Fondos de Confinaci3n, es decir, la dinámica del gasto público puesta al servicio de la compra de lealtadas políticas. Mediante este recurso, iniciado bajo la administraci3n de César Gaviria (1990-1994), el poder ejecutivo destina recursos para los municipios o las regiones de los parlamentarios que requiere el gobierno para el trámite o la aprobaci3n de una ley.

Otra consecuencia de esta derivaci3n de los partidos hacia simples maquinarias electorales, es la crisis de los liderazgos políticos. No sólo hace de los directorios o de las jefaturas de los partidos simples convidados de piedra, sin mayor autoridad, sino que la política real comienza a transcurrir al margen de los aparatos partidistas. En efecto, uno de los rasgos más pronunciados de la actual coyuntura nacional, es la "politizaci3n" creciente de actores que empiezan a desbordar sus funciones tradicionales. La política (concebida como la instancia privilegiada para la tramitaci3n de los conflictos y demandas entre la sociedad y el Estado), pierde día a día su papel central y otros actores comienzan a jugar un rol decisivo en este plano: los gremios, la Iglesia Católica, el aparato de

justicia (en particular, la Fiscalía General de la Nación) e, incluso, fracciones militares. Colombia se ve en este contexto gravemente amenazada por pronunciamientos de orden corporativista, en donde élites de índole gremial, religiosa o, incluso burocrática, se lanzan al escenario político con intención de incidir sobre el desarrollo de la crisis.

Uno de los factores que más contribuyó a la crisis de liderazgo en el seno de los partidos fue la norma de la no reelección presidencial aprobada en la Asamblea Constituyente de 1991. Hasta esa fecha, el "club de los expresidentes", cuyo poder se fundaba en la posibilidad de la reelección, constituía uno de los ejes centrales en la organización de los partidos. En momentos de dificultades o de parálisis, en los cuales se requería tomar decisiones importantes con un mínimo de legitimidad, siempre se recurría a un López, a un Turbay o a un Betancur para dirimir los conflictos internos. Si bien, este sistema había bloqueado "una renovación lenta pero continua de la clase dirigente", como exigía Gaetano Mosca (1992) para evitar tendencias aristocratizantes e inmovilistas en los procesos políticos, había mantenido al menos un mínimo de orden partidista. Su abrupta interrupción desató una fiebre de nuevos liderazgos que, ante el vacío de poder que se ha producido en los partidos y en un contexto de crisis de la política y de los políticos, arremeten contra las organizaciones partidistas y buscan articular en torno suyo dispares coaliciones de índole suprapartidista.

VI. ¿Hacia una representación fragmentada de intereses locales?

Detrás de la nueva forma de relación entre el poder ejecutivo y el poder legislativo, se esconde no sólo el fraccionamiento y la desideologización de los partidos sino, como hemos visto anteriormente, las formas de representación que asumen los partidos en este contexto de atomización extrema. Constantemente se ha hablado en Colombia de una grave crisis de representación de los partidos tradicionales, así éstos continúen año tras año obteniendo las mayorías electorales. ¿Cómo explicar este hecho, aparentemente contradictorio? En esencia, podríamos argumentar que además de la permanencia, así sea decreciente, de las identidades partidistas, se mantiene una fragmentada y localista capacidad de representación de intereses por parte de los políticos en sus distintas órbitas de influencia política (1996).

Es, sin duda, un hecho inobjetable que existe por doquier, a la derecha y a la izquierda, una crisis de proyectos societales. Pero, esto no impide que de una manera fraccionada se presente una sumatoria de representaciones múltiples, dispersas, localistas, que se cobijan bajo un mismo partido, el cual constituye un símbolo o un emblema tras el cual se cobijan miembros dispares de la clase política. Las viejas adscripciones partidistas y las nuevas adscripciones utilitaristas se cobijan bajo un mismo paraguas partidista. Los partidos dejan de ser instrumentos de representación de

intereses colectivos para devenir simples canales para la agregación fragmentada de intereses locales, en el marco de esquemas neocientelistas (Leal y Dávila, 1992). Por otra parte, el tradicional divorcio que ha existido en el país entre la dimensión de lo político y la dimensión de lo social, como ha mostrado en sus trabajos Daniel Pécaut (1987), sin duda se ahonda con la representación fragmentada y localista, lo cual profundiza la percepción de los partidos como entes inoficiosos para la canalización de múltiples intereses sociales organizados.

En un contexto de crisis de representación de intereses colectivos, no puede extrañar que, por ejemplo, sectores gremiales o sindicales busquen expresar sus intereses sin la mediación de los partidos. Una expresión clara de este fenómeno son las crecientes solicitudes provenientes de diversos sectores para conformar circunscripciones electorales especiales, no sólo para las minorías étnicas o políticas, sino para el conjunto de los intereses organizados. En tal contexto, no sobra preguntarnos, si estas presiones hacia la configuración de una democracia de tipo corporativista y fundada en circunscripciones especiales, no es la evidencia más palpable de la crisis que vive el sistema de partidos en particular y la democracia representativa en general.

VII. Atomización partidista y corrupción política

Cuando en 1983, William Schneider y Seymour Martin Lipset, publicaron su informe titulado "La brecha de confianza", detectaron en los Estados Unidos un desencanto con respecto a la política sin antecedentes en el pasado. Según Sartori, en este clima de desencanto contribuyen varias cosas: en primer término, el negativismo antidemocrático que cobija tanto a nostálgicos de la vieja izquierda como de la derecha autoritaria, la videopolítica y la sustitución del *homo sapiens* por el *homo videns*, el creciente pragmatismo desideologizado de los partidos y, finalmente, la grave corrupción que aqueja a la política democrática.

Esta última ha alcanzado niveles sin precedentes afectando la confianza ciudadana en las instituciones. En efecto, la corrupción política ha llegado a un punto en que corroe a la propia política democrática. La corrupción de los políticos, termina contaminando a la política como un quehacer esencial de la vida social. Para amplios sectores de la opinión pública los corruptos no son los políticos como individuos, sino la política misma. Para estos segmentos sociales desencantados, la corrupción es un componente más de la política, hace parte de su esencia íntima. La corrupción política se puede definir, en términos de Yves Mény (1996: 157) "como un intercambio clandestino de dos 'mercados': por una parte, el mercado político y/o administrativo y, por la otra, el mercado económico y social. Este intercambio es oculto porque viola las normas públicas, legales y éticas, y

también porque sacrifica el interés general en aras de intereses privados (ya sean individuales, corporativos, partidistas, etc.)".

¿Qué factores han coadyuvado a la grave corrupción política que afecta hoy en día a la vida política nacional? Al lado de factores que son comunes a todos los sistemas democráticos actuales en el mundo (una grave pérdida de la ética del servicio público, un excesivo aumento de los costos de la actividad política y un manejo de enormes recursos sin ningún control por parte de los partidos), existen en el caso de Colombia factores más específicos.

En primer término, la declinación de la fidelidad partidista y, por tanto, el aumento de los costos para movilizar a un electorado cada vez más volátil y autónomo. Si en el pasado los partidos históricos contaban con un núcleo duro de fieles, cuya adhesión partidista era inamovible, hoy obtener un voto es cada vez más difícil a medida que crece la abstención electoral. Ante esta situación, que constituyó uno de los efectos no deseados del Frente Nacional, los partidos contaban sin embargo con tres recursos para la movilización política: los auxilios parlamentarios, la simultaneidad de los comicios electorales que facilitaba el "arrastre" de votantes de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba y, la existencia de feudos electorales consolidados. Las reformas de 1991 debilitaron estos recursos al eliminar los auxilios, separar el calendario electoral y crear la circunscripción nacional para el Senado (Pizarro, 1996). En segundo término, a esta declinación de la fidelidad partidista se ha añadido la fragmentación extrema de los partidos; en efecto no es lo mismo, por ejemplo, financiar y promover una lista para Senado por partido, como hizo la AD M-19 en 1991, que impulsar 12 como hizo tres años más tarde. Este sólo hecho ha multiplicado el costo de la política a niveles insospechados. En tercer término, el sistema de avales indiscriminados y la "privatización" de las campañas electorales, quiebra cualquier posibilidad de control y sanción frente a los excesos o los delitos: ya no existe una tesorería central de partido, sino 12, o 140 o 350, de acuerdo con el número de avales concedidos; incluso en el caso de las candidaturas presidenciales en las últimas elecciones, en las cuales los tres principales partidos lograron unificarse en torno a un sólo candidato, el manejo financiero no se realizó a través de las tesorerías oficiales de los partidos, sino mediante fundaciones creadas para tal evento. En tal contexto, dineros de dudosa procedencia o recursos exorbitantes de poderosos grupos financieros, pueden penetrar sin diques de contención en el conjunto del mundo político. En uno u otro caso, afectando de manera irreversible la autonomía de los políticos electos, al condicionar su actividad legislativa o ejecutiva a los intereses particulares de grupos privados legales e ilegales, haciendo zozobrar el interés público en beneficio de los intereses privados.

El aumento ya escandaloso de los costos de la política en las elecciones para cuerpos colegiados, adquiere niveles aún más desmesurados en las elecciones presidenciales. La separación del calendario electoral y la doble vuelta presidencial, han alargado de tal manera la duración de las campañas electorales que, más allá de los aspectos positivos de ambas reformas, han coadyuvado a este colapso financiero de los partidos y a su creciente dependencia de financiamientos irregulares.

La crisis de gobierno que atraviesa hoy el país es, ante todo, una crisis de orden político y tiene como origen inmediato este financiamiento irregular de las campañas electorales a todos los niveles. La explosiva y ambivalente mezcla de permisibilidad y rechazo hacia el narcotráfico que ha vivido el país en las últimas dos décadas, encontró en las evidencias de la presencia de dineros del Cartel de Cali en la campaña liberal, un catalizador para exigir un cambio de rumbo radical con respecto a las formas de la actividad política.

VIII. Los partidos en la crisis

Así, pues, los partidos se encuentran en el origen de la actual crisis por acción u omisión. Pero, ¿qué papel han cumplido en su solución? ¿Han constituido un factor preponderante o un factor marginal? ¿Han sido sustituidos por otros actores? ¿Cuáles? ¿Cómo? ¿Con qué consecuencias?

Sin duda, el financiamiento irregular de las campañas electorales fue el detonante inmediato de la crisis de gobierno que ha soportado el país en los dos últimos años. Sin embargo, la propia crisis de los partidos les impidió jugar un papel central en su manejo. Ni el partido liberal, aquejado de falta de cohesión interna y con una dirección de papel, ni el partido conservador fracturado entre "opositores" y "colaboracionistas", fueron un factor preponderante en el manejo de la crisis.¹ En buen medida, ésta se jugó en otros escenarios y con otros actores. Los principales interlocutores fueron el propio gobierno, la prensa, el aparato de justicia (en particular la Fiscalía y las Cortes Constitucional y Suprema de Justicia), los gremios y, finalmente, Washington.

¿Por qué no se pudo configurar un polo de oposición política-partidista coherente? En Colombia no existe una cultura de oposición democrática. Ni los gobiernos de hegemonía unipartidista del pasado, ni el Frente Nacional fueron un terreno fértil para gestar esa cultura. La convivencia burocrática entre los partidos tradicionales, que aún hoy se prolonga,

¹ Salvo cuando ha estado en juego la permanencia del partido liberal en la presidencia, cuyo valor estratégico conduce a unificar la mayoría de los parlamentarios y a actuar en estos casos y sólo en estos casos como un "partido de gobierno".

condujo no sólo a la desaparición de las fronteras ideológicas (¿cómo construir una oposición si no existen diferencias programáticas definidas?), sino a la clientelización pronunciada de los partidos. La política se convirtió en un sinónimo de cuota burocrática y de utilización de los recursos del Estado para alimentar un feudo electoral. Por ello, hacer oposición significaba enfrentar una costosa travesía por el desierto. Como hemos visto a lo largo de este ensayo, esta situación se vio agravada con la honda atomización de los partidos. Las consecuencias son obvias: por una parte, la autonomía total de los parlamentarios tiene como corolario la existencia de directorios de papel, desprovistos de cualquier autoridad. Por otra parte, la prioridad de un parlamentario termina siendo la de mantener y fortalecer su feudo electoral, sobre cualquier otra consideración de índole ideológica o programática.

Si bien esta situación afecta la gobernabilidad democrática, pues impide la formación tanto de partidos de gobierno como de partidos de oposición, puede favorecer a un gobierno en crisis. En efecto, el funcionamiento actual del sistema político, ante todo, el llamado *horse trading*, o sea, las contraprestaciones clientelistas orientadas hacia los feudos electorales de los parlamentarios, le permitió al presidente Samper no sólo conservar una franja importante del partido liberal sino, quebrar al ya débil y minoritario partido conservador, mediante la constitución de una fracción conservadora pro-gubernamental.

Ahora bien, los nuevos partidos que nacieron al calor del proceso de paz y de la Constitución de 1991, no lograron tampoco configurarse como movimientos de índole nacional. La AD M-19 se vio rápidamente atrapada en la red de las costumbres politiqueras tradicionales y se dejó arrastrar hacia un caudillismo de rasgos autoritarios, el faccionalismo personalista y el clientelismo rapaz. De 21 senadores y representantes que poseía en 1991, cayó a uno solo, tres años más tarde. El resto de movimientos, inmersos en un particularismo de índole étnica o religiosa, son incapaces de construir un proyecto nacional. La izquierda radical, "enmontada" desde hace ya más de treinta años, sólo puede hacer una errática e impotente oposición armada, que la población rechaza en forma mayoritaria.

Este vacío partidista fue una de las razones fundamentales que ha contribuido a la prolongación de la actual crisis. El enorme fraccionamiento de los partidos le impidió al presidente Samper hacer valer las mayorías liberales para imponer de manera rápida una solución política a la crisis. Pero, al mismo tiempo, la ausencia de una oposición unificada le dio un amplio margen de maniobra.

Ante el vacío de los partidos y el grave desprestigio de la clase política, se abren paso dos tipos de actores que buscan sustituir simple y llanamente a los partidos: por una parte, actores tales como los dirigentes gremiales o

la Iglesia Católica quienes buscan explorar canales para la representación directa de sus intereses sin la mediación de los partidos; por otra parte, emergen "dirigentes antipolíticos", con discursos de índole mesiánico-populista, y con llamados a sustituir no sólo a los viejos políticos sino a las instituciones en las cuales éstos actúan, fundamentalmente los partidos y los cuerpos de representación política. Como dice Ludolfo Paramio (1995: 17), en circunstancias de crisis se puede generar una "pérdida de confianza en la política, y sobre todo en la política democrática, y conduce a muchos ciudadanos a poner sus esperanzas en dirigentes apolíticos, aunque la figura sea necesariamente paradójica. Cuando los médicos fallan, se recurre al curandero". En uno y otro caso, es preocupante el acento "rupturista" que ha predominado en el país en los últimos dos años, el clima de polarización extrema entre partidarios y adversarios de la continuidad del gobierno, lo cual pudo haber hecho derivar la crisis hacia una situación de abierta ingobernabilidad institucional. Este riesgo continúa aún hoy latente dado que, lo más grave en esta ocasión es el hecho de que la figura presidencial que, en el pasado en alguna medida había sido preservada, se encuentra hoy seriamente cuestionada.

IX. ¿Hacia una crisis de gobernabilidad?

En efecto, en la actual crisis que ha afectado al país se han puesto seriamente en cuestión la credibilidad y el prestigio tanto de la figura presidencial, como de su gobierno. Tratándose, como es nuestro caso, de un régimen presidencialista, el hecho de que sea el presidente mismo quien se encuentre en el ojo del huracán, le añade una dimensión adicional de gravedad a la crisis. Distinto sería si nos encontráramos en un régimen parlamentario, donde el gobierno puede ser reemplazado sin grandes traumatismos institucionales. En nuestro caso, la eventual renuncia o caída de un presidente indudablemente tiene un impacto inmediato sobre el funcionamiento de las demás instituciones estatales y sobre el conjunto de la sociedad. ¿Cómo no recordar, en este contexto, momentos similares vividos durante este siglo, como la renuncia de Alfonso López Pumarejo en 1945 o el intento de veto del Congreso contra Mariano Ospina Pérez y el cierre inmediato de este cuerpo colegial a fines de 1949?

Según Sartori, el presidencialismo y el parlamentarismo son mecanismos impulsados por un motor central: el presidente en el primer caso y el parlamento en el segundo. ¿Qué ocurre cuando falla ese motor en los sistemas presidencialistas? Existen dos posibilidades: si el daño no es muy grave puede generarse una parálisis de la gestión gubernamental (crisis de gobierno) o, si la falla es muy grave, se puede generar una crisis del propio sistema político (crisis de régimen). Esta es una diferencia fundamental entre ambos modelos políticos: mientras que en los sistemas parlamentarios las crisis graves poseen correctivos para canalizarlos como crisis de gobierno, las mismas crisis en los sistemas presidencialistas

desembocan en crisis de régimen, tales como las constantes intervenciones militares que han aquejado al continente. Este ha sido el riesgo que ha vivido Colombia durante los últimos dos años. En efecto, ante la ausencia de mecanismos institucionales eficaces para superar la crisis de gobierno, hemos bordeado de manera constante el filo de la estabilidad institucional. Expresión de ello han sido las voces llamando a salidas no institucionales para acelerar el cambio de gobierno, mediante un "paro patronal" o a través de un golpe militar.

En este punto es necesario aclarar un equívoco muy común entre los analistas: éstos han confundido los mecanismos constitucionales para reemplazar al Presidente en caso de muerte, enfermedad o renuncia, con los mecanismos político-institucionales propiamente dichos. En el sistema parlamentario, además de las normas constitucionales para sustituir al primer ministro, existe una herramienta de orden político y es la pérdida de las mayorías en el Parlamento y el voto de censura. En cambio, en los sistemas presidencialistas el primer mandatario es elegido para un período fijo y salvo por razones de índole penal, el período es inamovible; en este caso, si se presenta una crisis de gobierno y el presidente decide no renunciar de manera voluntaria y no es obligado a dimitir por razones de orden penal, sólo queda una vía para sustituirlo: romper el marco institucional del país.

¿La actual crisis gubernamental se puede convertir en un futuro próximo en una crisis de gobernabilidad? En Colombia, como ocurre por doquier en el mundo, existen múltiples interpretaciones de esta noción en concordancia con los intereses en juego. Dada la amplia polisemia de este término, Angel Flisfisch (1989) lo ha calificado como un *catch all word*, una "palabra-coge-lo-todo". En la segunda posguerra el término estuvo asociado, ante todo, a la estabilidad económica o a la calidad de la gestión gubernamental. Más tarde, en el conocido informe presentado por Crozier, Huntington y Watanuki en 1975 a la Comisión Trilateral, en torno a lo que éstos percibían como una creciente ingobernabilidad democrática, el término se utilizó en relación con la capacidad del sistema político para procesar o no las crecientes demandas ciudadanas. Estas fueron vistas como excesivas en momentos en que el primer *shock* petrolero ponía en cuestión la viabilidad del Estado de bienestar de posguerra. Fue bajo este ropaje que el término ingresó a la ciencia política: la "ingobernabilidad" de los sistemas democráticos requería una pronta despolitización y fragmentación de la sociedad civil para limitar sus demandas excesivas sobre el Estado. En América Latina el término se utilizó, inicialmente, desde una perspectiva muy conservadora como sinónimo de estabilidad y más tarde ha estado asociado con los problemas que aquejan a nuestros sistemas democráticos, la legitimidad de los sistemas electorales o a las modalidades del desarrollo económico.

Ante esta confusión, muchos autores han puesto de relieve los graves sesgos ideológicos que contiene la noción de gobernabilidad. Dado que se trata de un concepto en construcción y sin un status científico reconocido, la lectura sobre la gobernabilidad se realiza desde distintas visiones del mundo que difieren en cuanto al valor central que buscan proteger: la estabilidad y el orden público, las condiciones para la acumulación del capital, el buen gobierno o la legitimidad y la participación ciudadana. En el fondo la noción de gobernabilidad más que un concepto riguroso, cumple funciones a la vez descriptivas y normativas: en general, describe una situación indeseable y aporta un camino de solución deseable. En este sentido, refleja tanto una visión de la realidad inmediata como una opción política futura.

En Colombia encontramos en esencia al menos tres visiones de gobernabilidad. Por una parte, una visión neoliberal sustentada sobre todo por los gremios empresariales a quienes les interesa fundamentalmente las condiciones que aseguren la reproducción del capital; por otra parte, una visión conservadora que se percibe ante todo en algunos medios militares y de ultraderecha, para quienes la gobernabilidad está relacionada de manera íntima con las condiciones que permiten mantener el orden público; finalmente, la visión de los sectores democráticos para quienes la gobernabilidad indica una capacidad gubernamental de tomar decisiones virtuosas y por consenso, ligadas con la profundización democrática, la "competitividad auténtica" el mercado mundial y la integración social (Calderón, 1995).

Las tres visiones concibieron, entonces, estrategias diversas para superar la actual crisis gubernamental. En primer término, dado que el valor supremo para los sectores empresariales era el clima para la reproducción del capital, ante los riesgos de que la permanencia del actual gobierno afectara a la economía, consideraron que era legítimo quebrar la institucionalidad del país mediante un paro patronal para deponer al gobierno. Para quienes ponían el acento en el orden público, el *impasse* actual se hubiera podido solucionar mediante un "golpe militar quirúrgico", tal como ocurriera en Chile en 1973. Finalmente, para los sectores democráticos que colocaban el acento en las instituciones democráticas como eje de un gobierno virtuoso, la única salida concebible era el respeto irrestricto a los mecanismos previstos en el ordenamiento institucional.

En un clima tan antagónico como el que ha vivido el país desde el inicio de la administración Samper, el gobierno se vio impelido a maniobrar para evitar que se generara una ruptura nacional aún más pronunciada. Para ello, se ha desdoblado en un especie de doble personalidad. Por una de las dos caras intenta proyectar un estilo tecnocrático apropiado para responder a las demandas de los gremios preocupados por la estabilidad macroeconómica y el orden público; por la otra, presenta un estilo

participativo con tintes populistas levemente pronunciados, necesario para conservar el respaldo de los sectores populares. Sin embargo, esta ausencia de un perfil definido tiene altos costos políticos, ya que puede conducir a una grave pérdida de confianza en la orientación real de sus políticas, lo cual puede ahondar la amenaza a la estabilidad democrática que hoy sufre el país.

El grado de polarización nacional, pocas veces vista en años recientes (¿probablemente el único antecedente inmediato fueron las elecciones de 1970?), igualmente incidió en todos los partidos y movimientos políticos que vieron cómo en su seno se conformaban a la vez fracciones gobiernistas y antigobiernistas. La escalada de agravios entre una y otra fracción sólo contribuyó a ahondar el ya preocupante clima de polarización y terminó cerrando las puertas para cualquier consenso. En este juego de suma cero, en el cual lo que un actor pretendía ganar el otro lo perdía de manera simétrica (por ejemplo, la renuncia de Samper y la posesión del vicepresidente), se bloqueó tanto la posibilidad de una renuncia del presidente Samper como la conformación de un gobierno de salvación nacional. Lo cual puede tener como consecuencia una permanente debilidad gubernamental hasta el fin de este mandato.

Es altamente preocupante observar como esta incapacidad nacional para encontrar vías institucionales para abocar la crisis gubernamental, ahondada por la impotencia de los partidos, creó las condiciones para que un actor externo, los Estados Unidos, adquirieran un poder desmedido en los asuntos internos de Colombia.

Conclusión

Si bien, al menos hasta el momento, la solución a la crisis ha tomado la vía institucional, no deja de ser preocupante el ahondamiento del escepticismo ciudadano hacia la política -percibida, como hemos visto, como el núcleo natural de la corrupción y de las promesas incumplidas-, y la politización extrema de sectores que, como los gremios, la Iglesia o el aparato de justicia, habían mantenido un perfil bajo y marginal en el plano específicamente político. Sin duda, la crisis de los partidos, que hemos analizado a lo largo de este ensayo, ha contribuido de manera pronunciada al desarrollo de ambos hechos. Sin embargo, el hecho probablemente más preocupante de la actual crisis política es el debilitamiento de la adhesión hacia las instituciones democráticas por parte de sectores gremiales significativos y, en particular, de importantes segmentos militares. No es improbable que en los próximos años se desarrollen en Colombia serias conspiraciones de extrema derecha.

Uno de los mayores desafíos del país continúa siendo la reconstrucción de la política como una instancia central de la vida social. Sólo una honda

renovación de las viejas costumbres políticas y una reconstrucción del sistema de partidos nos permitirá tener el régimen político que requiere hoy el país.

Bibliografía

- Calderón, Fernando (1995), "Gobernabilidad y consolidación democrática: sugerencias para la discusión", en Revista de la CEPAL, No. 7, Santiago de Chile.
- Cavarozzi, Marcelo (1991), "Más allá de las transiciones a la democracia en América Latina", en Revista de Estudios Políticos, No. 74, Madrid.
- Domínguez, Jorge (1995), "Los desafíos de los partidos políticos en América Latina y el Caribe", documento presentado en la Conferencia sobre Partidos Políticos en América Latina y el Caribe, PNUD y FESCOL, Cartagena.
- Filfish, Angel (1989), "Gobernabilidad y consolidación democrática: sugerencias para la discusión", en Revista Mexicana de Sociología, No. 3, Año LI, México.
- Huntington, Samuel (1994), La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX, Barcelona, Ediciones Paidós.
- Leal, Francisco y Andrés Dávila (1992), Clientelismo. El sistema político y su expresión regional, Bogotá, Tercer Mundo Editores/IEPRI.
- Lechner, Norbert, "Los nuevos perfiles de la política. Un bosquejo", en Nueva Sociedad, No. 139, Caracas, marzo-abril de 1994.
- Losada, Rodrigo (1996), ¿Sentimientos partidistas sin partidos políticos? Colombia en los noventa, ponencia presentada en las Jornadas "Ciudadanía y Partidos Políticos en Iberoamérica", Cartagena.
- Mény, Yves (1996), "Política, corrupción y democracia", en Política y Gobierno, No. 1, V. III, México.
- Mosca Gaetano (1992), La clase política, México, Fondo de Cultura Económica.
- O'Donnell, Guillermo y otros (1986), Transitions from Authoritarian Rule. Tentative Conclusions about Uncertain Democracies, The John Hopkins University Press, Baltimore.
- Paramio, Ludolfo (1995), "Malestar político y avance de la derecha", en Leviatán. Revista de Hechos e Ideas, No. 60, Madrid.
- Pécaut, Daniel (1987), Orden y violencia. Colombia 1930-1954, Bogotá, CEREC/Siglo Veintiuno Editores.
- Pizarro, Eduardo (1996), "Fundamentos y propuestas para una reforma política en Colombia", en Varios Autores, La oposición política en Colombia, Bogotá, IEPRI/FESCOL.
- _____ (1992), "Colombia: ¿hacia una salida democrática a la crisis nacional", en Análisis Político, No. 17, Bogotá.
- _____ (1994), "Elecciones, partidos y nuevo marco constitucional: ¿en qué estamos?", en Análisis Político, No. 22, Bogotá.
- Sartori, Giovanni (1994), Ingeniería constitucional comparada. Una investigación de estructuras, incentivos y resultados, México, Fondo de Cultura Económica.
- Tcach, César (1993), "En torno al 'catch all party' latinoamericano", en Manuel Antonio Garretón (comp.), Los partidos y la transformación política de América Latina, Santiago, Ediciones FLACSO-Chile.

ARQUEOLOGIA DEL CAPITALISMO. ESTUDIO DE CASOS: SANTO TOME DE GUAYANA Y CARACAS

Mario Sanoja

Mucho se discute en Arqueología hoy sobre la denominación del campo de estudio de aquel proceso original de acumulación capitalista: Arqueología Histórica, Arqueología Colonial, Arqueología de la Desigualdad, etc. Pero la causalidad última que determina el surgimiento de su objeto de estudio, nos conduce a la necesidad de conocer los orígenes del Capitalismo, no sólo como un sistema económico sui generis sino como un modo de vivir, totalmente diferente a los conocidos hasta el siglo XV, caracterizado por la globalidad de su dinámica histórica, por el desarrollo de nuevas fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, nuevas instituciones económicas, tecnológicas, sociales e intelectuales, de una nueva ética de las relaciones interpersonales.

Todas las Formaciones Económico Sociales precedentes se dieron dentro de un relativo grado de autonomía, de asincronía en los tiempos históricos, de autarquía, como producto de procesos sociohistóricos que podríamos llamar, no se si acertadamente, vegetativos, esto es, nutridos fundamentalmente de sus propios contenidos y experiencias, las cuales eran el resultado final de milenios de evolución histórica particular. Al llegar al siglo XV, pareciese que esos procesos históricos particulares o regionales que existen en los diversos continentes pierden momento, como las ruedas de un vehículo que girasen en el vacío: se mueven, pero no avanzan; de este modo, las experiencias humanas materializadas en estados-naciones, sociedades con organización de tipo estatal, cacicazgos, tribus y bandas, en todos los continentes, se agotaban dentro de su propio tiempo histórico; cuando lograban recuperar momento, elan, lograban reproducir las experiencias anteriores a veces mejoradas solamente de manera cuantitativa.

Ciñéndonos al caso concreto que nos ocupa, la relación Europa-América, podemos observar que luego del fracaso de la experiencia global que significó para el mundo antiguo el Imperio Romano, el siglo XV parece marcar el colapso de los diversos proyectos políticos de integración de las diversas naciones-estados europeas y del sistema sociopolítico surgido de dicho contexto, el feudalismo. Por esta razón, se vieron obligadas, para poder reproducirse y mejorar su modo de vivir, a buscar un contexto espacial y sociohistóricamente más amplio que el de la Europa occidental, puesto que las otras partes del mundo conocido para entonces en África y el Oriente

estaban ya controladas por sistemas políticos e ideológicos más poderosos, en particular el mundo islámico y China.

En las antípodas de dicho proceso, nuestra América, vemos que el siglo XV marcó también el agotamiento de la capacidad de autotransformación de las sociedades aborígenes. Las más complejas, las formaciones imperiales Inca y Azteca, así como las sociedades cacicales del norte de Suramérica, el Caribe Oriental, la América Central y Norteamérica, entre otras, se hallaban inmersas para ese momento en lo que parece haber sido una nueva fase del proceso cíclico de disolución y restauración que las caracterizaba desde la consolidación de las sociedades clasistas o de rango. Incapaces, desde ese momento, de trascender un cierto límite del desarrollo de sus fuerzas productivas, por la incapacidad de innovar o mejorar y democratizar la producción, distribución y consumo de tecnologías de punta como el transporte y la metalurgia, así como la falta de medios simbólicos para la acumulación y transmisión de la riqueza, bases del mejoramiento de la producción y del establecimiento circuitos de comerciales a larga distancia, debilitadas por profundas contradicciones sociopolíticas, no parece probable que hubiesen podido generar en lo inmediato un salto cualitativo y cuantitativo hacia una nueva forma de organización de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales.

El contacto entre ambos mundos sociales en crisis generó -inicialmente- un enfrentamiento directo entre ambas sociedades. La europea y concretamente la ibera, tenían el poder material y organizativo para vencer y someter a las aborígenes, pero no tuvieron la capacidad para asimilarlas y reproducir linealmente la sociedad ibera original. El mundo indohispano o iberoamericano que resultó de ese contacto, constituye un fenómeno histórico inédito y original, surgido de una coyuntura histórica marcada por la expansión del capitalismo mercantil y la formación de un sistema de explotación colonial planetario, de dimensiones nunca vistas hasta entonces, el cual transformó a España en el principal suplidor de metales preciosos y materias primas extraídas de América, cuya acumulación y distribución permitió apuntalar las nacientes economías nacionales, no sólo de Europa, sino inclusive de Asia.

El estudio arqueológico de los testimonios materiales de dicho proceso requiere de una comprensión y un análisis profundo de la causalidad y de los productos del proceso antes mencionado. Hasta el presente, la llamada arqueología colonial o histórica se ha limitado, por lo general, a un análisis técnico-estilístico de ciertas producciones de la sociedad capitalista emergente, particularmente la loza, la mayólica, la porcelana, el vidrio, los monumentos oficiales, etc, dentro del marco temporal de la fase colonial del capitalismo en América. Pero es necesario conceptualizar de manera más amplia el objeto de estudio, abarcar de manera transdisciplinaria toda la gama de contenidos de dicho proceso histórico, implicando también los testimonios materiales que permiten explicar la profundización del atraso de estas

naciones, de su dependencia política y económica de las metrópolis desarrolladas que se genera en Iberoamérica desde comienzos del siglo XIX de manera correlativa al auge de la Segunda Revolución Industrial, al auge del capitalismo industrial y a la decadencia política e industrial de España, la antigua potencia colonial planetaria.

La Arqueología del Capitalismo, concebida de esta manera, proporciona la posibilidad de ahondar en los procesos históricos de una forma que las fuentes escritas no pueden hacer, abordando el estudio de la vida cotidiana de la gente común, no sólo de las élites sociales. En tal sentido, el estudio combinado de los registros arqueológicos, los registros textuales, los registros visuales y las tradiciones orales, conforman una herramienta científica invaluable para estudiar el surgimiento de los estados nacionales, hecho sobre el cual se apoya la mistificación de la historia social contemporánea de Venezuela. Sobre la base de las propuestas anteriores, hemos planificado y llevado a cabo dos proyectos de arqueología regional: el Proyecto Arqueológico Guayana (PAG), bajo nuestra dirección, y el Proyecto de Arqueología Urbana, bajo la dirección de Iraida Vargas Arenas, aunque ambos somos recíprocamente asesores y colaboradores de ambos proyectos. El Proyecto Arqueológico Guayana es un proyecto de Arqueología Regional que integra el programa de impacto ambiental de la presa hidroeléctrica Macagua II, la cual construye en el Bajo Caroní CVG-EDELCA, empresa filial de la Corporación Venezolana de Guayana. Mediante dicho proyecto, hemos podido estudiar el poblamiento regional desde los primeros cazadores recolectores que aparecen a finales del Pleistoceno, hasta la formación del estado nacional en el siglo XIX. El Proyecto de Arqueología Urbana (PAU), es igualmente un proyecto de arqueología regional que ha contado con el apoyo de diferentes instituciones; la Academia Nacional de la Historia, la Fundación de Patrimonio Municipal y el Instituto de Patrimonio Cultural. Ha podido llevar a cabo investigaciones arqueológicas extensivas e intensivas en el centro histórico de la ciudad de Caracas, las cuales han puesto de relieve diversas facetas de la transformación de la vida cotidiana urbana y de los espacios construidos desde la fundación de la ciudad en 1567, hasta el siglo XX.

La fundación de ciudades en el Caribe Oriental

La colonización de las llamadas áreas de alta cultura de Iberoamérica: Mesoamérica y los Andes Centrales, así como la reproducción de las formas de vida castellanas o ibéricas, fue facilitada por el alto grado de desarrollo de las fuerzas productivas que ya poseían los grupos aborígenes. La existencia de grandes ciudades prehispánicas, de jerarquías políticas y administrativas indígenas muy eficientes, de una fuerza laboral altamente especializada y diversificada en sus destrezas, tecnologías, de sistemas agrarios de alta productividad, itinerarios y vías de comunicación, etc., de su ubicación en regiones de clima templado donde podían reproducirse con éxito los cultivos fundamentales, el ganado lanar, el caprino y el vacuno que formaban la base

del capital agropecuario europeo, permitieron que en muy corto tiempo los conquistadores iberos tomaran el lugar de preeminencia que había estado reservado a los incas y los tlatoanis: el vértice de la pirámide de poder social de las sociedades imperiales.

En el caso del Caribe Oriental, los iberos tuvieron que comenzar prácticamente desde cero, tratando de entender y utilizar a su favor los recursos naturales y humanos de los cuales podían disponer. En Venezuela, salvo en la región andina y en el valle de Caracas, en ninguna otra parte pudieron los iberos reproducir de manera rentable los cultivos en los que tradicionalmente se basaba la reproducción material de su sociedad: el trigo, la avena, la cebada, los cítricos, etc. En el resto del país, la harina de yuca y el maíz reemplazaron en buena parte los cereales tradicionales europeos, en tanto que el aceite extraído de los huevos de tortugas, de la grasa del caimán, de la savia de ciertos árboles, etc., reemplazaba el aceite de oliva como condimento, combustible o sustancia medicinal (Sanoja y Vargas 1992: 248, 274).

Los grupos tribales y las bandas de cazadores que todavía existían en el Caribe Oriental no poseían los hábitos de trabajo organizado y sistemático que ya existían en la sociedades clasistas, andinas y mesoamericanas, desde hacía milenios. Por tanto, fue necesario comenzar a construir una sociedad totalmente nueva, implantar una disciplina y una estructura laboral, una ideología que legitimase la dominación del trabajo, y un reordenamiento territorial de las poblaciones aborígenes que sirviesen de fundamento a la corona para organizar sus territorios y afianzar su dominio colonial. Para tales fines, España, transformada ahora en fuerte imperio mundial, utilizó tres poderosos instrumentos: la lengua y la cultura castellana, la coerción de la fuerza militar y las misiones religiosas. La conjunción de esos tres elementos se puede ver con mayor claridad cuando estudiamos los procesos de fundación y consolidación de las primeras ciudades españolas en el siglo XVI en el Caribe Oriental, documentados arqueológicamente.

Como ha dicho Deetz en una obra reciente (1991), "muchos piensan que la arqueología histórica es una forma muy cara de aprender algo que ya sabíamos". Evidentemente existe una inmensa riqueza de documentos históricos sobre la conquista y la colonización de Iberoamérica, pero no podemos aceptar que la simple condición gráfica del dato constituya un criterio de verdad absoluta. Sin ir muy lejos, cuando leemos, por ejemplo, los documentos del siglo XIX que describen el proceso de la independencia de Venezuela, ¿podemos aceptar que todo lo que ocurrió fue una serie de escaramuzas y batallas entre patriotas y realistas que culminaron con la independencia del país? ¿Qué sabemos de la vida cotidiana de los soldados, de los civiles que vieron sus vidas irremisiblemente alteradas por ese gran cataclismo, de las migraciones forzadas, del desarraigo de poblaciones enteras? De manera similar, los documentos administrativos relativos, por

ejemplo, a la fundación de Santo Tomé de Guayana en 1591 o 1596, a la implantación del sistema Capuchino Catalán, no nos permiten analizar -por ahora- su contexto sociohistórico y en particular el de vida cotidiana, como nos ha permitido hacerlo nuestro proyecto de arqueología regional. Igual podríamos decir de la fundación de Caracas, donde el proyecto de arqueología urbana -dirigido por Iraidá Vargas Arenas- ha permitido colmar con abundante y detallada información sobre la vida cotidiana doméstica y pública, el esqueleto historiográfico que había sido construido en base a la investigación de las fuentes escritas.

El dato histórico que documenta este período de 500 años de historia que se inicia desde finales del siglo XV, debe ser, pues, teorizado y construido a partir de todas las evidencias materiales que han dejado tanto la vida cotidiana, privada o doméstica, como la vida cotidiana pública en el registro arqueológico y el documental. Sólo de esa manera se puede optimizar la calidad del dato para explicar todas las facetas de un hecho histórico como la creación del estado nacional, a partir del estudio del proceso de urbanización que comienza en el siglo XVI, como consecuencia del desarrollo del capitalismo periférico que tiene raíces y particularidades sociohistóricas distintas al que comienza a dominar en Europa, el mundo islámico, China y Japón desde el siglo XVI (Braudel 1992: 583-599).

La fundación de Santo Tomé de Guayana

La fundación a orillas del río Orinoco de la ciudad que fue capital de la Provincia de Guayana desde 1595 hasta 1760, no ha sido todavía bien esclarecida por la historia documental. Se atribuye su fundación inicial al capitán Antonio de Berrío el 21 de Diciembre de 1595, en un lugar no bien especificado del Bajo Orinoco (Ojer 1966:564-572; 1995:195-199). Los resultados de nuestras investigaciones arqueológicas indican claramente la fundación de un poblado indohispano en el Bajo Orinoco, sitio hoy denominado Los Castillos, posiblemente hacia finales del siglo XVI o comienzos del XVII, cercano a la denominada laguna de El Baratillo, la cual se alimenta de las aguas del río y desagua otra vez en él alrededor de un kilómetro río abajo. La evidencia arqueológica nos revela la existencia de un extenso poblado indígena, posiblemente relacionado con la Tradición Cachamay (Sanoja y Vargas 1992: 115-117; Sanoja 1978) anterior a la presencia hispana, precedido sobre lo que parece haber sido una aldea asociada con la Tradición Barrancas (Sanoja, 1979). Los muertos eran enterrados dentro las viviendas comunales, el rostro cubierto mediante vasijas semiglobulares decoradas con corrugado, elemento que refiere a un grupo humano culturalmente distinto a los englobados dentro de las Tradiciones Barrancas o Macapaima, los cuales persisten en el Bajo Orinoco como etnias independientes hasta mediados del siglo XVII (Sanoja, 1979).

Otras aldeas relacionadas con los habitantes del poblado indígena previo a la fundación de Santo Tomé, han sido estudiadas en el Bajo Orinoco e identificadas como Tradición Bañador (Nieves, 1980). De la misma manera, diferentes elementos estilísticos nos permiten vincular esta última ocupación aborigen con la Tradición Cachamay, pueblo que dominó todo el territorio del Bajo Caroní desde posiblemente el siglo X o XII de la era hasta mediados del siglo XVII. Si este último corresponde con el pueblo de Morequito, visitado y descrito por Walter Raleigh (1986: 130-136), podríamos afirmar con relativa certeza que se trataba de poblaciones de filiación caribe.

El Mapa de Simancas de 1618 nos muestra a Santo Tomé de Guayana como una ciudad de planta cuadrada, fortificada con murallas y fosos, construcciones estables que incluían una iglesia, la casa del gobernador, un retén militar, viviendas civiles y un gran aljibe localizado en el centro de la ciudad. Las estructuras arqueológicas visibles hasta el presente, nos indican la existencia, al oeste del sitio, de una especie de recinto o reducto fortificado con muros de piedra seca de unos 5000 m². Una investigación de la misma en 1992 utilizando sensores remotos, posicionamiento por satélites (GPS) y una prospección sistemática del terreno con barrenos manuales no reveló la existencia de estructuras ni de basureros arqueológicos, excepto un grupo de estructuras en el ángulo noroeste. La prospección arqueológica en curso, por otra parte, indica que en el conjunto de estructuras existente en el ángulo noroeste de dicho recinto, parece posible discernir dos fases constructivas: una temprana, posiblemente del siglo XVII y una tardía correspondiente al siglo XVIII y/o XIX.

La distribución espacial de los restos arqueológicos estudiados en un radio de aproximadamente 20 hectáreas a lo largo del río Orinoco, parece apuntar hacia la existencia de un posible conjunto "urbano" con dos componentes:

a) un núcleo de viviendas de españoles localizado en el extremo oeste de la Laguna de El Baratillo, donde también habría estado ubicado el "puerto" de la ciudad.

b) un núcleo de viviendas conformado por -al menos- 5 o 6 bohíos de planta oval donde convivían quizás españoles, mestizos e indígenas.

En el primer caso, hallamos edificios construidos sobre plataformas de tierra reforzadas con muros de piedra. En el segundo caso, la distribución de las huellas de postes indica que se trataba de bohíos de planta oval. Algunos de estos bohíos, parecen haber estado divididos internamente con tabiques de caña o bahareque, presentando también estructuras similares a las trojas o pequeñas mesas rectangulares utilizadas en las cocinas criollas para colocar las ollas, los alimentos, etc.

Las evidencias anteriores parecen indicar que la estructura interna de algunos bohíos habría sido modificada según el concepto de vivienda y privacidad introducido por los hispanos y -por supuesto- ocupadas por éstos. Durante la fase inicial de la ocupación indohispana, la distribución de la basura arqueológica en la capa más profunda de las viviendas excavadas revela la existencia de un estrato muy denso y compacto integrado casi totalmente por restos óseos de la tortuga Arrau (*Pocdonemys expansa*). Ello parece indicar que -en sus inicios- los primeros pobladores hispanos adoptaron plenamente los patrones de vida cotidiana y de subsistencia de la población indígena. Se alimentaban de yuca y cazabe, de la pesca y la caza fluvial, particularmente la caza de tortugas y manatíes (*Manatus trichetus*), la recolección de bivalvos de agua dulce y caracoles terrestres, de la caza de venados y cerdos de monte. Hay evidencias de la utilización de vasijas tipo *olive jar* y de la fabricación de arpones empleando clavos de hierro forjado. No hay ninguna evidencia del uso de tejas, ladrillos o baldosas de piso, por lo cual es dado inferir que sólo existían viviendas de techo de paja y -eventualmente- paredes de bahareque.

Al parecer, los habitantes del componente "b" hervían la carne de las tortugas en grandes fogones que se hallaban, generalmente, en el extremo norte de las viviendas, los cuales consistían en una excavación aproximadamente circular, de 1.50 m de diámetro y unos 50 cm. de profundidad. El aceite de tortuga, debemos recordar, era para la época un valioso bien comercial. A falta de aceite de oliva, de combustibles para las lámparas, en fin, de lubricantes de algún tipo, el de tortuga suplía las necesidades locales en este ramo. Su producción tenía una gran importancia comercial, ya que podía transportarse sobre largas distancias o ser almacenado para su venta a futuro. Para finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, una botija de aceite de tortuga costaba entre 2 y 2,50 pesos en el mercado de Angostura, capital de la Provincia de Guayana desde 1760 (Sanoja y Vargas 1992: 274). Es posible que los antiguos pobladores de Santo Tomé pudiesen comerciar con las embarcaciones que llegaban a puerto, cuyos armadores necesitaban vender su mercancía, reabastecerse de víveres y agua para el viaje de regreso y adquirir los bienes que deberían vender en el puerto de origen, Las Antillas o Europa, para cerrar con ganancias el circuito comercial. La gente de Santo Tomé obtenía a cambio bienes manufacturados, particularmente loza de Delft o Talavera, porcelana china, stoneware, licores, posiblemente harina de trigo, aceite de oliva, etc., y ocasionalmente monedas y otros abalorios de plata.

Desde su fundación hasta 1720, fecha cuando se instalan las Misiones Capuchinas de Guayana, Santo Tomé parece haber sido una pequeña guarnición de frontera, un pequeño pueblo construido al abrigo del fuerte de San Francisco de Asís. En el componente "b", posiblemente coexistían lado a lado iberos, mestizos, indígenas y negros. Es importante señalar, en relación a la conformación étnica del poblado, que en la periferia del mismo, hemos

localizado enterramientos humanos flexionados, cuyos cráneos estaban cubiertos con vasijas semiglobulares decoradas con la técnica del corrugado, según la tradición aborígen local, así como otros sitios de enterramiento donde coexisten, al parecer, enterramientos directos de indígenas y de iberos; en este último caso, es de notar la presencia de esqueletos de mujeres que eran enterradas acompañadas con sus instrumentos de trabajo cotidiano: budares, piedras de moler, etc. En esta fase inicial del poblamiento de Santo Tomé, hallamos también la utilización de una alfarería culinaria de origen hispano, la denominada *Olive Jar*, así como otra, de pasta carbonosa, pintada de rojo, la cual no tiene antecedentes en la tradición local, al mismo tiempo que alfarería de tradición aborígen donde a las formas locales se añaden otras introducidas por los hispanos tales como las "pimpinas", decoradas con motivos florales o geométricos pintados en blanco.

En el componente "a" por el contrario, la primera fase constructiva [siglo XVII?] parece estar asociada, hasta el presente, con el uso de la argamasa como mortero o para frisar las paredes, pisos empedrados y ladrillos, *Olive Jar*, porcelana china, loza Delft o posiblemente Talavera, crucifijos y pendientes de plata, así como objetos domésticos de vidrio y hierro. En la segunda fase constructiva, se introduce el uso de baldosas para pisos.

Como vemos, ya desde el siglo XVII parece haberse creado una cierta jerarquía espacial dentro del espacio urbano, expresada tanto en la calidad constructiva como en el consumo diferencial de bienes para la reproducción de la vida cotidiana. Debe haber existido ciertamente la representación formal de lo que se consideraba una casa del cabildo, una casa del gobernador, un espacio para las reuniones públicas, etc. pero sin una verdadera traza urbana donde estuviesen claramente construidos los espacios del cotidiano privado y del cotidiano público. Por otra parte, la mayoría de las viviendas parece haber sido simples bohíos de techo pajizo y -quizas ocasionalmente- paredes de bahareque. Respecto al carácter urbano de las primeras ciudades españolas en Venezuela, ha escrito el historiador Arcila Farías:

"Resulta admirable que no obstante no existir los fundamentos reales de la ciudad, pues no había casas, ni calles, ni mercados ni plazas públicas, en fin, las cosas que objetivamente configuran una urbe según lo entiende el hombre moderno, la ciudad existía en la ley y nadie ponía en tela de juicio su existencia porque en ella lo fundamental era el ordenamiento jurídico". (Arcila Farías 1984: 15).

La capa 2 de la excavación del conjunto "b" del sitio Los Castillos, que corresponde quizás con el siglo XVIII, nos indica un cambio radical en la calidad de la vida de los habitantes de Santo Tomé. Una de las evidencias de dicho cambio, es la desaparición de los huesos, petos y caparzones de tortuga *arrau*; en su lugar, se nota un aumento progresivo de la presencia de huesos de vacuno. De la misma manera, comienza a notarse un uso más

acentuado de calderos de hierro, clavos de hierro forjado, tejas, ladrillos y objetos de hierro en general, evidencia de un cambio en la calidad de la vida cotidiana. Están presentes también flejes de hierro para barricas de madera, botellas de vidrio y de gres que posiblemente contenían vino, ginebra u otro tipo de licores importados desde Europa. Se observa correlativamente un descenso en la utilización cotidiana de loza criolla de manufactura indígena, en tanto que aumenta la utilización de la loza europea, particularmente Delft azul sobre blanco o policromo, y del stoneware. Comienzan a hacerse presente las pipas de grés, de posible manufactura holandesa, lo cual parece indicar, quizás, un posible cambio en la manera tradicional de consumir el tabaco bajo la forma de cigarros. En el aspecto militar, se observa la supervivencia de armas antiguas tales como arcabuces cuyo cañón es de sección poligonal con un calibre aproximado de una pulgada, los cuales disparaban pelotas de hierro sólido; así mismo, balas de cañón de aproximadamente 2 o 4 libras, bayonetas de sección triangular, granadas de mano y botones militares que atestiguan la presencia de soldados veteranos pertenecientes a un regimiento basado en Mayorca, posiblemente artilleros.

En el conjunto "a" los cambios correlativos en el espacio urbano durante el siglo XVIII, están indicados principalmente por la construcción de viviendas con pisos de ladrillos rectangulares y baldosa hexagonales. Este cambio parece estar también relacionado con la construcción de una batería de cañones en una colina ubicada frente el conjunto "a", que controlaba la entrada a la laguna y al puerto de Santo Tomé. Según los reportes de la época y de acuerdo con nuestras excavaciones (Sanoja 1968), la batería inicial estaba construida con baluartes de fajina y tenía quizás, en su parte central un bohío o vivienda construido con horcones de madera. Posteriormente, quizás hacia mediados del siglo XVIII, se construyó una plataforma de planta cuadrada con piso de argamasa, que contaba con un recinto fortificado central, rodeado con baluartes almenados para la artillería.

Las investigaciones arqueológicas en curso permiten establecer, como conclusión tentativa, que hacia comienzos del siglo XVIII ya se había consolidado en Santo Tomé un componente central "a" con viviendas estables, habitadas quizás por hispanos, blancos o mestizos, y uno periférico, "b", especie de barrio popular donde habitaban quizás tanto peninsulares como el grueso de la población de indios, mestizos negros que daba servicio al componente central.

En la antigua fortaleza de San Francisco, ubicada al noreste del poblado, parecen haberse abierto troneras o aspilleras para armas de fuego cuyo perímetro de tiro cubría principalmente el espacio ocupado por el componente "b". Es posible que dicha fortaleza funcionase como una especie de factor disuasivo frente a la población indígena o marginal que habitaba el componente "b", al mismo tiempo que controlaba el acceso de los navíos a la

Laguna del Baratillo, donde se hallaba el componente "a", cuya entrada estaba defendida por el fortín El Padrastró.

Las Misiones Capuchinas Catalanas y la consolidación del proceso urbano de Guayana

La aceleración de los cambios sociales, políticos y espaciales en Santo Tomé, coincidió con la implantación del sistema misional de los capuchinos catalanes en 1724. Dicho sistema funcionaba en verdad como una extensa factoría gerenciada con los criterios de eficiencia del capitalismo industrial emergente en el siglo XVIII. Cada una de las 18 misiones establecidas parece haber funcionado como centro especializado en una rama de la producción de bienes de consumo: agricultura, ganadería, tejidos, teñido de cueros, salazón de carnes, huesos de ganado, alfarería, metalurgia, etc. La Misión de La Purísima del Caroní, estudiada arqueológicamente por nosotros, representaba el centro administrativo, el lugar central del sistema; estaba integrada por varios pueblos de indios especialistas en diversas ramas de la producción industrial de bienes de consumo, que podrían equipararse con lo que Marx denominaba "manufacturas" (Marx 1978; Braudel 1992: 300). El sistema funcionaba en base al principio de concentrar la fuerza de trabajo especializada en pueblos *ad hoc*, lo cual facilitaba la supervisión del trabajo, una división avanzada del trabajo, un aumento rápido de la productividad y de la calidad de los productos (Braudel 1992: 300).

A diferencia del sistema de taxación financiera (diezmos, etc) que caracterizaba a la administración colonial española, la de las misiones parece haberse conformado al existente en Cataluña en el siglo XVIII, esto es, que "los impuestos y las ganancias iban directamente a las manos del intermediador y del productor"; en este caso la corporación misional, y por tanto al circuito del capital comercial e industrial e incluso de la modernización agrícola (Braudel 1992: 400). Fué quizás por esta razón, que las misiones capuchinas catalanas entraron en conflicto con la administración colonial de la provincia, determinando la mudanza de la capital más hacia el este, la antigua Angostura hoy denominada Ciudad Bolívar.

El territorio misional capuchino "se extendía desde Angostura o Nueva Guayana, hoy Ciudad Bolívar, siguiendo el curso del Orinoco por la banda derecha, continuando por la boca grande o de los Navíos hacia el mar, y desde angostura, echando una línea ideal y recta, llegaba hasta el Amazonas o, mejor aún, hasta las posesiones portuguesas por aquella parte, que se extendía hasta la colonia francesa o de Cayena. Finalmente, esta misma colonia y más particularmente la holandesa formaban por el este de los linderos que no fueron fijados nunca por tratado alguno..." (Carrocera 1979, vol.I, pp. XIII)

La fuerza de trabajo de dichas misiones estaba constituida por grupos indígenas pertenecientes a diversas parcialidades aborígenes orinoquenses o traídos desde la península de Paria o de otras partes de la cuenca del Orinoco: guayanos, caribes, pariyagotos, arinagotos, barinagotos, aruacos, guaraos, salivas, panacayos, e incluso indígenas pertenecientes a una parcialidad denominada Waica, nombre antiguo que se le daba a los actuales Yanomami que viven en el Alto Orinoco.

Según Carrocera [1979], los capuchinos catalanes de Guayana *"...dedicaron sus cuidados a preparar los indios para el futuro, es decir, para que ellos pudieran luego valerse y atender a todas sus necesidades. Así, enviaron religiosos que no eran sacerdotes [¿laicos, legos?] pero que eran excelentes albañiles, carpinteros, hasta forjadores de hierro, para enseñar a los naturales esos mismos oficios. Igualmente se esforzaron porque los indios tuviesen sus labranzas, principalmente de maíz, yuca, arroz, plátanos, algodón, etc.,; no sólo eso sino que, como se hace constar en una cédula de 1765, les enseñaron la manera de realizar los oportunos trabajos de siembra, recogida de frutos, etc. Por otra parte, a fin de vestir los indios y que ellos pudiesen atender esa necesidad posteriormente, además de enseñarles el cultivo del algodón, instalaron en los pueblos telares para confeccionar telas... escuelas donde enseñaban a los muchachos a leer, escribir, música y hasta instrumentos..., de manera que "...los habitantes de las poblaciones más antiguas estaban vestidos y muy bien instruidos en la doctrina cristiana, y muchos de ellos impuestos de la música, incluso de instrumentos, tocándolos "con habilidad más que de indios"...* (Carrocera 1979, Vol.1, pags. XIII-XIV).

Las reformas introducidas por Carlos III a mediados del siglo XVIII y - particularmente- la creación de la Capitanía General de Venezuela, conformaron el marco jurídico político que serviría de partida al decreto del estado nacional en 1811. El estudio arqueológico de la experiencia de los Capuchinos Catalanes en la Guayana Venezolana, iniciada en 1720, indica la intención de darle contenido al ordenamiento territorial que se desprende de la creación de dicha Capitanía, pero, al mismo tiempo, expresa la decisión de transformar en realidad objetiva el concreto pensado enunciado por el Padre Las Casas sobre la creación de las "República de Indios" (Hanke 1968).

Una de las premisas fundamentales del modo de vida y la cultura de la forma de organización capitalista que implantan en Guayana los Capuchinos Catalanes, reside en la separación jerárquica entre lo cotidiano doméstico y lo cotidiano público. El grupo que ejerce el poder despersonaliza las funciones educativas y laborales que antes se ejercían en el ámbito privado doméstico, transfiriéndolos a instituciones dependientes del poder central. La creación de escuelas, el desarrollo de procesos de trabajo que se ejecutan en obrajes o talleres artesanales, campos de cultivo, de pastoreo, minas de hierro u oro, mataderos de ganado, etc., ubicados fuera del espacio doméstico, conducen a que el trabajo individual se aliene de su creación directa y comience a

desarrollarse una forma de salario pagado en especies y servicio cuyo beneficio alimenta la estructura de poder corporativo representada en este caso por la orden misional.

En el presente caso, la acción de los misioneros catalanes parece haberse orientado tanto a la creación de una ideología laboral basada en el cumplimiento de calendarios cotidianos y anuales de trabajo continuo y acumulativo, de nuevos procesos de trabajo especializados en la producción no sólo de bienes para la sobrevivencia cotidiana, sino también a la obtención de excedentes de materias primas y bienes terminados destinados a engrosar los circuitos comerciales regionales e internacionales; a la creación de una racionalidad espacial que permitiese distribuir convenientemente la localización de la fuerza de trabajo, a los fines de poder explotar eficazmente las diferentes condiciones, los recursos naturales y humanos.

La fabricación de tejidos o telas de algodón debe haber incidido poderosamente en el cambio de indumentaria que ocurre en los indios reducidos a la misión, resultado de la imposición de un código de valores éticos que condenaba la desnudez y hacía obligatorio recubrirse el cuerpo con una ropa copiada del estilo europeo. El síndrome del "indio revestido" representa también una ruptura del orden natural que dominaba la cosmovisión aborigen, reemplazándola por el orden racional que impone y necesita la forma de vida capitalista, al igual que ocurrió con el ordenamiento territorial misional, los calendarios y las rutinas de trabajo, la retribución salarial en especies, etc.

El ordenamiento territorial de la Misión de la Purísima configura explícitamente la estructuración de un espacio jerarquizado en grupos domésticos y territoriales (Sanoja 1988):

a) Grupo Doméstico, pueblos que implican una comunidad de habitación bajo la autoridad reconocida de un jefe de grupo; implica, así mismo, utilización comunitaria de equipos domésticos, lo cual no elimina la exclusividad de la utilización de parte de dicho equipo por miembros del grupo doméstico y la existencia de equipos que son estrictamente individuales.

b) Grupo Territorial, la Misión, constituido por un conjunto de grupos domésticos que ocupan y usufructan un espacio geográfico determinado.

c) Grupo Regional, que englobaría todo el vasto espacio territorial que abarcaba el sistema misional.

El Grupo doméstico

La excavación de algunos de los pueblos indígenas que integraban la misión de La Purísima, permite acercarnos a su vida cotidiana, a la estructuración de su espacio doméstico compuesto por viviendas individuales de tipo familiar asociado. El pueblo de la misión y el conocido como La Forja, distantes entre sí unos 3 km. en línea recta, estaban asociados cada uno con un taller de trabajo u obraje especializado, recordando los barrios obreros que surgen en torno a las manufacturas de Europa y Norteamérica a partir de los siglos XVIII y XIX. Lo cotidiano privado se expresaba en el pequeño espacio de la casa, de planta rectangular y al parecer sin ninguna división interior. El registro arqueológico revela una vida material al parecer muy pobre, observándose la presencia de loza criolla y ocasionalmente fragmentos de loza holandesa o inglesa, así como de botellas de vidrio o gres de la misma procedencia.

La actividad del poblado ubicado junto a los edificios de la Misión de la Purísima, parece haber estado orientada principalmente hacia la producción de materiales de construcción (tejas, ladrillos, lajas catalanas, baldosas de piso, etc) y posiblemente la atención al huerto y a los rebaños de vacunos de la misión.

Los hornos y talleres para la producción de materiales de construcción, se hallaban a una distancia aproximada de 500 m. del pueblo, cerca de la costa del Caroní. La arcilla era posiblemente traída de los bancales del río mediante carretas, las cuales ascendían por una especie de rampa que llegaba hasta el taller de alfarería, posiblemente una especie de galpón o bohío abierto, ubicado en el centro de una explanada de aproximadamente 400 a 500 m². La arcilla era depositada en el borde de la explanada, formando una especie de camellón anular de unos 60 cm. de altura por unos 2m. de ancho, donde posiblemente se le dejaba "podrir". Los artesanos extraían la materia prima ya en condiciones para fabricar y moldear los materiales constructivos, los cuales, una vez secos, se cargaban en el horno de alfarería. Este era una estructura subterránea, construida con ladrillos refractarios. El hogar se hallaba en el piso inferior y en el superior la cámara de cocción que podía contener hasta unos 2 m³ de carga por vez. Otros hornos similares, se encuentran asociados con el pueblo de indios de la misión de Caruachi, ubicada unos 20 Km. río arriba de La Purísima.

El pueblo de La Forja, ubicado al suroeste de La Purísima, estaba especializado en la minería y la forja del hierro, la minería y la fundición del oro. Los talleres comprendían, posiblemente, un espacio para moler el mineral de hierro, una batería de hornos para la fundición del mineral y un taller para la forja de instrumentos de hierro. Por otra parte, extraían las arenas auríferas del río Caroní, mezclándolas quizás con mercurio, hirviéndolas en grandes vasijas de cerámica vidriada. Para tal fin, se utilizaba un horno semi-

subterráneo construido con piedras, ladrillos y vigas de hierro, cuyo diseño recuerda estructuras similares que aparecen en el manual de metalurgia castellana del siglo XVI, escrito por Alonso Barba (1630). Muestras de las "colas" o desechos de arenas auríferas localizadas en el área del taller, analizadas por la Universidad de Guayana, conservan todavía la presencia de una cantidad apreciable de oro de aluvión. (Sanoja 1994)

Parecen haber existido otros pueblos y misiones subsidiarias de La Purísima, como Morecure, sobre las márgenes del Caroní, donde hemos hallado grandes concentraciones de huesos de ganado vacuno. Es probable que la población indígena operase un matadero de ganado vacuno y se dedicase también a la producción de cecinas, cueros y huesos.

Como vemos, la organización de las misiones capuchinas catalanes en Guayana funcionaba sobre la base de la división del trabajo. Cada establecimiento misional formaba un grupo territorial integrado por pueblos de indios especialistas en alguna rama de la producción, integrado a un sistema regional, especie de federación de grupos territoriales que eran gobernados por una autoridad centralizada. El lugar central del sistema era la Misión de La Purísima, donde vivía el superior y se concentraba el trabajo administrativo.

La posible forma de relación laboral entre la fuerza de trabajo indígena y el gobierno misional, podría explicarse, quizás, como una forma del proceso de refeudalización o segundo servaje que -señala Braudel (1992: 270)- se estaba dando en los latifundios de Europa oriental en los siglos XVI y XVII, como respuesta a la gran demanda de alimentos y materias primas que existía en Europa occidental. Brito Figueroa [1993: 97] denomina el estatus de estos trabajadores como trabajadores enfeudados, "que no eran ni indígenas ni esclavos en sentido jurídico... sino personas libres pero sometidas a la coerción extraeconómica..." El viajero inglés Princeps, quien pudo ver las ruinas del sistema misional en 1818, dice:

"Según las reglas, los indios trabajaban alternativamente una quincena en sus propios sembradíos y para ellos mismos, y la siguiente para la comunidad... para sus directores espirituales... Los Padres se encargaban en pago de sus labores de suplirlos de ropas de su propia manufactura... y dándoles sus raciones regulares..."
(Princeps, 1975: 21)

Como vemos, el capitalismo, el periférico en particular, se desarrolla mediante la absorción y resemantización de los diferentes tiempos históricos que animan el ritmo de las sociedades regionales.

Las Misiones Capuchinas Catalanas y los circuitos de comercio mundial

El siglo XVIII testimonia a nivel mundial profundos procesos de reforma urbana, expresados particularmente en la sustitución de las estructuras de madera, paja, bahareque y tapia, por las construidas con ladrillos, tejas y argamasa. Por otra parte, el auge tecnológico de la fundición y forja del hierro, fundamento de la revolución industrial, requería también de una provisión regular de materiales refractarios para el mantenimiento de los hornos. Este auge en la construcción urbana e industrial debe haberse reflejado en una demanda creciente de materiales de construcción para el mantenimiento de esas nuevas actividades. Dichas condiciones de mercado podrían haber incidido en la erección en Guayana de hornos para fabricar ladrillos, baldosas y tejas refractarias, utilizando las arcillas ferruginosas del río Caroní, muy ricas en caolín. De igual manera, como apuntamos anteriormente, observamos la presencia de la minería del hierro y del oro, hornos para la fundición del oro y el hierro donde se producían lingotes de hierro y posiblemente también de oro, herramientas agrícolas y armas. Existían, igualmente, como hemos dicho, mataderos de ganado vacuno y tenerías para la curtiembre de cueros (Sanoja y Vargas Arenas, 1996; Princep 1975: 22, 26).

En lo que fue el antiguo territorio de las Misiones Capuchinas de Guayana, el abundante mineral de hierro de alto tenor se presenta en importantes afloramientos superficiales o formando inmensas montañas como el Cerro Bolívar. El mismo podría haber sido quizás particularmente buscado para fabricar aceros de alta calidad en la misma Cataluña o tal vez en Euskadi; el abundante oro que se encuentra tanto en las vetas de cuarzo de la Misión de Upata como en las arenas del Caroní, debe haber sido también -para la época- un elemento estratégico dentro de la política mercantilista que identificaba la riqueza nacional con la conservación y ampliación de las reservas monetarias en oro y plata (Braudel 1992: 205). Como referencia podemos exponer que en la actualidad sólo la flota de balsas mineras que chupan la arena del fondo del río en Bahía Silencio, frente a la antigua misión de Mòrecure, pueden llegar a producir mensualmente lingotes de oro hasta por un valor promedio de US\$ 500.000.

La producción de cecinas y carnes saladas, posibilitada por la creación de grandes rebaños de ganado vacuno que para 1811 se calculaban en 200.000 reses, aparte de unas 80.000 cabezas de ganado caballar y mular en la Provincia de Guayana (Armas 1986), podría haber revestido gran importancia para el comercio trasatlántico. Los cueros, como sus sustitutos posteriores el caucho y luego los plásticos, eran indispensables para fabricar los fuelles, las empaques y toda clase de elementos intermedios para el funcionamiento de los émbolos de las maquinarias hidráulicas, de vapor o movidas por la fuerza animal, etc., que contribuyeron a desarrollar el capital fijo del capitalismo industrial. Por otra parte en los obrajes de las misiones, existían máquinas para desmotar y prensar el algodón (Princep 1975: 7,22,23,24,26),

obrajes para hilar y tejer telas de algodón, melaza de caña, quesos, aperos para bestias, etc., procesos de trabajo que parece haber conformado parte de la actividad artesanal llevada a cabo por los indígenas guayaneses reducidos en las diferentes factorías.

No tenemos información, hasta el presente, sobre la segura exportación de productos manufacturados o semi-manufacturados desde las Misiones de Guayana hacia otros países, pero es evidente, a la luz de las investigaciones arqueológicas, que la capacidad manufacturera instalada sobrepasaba con creces la demanda local.

El estudio de los circuitos comerciales del siglo XVIII indica que los navíos de comercio de la época debían tener un punto seguro de aprovisionamiento de alimentos y agua al final de su destino, como manera de garantizar la factibilidad del viaje de regreso al punto de partida. En este sentido, es posible que las misiones capuchinas catalanas hayan jugado un papel importante en los circuitos comerciales europeos que culminaban en el Caribe oriental. Por otra parte, la rentabilidad de la inversión de los armadores, requería que la mercancía exportada pudiese ser vendida en los diferentes puntos de destino -como efectivamente se hacía en Santo Tomé de Guayana- con el objeto de poder adquirir en los mismos las mercancías que serían vendidas en el puerto de origen.

Los itinerarios de viaje se daban de acuerdo con fechas ciertas, por lo cual era necesario garantizar que las mercancías para el intercambio comercial estuviesen disponibles para ser cargadas en los navíos al momento de su llegada. Por ello surgen los almacenes o warehouses y los agentes comerciales que garantizan la visibilidad y el intercambio de las mercancías. Así como en los grandes puertos del norte de Venezuela, La Guayra, Puerto Cabello, Maracaibo, entre otros, surgen los almacenes y los factores comerciales. Sabemos también de la existencia de almacenes de mercancía propiedad de las misiones capuchinas. Armas (1986) menciona la existencia de un almacén denominado La Procura, donde se acumulaban provisiones, herramientas, máquinas, equipos de navegación, etc., cuyo costo fue avalado para la época en medio millón de pesos. Por otra parte, en el sitio denominado La Atalaya, pequeña ensenada del Bajo Caroní marcada por la existencia de un pequeño fortín construido con piedra seca, se señala la existencia de un puerto ligado a la misión de la Purísima, al cual arribaban posiblemente los bergantines que llegaban a cargar la producción de las misiones. Este puerto estaba unido mediante una calzada empedrada -de la cual todavía subsisten vestigios- con La Purísima, centro administrativo de las misiones capuchinas catalanas del Caroní.

Las actividades comerciales han sido -hasta el presente- escasamente reseñadas en las fuentes documentales publicadas y sólo podrían ser sustanciadas mediante la investigación arqueológica y la revisión de los

documentos administrativos de las misiones, para poder demostrar así la inserción de las actividades productivas misionales catalanas en Guayana dentro de las redes globales de comercio internacional que comienzan a consolidarse desde el siglo XVIII.

El registro arqueológico nos indica, aunque parcialmente, que el grueso de las importaciones europeas hacia Santo Tomé de Guayana y las misiones durante el siglo XVIII y el XIX, correspondía a bienes de consumo doméstico inmediato: loza inglesa tipo Staffordshire, loza holandesa tipo Delft, porcelana china, posiblemente loza mexicana de Puebla, loza francesa de Burdeos, cristalería, licores, etc. sin mencionar otros productos perecederos que no deben haber dejado huella en el registro arqueológico tales como harina, aceites, escabeches, telas, papeles, etc., Merece mención especial la presencia de posibles recipientes de cerámica para hervir las arenas auríferas el oro, hallados en el sitio La Forja Catalana, los cuales parecen haber sido importados de España.

El comercio mundial de insumos para la producción y mantenimiento del capital fijo durante el siglo XVIII, parece estar, pensamos, oscurecido por la relevancia que tenía el de bienes de consumo para la vida cotidiana: algodón, azúcar, cacao, añil especies, tejidos, licores, etc. Productos tales como tejas, ladrillos baldosas, minerales en bruto, etc, podrían haber sido cargados como lastre en los barcos, sin ser declarados en los manifiestos de embarque. Algunos trabajos publicados nos revelan, por ejemplo, la importación de ladrillos refractarios desde Suecia hasta los Estados Unidos durante el siglo XVIII, lo cual podría ser indicación de una nueva faceta del comercio mundial en los albores del capitalismo industrial.

El proceso de urbanismo en Guayana

En el caso de Guayana, como expusimos, el modelo de producción de las misiones funcionó en antagonismo con el sistema provincial colonial establecido en Santo Tomé, y luego en Angostura (hoy día Ciudad Bolívar). Ambos sistemas eran dependientes entre sí, en su manera propia, y dependientes en su conjunto del imperio español, pero aunque parezca sorprendente, tenían diferentes metas políticas. Los capuchinos crearon un sistema territorial diversificado y jerárquico, de pequeñas unidades productivas "urbanas", que fueron "conurbadas" con el el pueblo misional que fungía como lugar central del gobierno misional, pero no, formalmente, con la capital de la provincia de Guayana, por las razones expuestas anteriormente. Santo Tomé nunca pudo, pues, integrarse con las aldeas o pueblos misionales que constituían efectivamente su hinterland natural, y originar así un proceso realmente urbano o de conurbación. Un indicador importante de esta situación, es la ausencia virtual de monedas en los sitios arqueológicos excavados hasta el presente en la misión de La Purísima. Las excavaciones

arqueológicas en la antigua Santo Tomé o Guayana La Vieja, produjeron escasas monedas españolas de plata en las primeras fases del poblamiento de la ciudad. A partir de 1814, el registro arqueológico indica la existencia de abundantes monedas de cobre de diversa denominación acuñadas en Angostura, la nueva capital provincial desde 1760. Sin embargo, ninguna de ellas, hasta ahora ha sido hallada en las excavaciones de La Misión, revelando quizás que o bien se hallaban fuera del circuito financiero o no se permitía la utilización de monedas dentro del sistema misional. El desarrollo del capitalismo -sin embargo- exige necesariamente el uso del dinero como mercancía. Aunque no tenemos hasta el presente ninguna evidencia, debe haber existido alguna forma de transacción para saldar el intercambio comercial con los factores externos al sistema misional, aparte del simple trueque de mercancías: el comercio a larga distancia se basa en la diferencia de precios entre dos mercados distantes -los cuales ignoran la situación de oferta y demanda existente en cada uno de ellos- y se ponen en contacto a través de un intermediario quien sí las conoce. Todas estas operaciones comerciales necesitaban financistas y medios de intercambio: lingotes o monedas de oro o plata, o letras de cambio, para capitalizar los riesgos y las ganancias.

La producción material y el poder político objetivo representado por las misiones estaban, por lo tanto, divorciados de la representación formal del poder del estado. Consecuentemente, al final colapsaron bajo la presión militar del grupo de poder que representaba los intereses políticos y económicos del grupo de criollos que basaba su poder y su riqueza en el modelo de la plantación que dominaba en el norte y el occidente de Venezuela, donde el poder político y económico colonial sí estaba íntimamente vinculado con la estructura religiosa.

El Período Republicano

Para el año de 1817 d. C. el ejército patriota había tomado el control total de la Provincia de Guayana. Sin las riquezas que le aportaba este vasto territorio, el control español del territorio venezolano no se podía sostener. Mediante una directiva política todavía no aclarada por la historia, los frailes capuchinos catalanes fueron pasados por las armas, descabezando así el proyecto político misional de Guayana. Según contaban los nativos de las misiones al viajero John Princep en 1818:

"...los pobres Padres fueron sorprendidos después de la derrota de los Godos... de haberse unido y levantado a su pueblo, fácilmente podrían haber expulsado a los invasores... todos los los monjes fueron asesinados, con excepción de uno que fué enviado a casa con el informe sobre la masacre..." (Princep 1975: 28)

La fuerza de trabajo, los talleres de metalurgia, el ganado, los caballos y las riquezas que las misiones habían acumulado en casi un siglo de actividad, fueron confiscados por la República y posiblemente permitieron a esta planear y ejecutar la campaña militar para liberar a Nueva Granada y, luego, ir hacia el norte y derrotar al ejército español en Carabobo el año de 1821 d. C.

Con posterioridad, el gobierno republicano puso las misiones de Guayana en manos de los británicos como pago por las deudas de guerra; el sistema fue posteriormente desmantelado, las misiones fueron convertidas en hatos o ranchos ganaderos de propiedad privada, y los indios convertidos en peones de los mismos. La forja de hierro y los hornos de ladrillos fueron parcialmente destruidos, enterrados hasta hoy, o convertidos para ser usados, en algunos casos, para la producción de azúcar o papelón.

La antigua ciudad de Santo Tomé de Guayana, se convirtió en una aldea de pescadores ribereños. La ciudadela y sus estructuras abandonadas pasaron al olvido y fueron cubiertas por la densa selva de galería del Orinoco. Las fortalezas de Guayana permanecieron como puestos militares menores o presidios hasta 1942, rodeados por las chozas de la aldea mestiza ahora denominada Los Castillos.

En las bocas del Caroní permaneció San Félix, un pequeño pueblo de pescadores, campesinos, ganaderos y comerciantes. A partir de 1957, con el inicio de la explotación de la gigantesca montaña de hierro denominada Cerro Bolívar, en la confluencia del Caroní con el Orinoco comenzó a desarrollarse un gran proyecto de desarrollo industrial bajo la dirección de la Corporación Venezolana de Guayana, una especie de Estado dentro del Estado que controla buena parte del territorio que perteneció a las misiones capuchinas catalanas. Al igual que éstas, la corporación es dueña de amplias extensiones de tierras y minas, de las aguas, controladora directa o indirecta de toda la actividad industrial y comercial regional a través del enorme complejo de presas hidroeléctricas del Caroní, las plantas procesadoras del hierro y la bauxita, las fabricas de acero y aluminio, las minas de bauxita, diamantes y oro, de los bosques madereros etc. En la actualidad, al igual que las antiguas misiones capuchinas, el complejo minero e industrial del Caroní, Guayana, se va convirtiendo en el polo de desarrollo de una vasta región del noreste de Suramérica que va desde el Orinoco hasta Manaos, desde Manaos hasta el océano Atlántico, curiosamente el área que había sido originalmente asignada para su desarrollo a las Misiones Capuchinas Catalanas en el siglo XVIII.

En el presente se ha gestado un nuevo conflicto de intereses entre la poderosa Corporación Venezolana de Guayana, basada en Ciudad Guayana, dueña de los capitales y de los medios de producción, empleadora de la casi totalidad de la fuerza del trabajo del Estado Bolívar, cuyo presidente tiene el rango de ministro en el ejecutivo nacional, en tanto que el gobierno del estado, basado en Ciudad Bolívar, es dueño del poder formal, pero sin tener el

peso político, los grandes recursos financieros ni la importancia que tiene la CVG en los mercados nacionales e internacionales.

La fundación de Caracas

Las investigaciones del Proyecto de Arqueología Urbana, dirigido por Iraida Vargas Arenas, han permitido llenar de contenido social la escueta estructura cronológica que soporta el primer siglo de la historia de la ciudad de Caracas, enriqueciendo los datos del registro documental que existe entre 1760 y comienzos del siglo XIX, particularmente la influencia que tuvo la Segunda Revolución Industrial en la vida cotidiana de la ciudad de Caracas.

La fundación de la ciudad de Caracas por el capitán don Diego de Losada, habría ocurrido el 25 de Julio de 1567, de acuerdo con la historia oficial. Otros historiadores contemporáneos atribuyen la fundación de la ciudad al capitán Francisco Fajardo, hijo de Don Francisco Fajardo, teniente gobernador de la Isla de Margarita y Doña Isabel, india caribe de la etnia quayquerí (Montenegro 1974). Gracias a su condición de mestizo, Fajardo habría podido negociar con los caribes de la etnia caracaj, habitantes de este valle, la fundación de la Villa de San Francisco el año de 1563.

Las excavaciones en parte colonial de la Escuela de Música José Angel Lamas, una cuadra al norte de la Plaza Bolívar, antigua Plaza Mayor de Caracas, pusieron de relieve la existencia de una larga secuencia constructiva que parece haber comenzado a mediados del siglo XVI y culminado en el siglo XX (Vargas *et alii*, 1995). La estructura más antigua, parece haber sido un bohío de planta cuadrada. Uno de los postes de vivienda estaba asociado con un fragmento de escudilla del tipo Columbia Plain, cuya data post quem se estima circa 1550-1600 en el Caribe Oriental (Deegan 1987: 56-57), un dedal de cobre y loza criolla o indígena sencilla o decorada con incisión, vivienda que, de acuerdo con los fechados relativos, podría ser testimonio del primer asentamiento hispano de la ciudad. La fecha de C-14 calibrada Beta-95015 de 370 ± 70 AP, es decir, $1580 \pm$ AP, confirmaría el juicio anterior. Por lo menos indicaría que el referido bohío, ubicado en el mapa de Pimentel de 1578 como el asentamiento de la Ermita de San Sebastian, preexistía o estaba todavía en existencia al momento de la elaboración del primer plano de Caracas.

Sobre la planta del bohío original se construyó posteriormente una edificación de paredes de tapia y piso empedrado, que podría corresponder con la primera edificación religiosa construida en la ciudad de Caracas: la Ermita de San Sebastián.

La ermita de San Sebastian estaba levantada sobre una plataforma de tierra contenida por un muro de piedras naturales, usándose como mortero tierra negra primaria. El relleno de la plataforma es de igual procedencia, pero

mezclado con fragmentos de huesos, posiblemente ganado vacuno, pequeños mamíferos, pescados, etc. Según informaciones referenciales, esta ermita ya podría haber estado construida en 1595. La mayólica recuperada en la tierra negra utilizada como mortero del piso empedrado, corresponde al tipo Sevillana Azul sobre Azul, cuya data post-quem en el Caribe Oriental se estima entre 1560 y 1630 (Deegan 1987:62-64). El interior del edificio, al parecer, no tenía altar, sólo un recuadro empedrado con guijarros pequeños, donde hay una huella de poste, posiblemente una cruz de madera. El área de la ermita era de 25m². Considerando, según Veloz Maggiolo, que cada metro cuadrado podría albergar 3 personas de pie en el momento de la misa, aquella habría podido contener alrededor de 75 personas, lo cual se acerca al número de 120, entre hombres mujeres y niños, estimada por Díaz Legorburu para la población caraqueña en 1576[1983: 15].

Se hallaron otras huellas de postes : una, 16 m. al norte de esta estructura, asociada con una cuenta de vidrio color rojo, del tipo denominado Chevron, cuya fecha post quem en el Caribe Oriental se estima circa 1570 (Deegan 1987: 164-167); una tercera huella, de 30 cm. de espesor, ubicada unos 8m. en diagonal al este de aquel, correspondía a un poste cuyo extremo inferior estaba enterrado a más de 90 cm de profundidad. Por sus características, distintas a los otras huellas de postes mencionadas, pensamos que podría haber sido el rollo de la primera fundación de la ciudad. El comentario de Arcila Farías (1984: 15) sobre el acto de fundación de la ciudad de Coro en 1527, ayuda a ilustrarnos sobre la manera como se fundaron las primeras ciudades venezolanas:

"Cuando se erigieron las dos o tres primeras cabañas, construidas sin ningún miramiento ni atención alguna a la comodidad... se trasladaron a ellas los Oficiales Reales e inmediatamente dieron comienzo a sus funciones como ministros de la Hacienda de su Majestad. En otra de estas chozas, con unas palmas por paredes, se instalaron los miembros del Cabildo, Alcaldes y Regidores, que constituían la entidad jurídica de la ciudad...La Ciudad de Coro... había pues viajado jurídicamente en las naves..."

Para 1591, ya existía, al parecer un pueblo de indios agricultores denominado San Pablo, a unos 600 m. al suroeste del núcleo poblado inicial (Vargas *et alii*, 1994). Las excavaciones arqueológicas revelan la presencia de un bohío de planta oval, asociado con una pequeña construcción de tapia la cual parece corresponder con lo que fué el Hospital del Señor San Pablo y la ermita del mismo nombre (Archila 1961:147-148). De igual manera, posiblemente para comienzos del siglo XVI, las investigaciones arqueológicas revelan la existencia de otra rancharía muy rústica, donde hallamos asociados ollas y calderos de barro de tradición indígena con posible mayólica Talavera azul sobre blanco, olabrillas policromas y restos de aves, pescados, mamíferos, etc., localizada unos trescientos metros al sur franco de la posible

aldea original de Caracas, sobre la cual se levantaría en el siglo XVII, el actual convento de San Francisco, antigua sede de la Universidad Central de Venezuela (Sanoja y Vargas 1996: en prensa; Bencomo 1993).

La traza urbana de la actual ciudad parece haber comenzado a materializarse hacia mediados del siglo XVII, con el inicio de la construcción definitiva de La Catedral (Duarte y Gasparini 1989:17) y la Plaza Mayor, estabilizándose definitivamente hacia mediados del siglo XVIII (Vargas *et alii* 1994). Para este momento, Caracas se convirtió en el lugar central de un vasto sistema de plantaciones y haciendas de café, cacao, caña de azúcar, añil, hatos ganaderos, explotaciones pesqueras, artesanía, etc., que comprendía no sólo el valle de Caracas, sino gran parte de los valles Aragua hasta unos 120 km. al sur de la ciudad y los hatos ganaderos de los llanos centrales que se extendían hasta el río Orinoco, unos 900 km. al sur de Caracas; los valles costeros de Barlovento hasta la laguna de Unare, unos 200 km al este de Caracas y la región costera que se extiende unos 200 km. al oeste de la ciudad. Esta extensa región formaba parte de la Provincia de Caracas. Comprendería una gran cantidad de pueblos y unidades de producción, unidos por caminos reales que conformaban circuitos que, a diferencia de las misiones capuchinas y de Santo Tome de Guayana, había logrado conurbarse formando una región geohistórica.

Hasta mediados del siglo XVIII, la vida cotidiana de la ciudad se nutría en buena parte de la producción artesanal local y de las importaciones de mayólica y loza culinaria provenientes de México, Holanda y la misma España. Desde finales del siglo XVIII, comienza a hacerse presente en el registro arqueológico la semiporcelana inglesa, período que coincide con el auge de las exportaciones de materias primas desde la Provincia de Caracas hacia los mercados externos y el inicio de un proceso acentuado de acumulación de capitales por parte de los dueños de plantaciones en la Provincia de Caracas.

Entre 1840 y 1870, el registro arqueológico de la vida cotidiana caraqueña se enriquece con una gran variedad objetos de uso cotidiano manufacturados industrialmente, en Francia, Inglaterra y los Estados Unidos, rompiendo con la simplicidad que la había caracterizado hasta ese entonces, incluyendo productos como el exótico aceite de Macassar, que llegaba a Caracas desde la lejana Indonesia vía Londres. En general, podemos decir que a partir de 1840 el registro arqueológico nos revela el inicio de un acentuado consumismo que se refleja diferencialmente en todas las clases sociales caraqueñas, en tanto que a nivel de la macrohistoria ello se expresaba en el crecimiento del atraso tecnológica y de la dependencia económica, factores que no hacían [y no han hecho] sino remachar nuestra condición de productores de materias primas en el capitalismo periférico.

Bibliografía

- Arcila Farías E. (1984) *El Primer Libro de la Hacienda Pública Colonial de Venezuela: 1529-1538*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Col. Economía y Finanzas de Venezuela. N 8. Caracas.
- Archila, R. (1961). *Historia de la Medicina en Venezuela*. Ministerio de Sanidad y Asistencia Social. Caracas.
- Bencomo, C. (1993) *Clases Sociales en la Colonia*. Tesis de Grado en Antropología (ms), Escuela de Antropología. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- Braudel, F. (1992) *The Wheels of Commerce. Civilization & Capitalism: 15th-18th Century*. Vol.2. University of California Press. Berkeley. Los Angeles.
- Brito Figueroa, F. (1993) *Historia Económica y Social de Venezuela*. Tomo I. Ediciones de la Biblioteca. Universidad Central de Venezuela. Caracas,
- Carrocera, Fray B. (1979) *Misión de los Capuchinos en Guayana*. Vol.I. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. N 139. Caracas.
- Deegan, K. (1987) *Artifacts of the Spanish Colonies of Florida and the Caribbean*. Vol.I. Smithsonian Institution Press. Washington D.C.
- Deetz, J. (1991) Introduction: Archeological Evidence of Sixteenth- and Seventeenth-Century Encounters. En: *Historical Archeology in Global Perspective*. Ed. Lisa Falk. Smithsonian Institution Press. Washington & London.
- Díaz Legorburu, R. (1983) *La Caracas de Bolívar*. Gobernación del Distrito Federal. Caracas.
- Duarte, C. y G. Gasparini. (1989) *Historial de la Catedral de Caracas*. Grupo Univensa. Ed. Gráficas Armitano. Caracas.
- Hanke, L. (1968) *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*. Ediciones de la Biblioteca. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- Marx, C. (1978) *Miseria de la Filosofía*. Ediciones Quinto Sol, S.A. Ciudad de México.
- Montenegro, J. 1974 *Francisco Fajardo: Origen y Perfil del Primer Fundador de Caracas*. Concejo Municipal del Distrito Federal. Caracas.
- Nieves, F. (1980) *La Fase Bañador. Investigaciones Arqueológicas en el Bajo Orinoco*. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Caracas.
- Ojer, P. (1966) *La Formación del Oriente Venezolano*. Vol.1. Biblioteca de Estudios Universitarios VI. Universidad Católica Andrés Bello. Facultad de Humanidades y Educación. Instituto de Investigaciones Históricas. Caracas.
- _____. (1995) "La Fundación de Santo Tomás de Guayana". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia de Venezuela*. Tomo LXXVII. Julio-Agosto-Septiembre. N 311. 195-199. Caracas.
- Princep, J. (1975) *Diario de un Viaje de Santo Tomás de Angostura, a las Misiones Capuchinas del Caroní*. Ediciones de la Presidencia de la República. Colección Viajeros y Legionarios. Caracas.
- Raleigh, W. (1986) *El Descubrimiento del Grande, Rico y Belo Imperio de Guayana*. Prólogo, Traducción y Notas de Antonio Requena. Ediciones Juvenal Herrera. Caracas.
- Sanoja, M. (1978) Los Castillos, un sitio arqueológico Indohispánico del Bajo Orinoco. *Actas del VII Congreso Internacional para el estudio de las culturas precolombinas de las Pequeñas Antillas*. Ed. Jean Benoist-Francine Mayer. Publications du Centre de Recherches Caraïbes. Université de Montreal. 1 vol.157-168.
- _____. (1979) *Las Culturas Formativas del Oriente de Venezuela*. La Tradición Barrancas del Bajo Orinoco. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Col. Estudios, Monografías y Ensayos, N 6. Caracas.
- _____. (1988) "La Inferencia en la Arqueología Social". En: *Hacia Una Arqueología Social*. Ed. Oscar Fonseca Z. Editorial de la Universidad de Costa Rica.132-144.
- _____. (1994) *Report on the Archeological Research at the site of La Forja Catalana, Mission of La Purísima, and Santo Tomás de Guayana. Bolívar State, Venezuela*. Grant 4559-91. Manuscript submitted to the National Geographic Society. Washington D.C.
- Sanoja M. e I. Vargas. (1992) *Antiguas Formaciones y Modos de Producción Venezolanos*. Editorial Monte Avila. 3ra. Edición. Caracas.

- _____. (1996) "Trends of the Urban Process in the Provinces of Caracas and Guayana, Venezuela. XVI-XIXth Centuries". En: *The Urban Process in Eastern Africa, from a Global Perspective*. University of Uppsala. Ed. Paul Sinclair. Unwyn and Hyman. One World Archeology. London. In Press.
- Vargas I, Sanoja M., Alvarado G., Montilla, M. (1995) *Proyecto Arqueológico Escuela de Música José Angel Lamas*. Informe Final (ms.). Instituto de Patrimonio Cultural. Caracas. 2 vols.
- _____. (1994) *Historia de Caracas. Arqueología de San Pablo: El Teatro Municipal*. Informe Final(ms.). Fundación para la Protección del Patrimonio Cultural de Caracas (Fundapatrimonio).

REALISMO Y ANTIRREALISMO: SUS CONSECUENCIAS PARA LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS.

Gustavo Martin F.¹

"La realidad es sólo un caso especial de lo posible".
F. Dürrenmat.

Las controversias en torno al realismo y el antirrealismo son muy antiguas. Como es sabido, Platón vincula el realismo a la existencia de una esfera donde se encuentran las llamadas formas universales. Estas formas universales constituyen la esencia de todos los fenómenos, seres o entes. Aristóteles, de una manera más modesta, establece que la existencia de los universales se concreta en aquellas cosas que los ejemplifican. En otras palabras, las formas aparecen como una esencia de las cosas que tienen materia o sustancia.² De esta manera, para este autor, contrariamente a lo planteado por platonismo, la forma y el contenido resultan absolutamente inseparables.

Posteriormente, el debate en torno al realismo se refiere al valor que, desde el punto de vista científico, tienen las entidades intensionales,³ como lo serían los universales⁴ o, aún más, al problema de establecer la distinción entre conjuntos naturales y no naturales, sin considerar la existencia de los universales.

Así, en términos clásicos encontramos tres posiciones en relación al realismo: la que plantea la universalidad de la sustancia o de la esencia, siendo

¹ Deseo expresar mis palabras de agradecimiento al profesor Dick Parker, quien con sus opiniones y recomendaciones, contribuyó a mejorar el texto inicial.

² Además, para Aristóteles las formas son materias o sustancias naturales en permanente movimiento.

³ Usamos aquí la idea de intensional en el sentido que le dió Frege, para quien el sentido, en tanto objeto que nos es dado, coincide con la intensión, mientras que el objeto designado (significado) es la extensión. Para Quine, la intensión es el significado y la extensión viene dada por la clase de las entidades a las que puede ser atribuido ese significado con verdad. (Ver al respecto el *Diccionario de Filosofía* de Nicola Abbagnano, Ps. 694 y 695).

⁴ Tomamos aquí el sentido platónico-aristotélico de lo universal, en la que el mismo aparece como la esencia necesaria de las cosas.

que los individuos no serían otra cosa que accidentes de la misma (platonismo); la que señala que la universalidad se encuentra tanto en las formas de las cosas, como en los entendimientos divino y humano (aristotelismo) y, por último, la que plantea que la universalidad se encuentra en el entendimiento y en las cosas existe una naturaleza común formalmente diferenciada de la individualidad de las cosas (Duns Scoto).

Kant opone el realismo trascendental del realismo empírico. De acuerdo a este último la realidad no es deducida -como pensaba el realismo trascendental- sino inmediatamente percibida. Es decir, el realismo empírico plantea la existencia de cosas que son independientes del acto de conocer. Posteriormente, se indicará que la realidad no se encuentra en lo directamente percibido (apariciencia), sino en una esencia que se encuentra oculta detrás de las instancias fenoménicas. En las denominadas ciencias sociales o humanas, las obras de Marx, Freud y Lévi-Strauss son buenos ejemplos al respecto.

Otros autores, como Hartmann, introducen una visión del realismo en la que forman parte de la realidad objetiva -al lado de las cosas, objetos o fenómenos- los conceptos abstractos y los valores. Vemos que otras versiones del realismo, como la defendida por Santayana, conduce a un escepticismo en torno al conocimiento de la existencia, por lo que, solamente nos estaría dado conocer la esencia.

Por otra parte, la noción de realismo ha estado tradicionalmente vinculada a las ideas de significación y de verdad, como también a la referencia de los conceptos respecto al mundo. Es decir, al problema de las relaciones entre las palabras y el mundo o entre las palabras y los objetos. La fiabilidad o veracidad de esta conexión es precisamente lo que ha estado en juego. Sin embargo, dada su amplitud, no vamos a entrar en los detalles de este importante debate.

Simplificando, diremos que, en fechas más recientemente, las críticas levantadas en contra de la teoría de la referencia-representación han traído consigo una reflexión amplia e importante en torno a las posiciones realistas y antirrealistas. Ello es debido a que se vincula el realismo a la teoría de la referencia y a la teoría de la verdad por correspondencia.

Las posiciones antirrealistas han alcanzado un gran desarrollo en las propuestas del llamado postmodernismo, el cual ha centrado muchas de sus observaciones contra el realismo en la formulación de las críticas levantadas ante la llamada "metafísica de la presencia" (la cual tendremos oportunidad de explicar más adelante). Esta idea se encuentra estrechamente vinculada a lo que se puede considerar no es otra cosa que una radicalización del de-

nominado "giro lingüístico"⁵ o, incluso, si se quiere, al surgimiento con el post-estructuralismo de un nuevo giro lingüístico, en el que la idea de lo discursivo ha alcanzado una importancia fundamental.

Como es sabido, con el denominado "giro lingüístico" la controversia sobre el realismo pasó de ser un problema que giraba en torno a la conciencia, la percepción, las entidades o los objetos a un debate centrado en el lenguaje. Para algunos autores se trataba de verificar la verdad o el significado, no ya de los objetos o las entidades, o incluso de los hechos, sino de los conceptos o enunciados que intentaban dar cuenta de los mismos.⁶

Por otra parte, muchas de las teorías en torno al lenguaje, continuaron insistiendo en la significación del mundo extra-lingüístico. La introducción de los niveles pragmáticos (locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios) del lenguaje,⁷ la significación creciente de la hermenéutica, la importancia cada vez mayor de teorías como la de los "actos de habla", formulada por John Austin y John Searle, son buenos ejemplos de la importancia que tiene ese contexto extra-lingüístico desde el punto de vista de la inteligibilidad del lenguaje.

Una interesante modalidad de esta estrategia que buscaba establecer la verificación de los enunciados, consistió en el "principio del descomillado" (disquotation principle). Este principio de descomillado es conocido también como "teoría de la redundancia,"⁸ "teoría de la desaparición" o "teoría de la deflactación". A partir del principio de descomillado se intenta establecer una noción no trivial de la correspondencia.⁹

Esta idea no trivial de la correspondencia, de la que tendremos oportunidad de hablar en forma más extensa cuando analicemos las propuestas de John Searle, es conocida también como "teoría de la fiabilidad". En ella, la con-

⁵ Por "giro lingüístico" se conoce el proceso que permite el paso de una filosofía centrada en la conciencia a una filosofía que tiene como objetivo central el signo. Este paso ocurre con el neopositivismo y se expresa en la preocupación que tienen los autores que forman parte de esta corriente por limpiar el lenguaje de lo que se considera son errores sintácticos e imprecisiones semánticas.

⁶ Sin embargo, como veremos luego, John Searle considera que lo que él califica de "argumento verificacionista" es antirrealista.

⁷ Importancia fundamental tiene en este materia la "teoría de los actos de habla" desarrollada por John Austin y John Searle.

⁸ La teoría de la redundancia, como señala Simon Blackburn fue inicialmente propuesta por Ramsey. Ver de Simon Blackburn la obra *Essays in Quasi-Realism*, p. 16.

⁹ Por teoría trivial de la correspondencia entendemos la propuesta por Descartes según la cual existen una realidad externa, formada por objetos, y una mente, que tiene productos o imágenes, siendo posible la conexión entre esas imágenes y los objetos, lo cual da lugar al conocimiento.

exión mente-mundo no es composicional sino holística, en otras palabras, la referencia del todo no depende de la referencia de cada una de las partes que lo integran. Más adelante, como ya indicamos, volveremos sobre el criterio de fiabilidad y sobre el "principio del descomillado."

Pero, en buena medida, aún hoy, continúa abierta la controversia entre quienes sostienen, por una parte, la teoría de la verdad por correspondencia y, por la otra, la teoría del descomillado o, incluso, terciando en el debate, aparecen nuevas posiciones en torno a la referencia, la correspondencia y la verdad.

En estas páginas intentaremos analizar la significación que tiene para las llamadas ciencias sociales o humanas la asunción de las diferentes modalidades que tienen las posiciones realistas o antirrealistas. Pero, antes de entrar a este punto intentaremos una recapitulación, que no intenta, en ningún caso, tener carácter exhaustivo, de algunas de las formas diversas que asumen tanto el realismo como el antirrealismo y, como ya dijimos, de las consecuencias que los mismos pueden tener para las denominadas ciencias sociales o humanas.

Algunas modalidades del realismo

Devitt y Sterelny (1990) se refieren al realismo como una doctrina metafísica, que tiene dos aristas: una se vincula a lo que existe y la otra a la naturaleza de lo existente. De acuerdo a la primera vertiente, las entidades, las cosas y los hechos tienen una existencia "real" y en relación a la segunda, encontramos que esta existencia es independiente de nuestras mentes, de nuestra conciencia o de nuestra percepción. En definitiva, se trata de la existencia de entidades externas e independientes respecto a nuestras mentes.

En otras palabras, el realismo nos indica que hay entidades que existen objetivamente, es decir, independientemente de nuestras capacidades para conocerlas, de nuestros marcos conceptuales o de nuestro lenguaje. Devitt y Sterelny (1990) nos hablan de la necesidad de distinguir dos tipos de realismo: el del sentido común y el realismo científico.

Una de las primeras formas de realismo científico fue la sostenida por Copérnico y Kepler, para quienes las teorías científicas eran verdaderas, y por lo mismo reales, en la medida en que: 1. diesen cuenta de los hechos, 2. permitiesen la predicción y 3. no fallaran a la hora de explicar fenómenos análogos. Hay quienes asimilan esta forma de realismo a la idea de que las teorías científicas crean nuevas entidades. En otras palabras, los hechos teóricos representan entidades reales en la medida en que produzcan efectos por si mismas. Estas modalidades de realismo científico han sido consideradas más recientemente como de "ingenuas".

La versión positivista del realismo científico plantea la existencia de un modelo de doble lenguaje: teórico y observacional. Las entidades pertenecientes al primero -conceptos, enunciados, hipótesis- son construcciones mentales arbitrarias, elaboradas a partir de impresiones sensoriales complejas, que se repiten, pero que no conllevan la totalidad de todas las impresiones sensoriales posibles. El significado de los conceptos, enunciados e hipótesis depende de la totalidad de impresiones sensoriales asociados a ellos. Pero, en un segundo momento, atribuimos a estas entidades teóricas una significación de objeto real, cuyo significado es independiente, en muy alto grado, de las impresiones sensoriales que inicialmente vieron surgirlos.¹⁰

Una forma sofisticada de realismo científico sería el denominado "esencialismo", según el cual, más allá de la realidad sensible, existen determinaciones no visibles que actúan como causas explicativas de los fenómenos sensibles. Este esencialismo en su versión moderna encuentra sus fundamentos en Kant quien, en su *Crítica de la razón pura*, estableció una separación entre los objetos que conocemos ("apariencias") y los objetos que son independientes de nuestra mente ("cosas en sí"). En la aprehensión de las apariencias nuestros conceptos previos o preconociones juegan un importante papel. Al mismo tiempo, solamente las "cosas en sí" resultan objetivas e independientes y, por lo mismo, constituyen la realidad. Las apariencias, en cambio, son los productos de nuestras construcciones. Los ejemplos de esencialismo en las llamadas ciencias sociales son abundantes: bástenos citar al respecto el marxismo, el psicoanálisis y el estructuralismo.

Volviendo al realismo del sentido común tenemos que el mismo afirma que los objetos sensibles del mundo macrofísico, como las sillas y las mesas, los árboles y las montañas, ciertamente existen y que existen, independientemente de que puedan ser percibidos o nombrados por nosotros. Este realismo del sentido común, como veremos, se opone tanto al idealismo como al fenomenalismo. Además, al establecer la existencia del mismo se intenta superar la clásica división entre el conocimiento científico y el conocimiento vulgar u ordinario.

En definitiva, el realismo del sentido común nos señala que la ciencia no es otra cosa que "...una continuación del sentido común, que continúa el expediente del sentido común de amplificar la ontología para simplificar la teoría" (Quine, W.V.O. , 1980).

Una variante interesante del realismo del sentido común es la presentada por Devitt y Sterelny (1990, p. 196), para quienes cualquier teoría en torno al lenguaje es una teoría empírica. Para estos autores, la verdad no puede ser

¹⁰ Ver al respecto el trabajo de Paul Feyerabend titulado "On the Interpretation of Scientific Theories" - ps. 10 y 11, citado por W.H. Newton-Smith en *The Rationality of Science*, p. 125 y ss.

verificada o, dicho en otras palabras, las teorías de la referencia no pueden ser verdaderas para todos sus términos. Por lo mismo, el realismo no puede correr paralelo al verificacionismo. Estos autores asumen así una posición próxima a la de lo que hemos denominado "teoría o criterio de la fiabilidad".

Por otra parte, hay que decir que buena parte del realismo científico contemporáneo se apoya en el fenomenismo¹¹ o, dicho en otras palabras, en enunciados acerca de los datos sensibles. Desde este punto de vista, los objetos no dan lugar a ideas, sino a enunciados que significan algo diferente a lo que comúnmente parecen significar. En esta perspectiva, el objetivo de la ciencia consistiría en demostrar el valor de verdad o falsedad de estos enunciados teóricos. Pero, como también veremos, para muchos autores, el problema mayor de esta tesis es que no existe un lenguaje que pueda ser considerado independiente de la experiencia, a partir del cual se puedan establecer criterios objetivos para definir la verdad y el significado.

Dando un poco marcha hacia atrás, diremos que una forma de realismo científico muy popular en el pasado fue el verificacionismo,¹² que alcanzó su cénit con el llamado Círculo de Viena, con el que se inicia el denominado empirismo lógico o neopositivismo. De acuerdo al verificacionismo, el significado de un concepto o enunciado y, por lo tanto, su verdad y su existencia, derivaban del método de verificación. Si no existía forma de verificar algún concepto o enunciado concluíamos que el mismo carecía de significado y, por supuesto, también de verdad y de existencia. Como podemos ver, en esta óptica, lo dado constituía un punto de referencia importante. Y eso dado, como lo indican Devitt y Sterelny (1990, p. 189) abre, en términos del lenguaje científico, dos posibilidades: en primer lugar, la realista, que opta por un lenguaje basado en las cosas materiales y que es definido en términos de eso dado y, en segundo lugar, la idealista,¹³ con un lenguaje que parte de los datos sensoriales y que es definido también en términos de lo dado.

El verificacionismo, partió, como sabemos, de la necesidad de evitar el escepticismo, de eliminar la metafísica, mediante una duda puesta sobre la objetividad de las entidades y de la correspondencia de las mismas con el lenguaje utilizado para expresarlas. La presencia de los peligros metafísicos tenía que ver con problemas sintácticos en la construcción de los enunciados o con errores en el significado otorgado a los mismos.

¹¹ Según el *Diccionario de Filosofía* de Nicola Abbagnano se trata de la negación de toda realidad fuera de los fenómenos, p. 530.

¹² Veremos, más adelante que para John Searle el verificacionismo conduce, en definitiva, a un antirrealismo.

¹³ En este caso, una modalidad del idealismo sería el instrumentalismo.

Como dijimos, el denominado Círculo de Viena llevó a cabo, de esta manera, lo que se conoce como un primer "giro lingüístico", al moverse desde la metafísica de la filosofía trascendental hacia el lenguaje, intentando buscar un uso correcto, exacto o adecuado del mismo. Sin embargo, al final se llegó a la conclusión que la escogencia de un determinado lenguaje no constituye un problema real, sino un hecho fundamentalmente pragmático. Ello resulta especialmente relevante para las entidades no físicas o incorpóreas (números, funciones, conjuntos, etc) con las que trabajan algunas disciplinas científicas, tales como las matemáticas.

Además, muchos consideraron (y algunos lo siguen creyendo hoy) que el rechazo a las asunciones metafísicas implicaba de por sí una nueva asunción metafísica, a saber, que la realidad está en lo dado sensorialmente. Y la identificación de la realidad con esto dado sensorialmente suponía, en definitiva, para quienes así pensaban, (como los convencionalistas o los instrumentalistas), paradójicamente, un fuerte antirrealismo. Más adelante nos vamos a referir a la tesis postmodernista de la "metafísica de la presencia", la cual se centra en estos puntos de vista.

Vale la pena citar, como otra variante interesante del realismo científico, la concepción que podríamos denominar de "economía de la mejor explicación", o de realismo pragmatista, presente, por ejemplo, en la obra de W.O.V. Quine, según la cual, la creencia en objetos, en la realidad externa, en el mundo, resulta mucho más fructífera que la creencia en los dioses homéricos. La justificación de la creencia en los objetos, la realidad o el mundo se legitima plenamente porque es mejor o más útil a los fines de la construcción de las teorías científicas. De esta manera, la ciencia es usada como un instrumento central en la empresa de justificar el propio conocimiento científico. Esta perspectiva es conocida como la "epistemología naturalizada".

Esta epistemología naturalizada rechaza tanto la superioridad del punto de vista filosófico sobre el científico como la búsqueda de la certidumbre más allá de la ciencia. En esta última se cumple el principio de la economía de la mejor explicación. Por lo mismo, todas las entidades que sean necesarias para cumplir con este principio de la economía de la mejor explicación son, en principio, reales. Dicho sea de paso, este es un fuerte argumento en favor de la existencia del realismo en las matemáticas.

Resulta significativo analizar, desde el punto de vista del realismo científico, el caso de los objetos científicos que constituyen entidades teóricas inobservables, como los electrones, los genes o los quarks. Una vez más nos enfrentamos a la posibilidad de demostrar la veracidad, no de estos objetos, sino de los enunciados donde los mismos ocupan un lugar. Este sería el caso

del operacionalismo.¹⁴ Pero, existe también la alternativa de considerarlos, como lo hace el instrumentalismo, desde el punto de vista de su valor de utensilio teórico para la empresa científica. El problema mayor de estos intentos estribó en la imposibilidad de distinguir entre lo teórico y lo observacional.¹⁵ De igual manera, una vez más, creemos que sería posible pensar en ellos en términos de la perspectiva abierta por la "economía de la mejor explicación".

Versiones más recientes de la teoría de la "economía de la mejor explicación" nos hablan de la importancia que tiene el manejo de una mayor información relevante, de la adecuación a ciertos antecedentes teóricos, cuya vigencia se mantiene, y del cumplimiento de ciertos requisitos formales, como lo sería el de la simetría de los enunciados. No menos importante resulta la evaluación de las teorías sobre la base de los resultados más o menos fructíferos que puedan tener los conceptos, las hipótesis o los enunciados científicos.

A continuación, trataremos de presentar muy sucintamente otras variedades de realismo que tienen mucha relevancia desde el punto de vista de la discusión actual o de lo que constituye el estado del arte en torno a esta materia.

El realismo interno de Putnam:

Hilary Putnam parte de la noción de realismo del sentido común para afirmar que "...una misma situación (para las pautas del sentido común) puede ser descrita de diversas maneras según como usemos las palabras" (Putnam, 1990, p. 175). Para este autor, creer que el pensar es solamente lenguaje no constituye una alternativa válida. Por lo mismo, Putnam no intenta llegar a un convencionalismo o a un constructivismo semántico. Para él, existen objetivamente los hechos en el exterior. Sin embargo, no es posible hablar de ellos sin referirse previamente al lenguaje o al esquema conceptual que se usa para conocerlos o interpretarlos.

Putnam nos dice que su propuesta es la siguiente: "un enunciado es verdadero respecto de una situación sólo en el caso de que sea correcto usar las palabras que de esta manera componen el enunciado al describir la situación" (Ibidem, p. 176). El punto de vista del hablante, el que se encuentre "bien

¹⁴ El operacionalismo fue propuesto por Bridgman y consistía en definir los conceptos a partir de las operaciones cumplidas para hacerlos surgir. El operacionalismo fue criticado por numerosos flancos, destacándose las observaciones hechas por Karl Popper.

¹⁵ Aquí resulta conveniente resaltar las críticas formuladas a la distinción analítico-sintético por Quine en "Two dogmas of empiricism" que aparece en la ya citada obra *From a logical point of view*.

colocado", su pericia en el manejo del idioma, resultan fundamentales. De esta forma, "la esencia del 'realismo interno' es la hipótesis de que la verdad no trasciende el uso" (del lenguaje).

Al final de su trabajo, Putnam hace algunos señalamientos en torno a algunas de las dificultades con las que tropieza actualmente el realismo científico en sus búsquedas por explicar la intencionalidad. El primero y más serio de estos problemas se refiere al aparente abismo existente entre las cuestiones epistemológicas y las ontológicas. En relación a esta brecha, el autor sostiene la idea de que, así como la razón puede trascender la cosa que examina, la interpretación trasciende el "significado" o la referencia. Además, añade que no existe "una totalidad de Todos los Objetos que Hay" a la cual referir una determinada teoría científica. Por lo mismo, lo "ontológico" y lo "epistemológico" están íntimamente vinculados. La conclusión es que las nociones epistémicas están estrechamente conectadas con la verdad y la referencia.

El realismo externo de Searle:

John R. Searle, en su obra *The Construction of Social Reality* (1995), adopta lo que él mismo califica de argumento "trascendental" (en el sentido kantiano) para la defensa tanto del realismo externo como de la verdad por correspondencia. De esta forma, Searle quiere dar respuesta a la pregunta que se formula en la Introducción de esta interesante obra: ¿cómo construimos una realidad social objetiva?

Searle analiza lo que él considera son las relaciones entre la objetividad y nuestra visión actual del mundo. Al hacerlo, parece estar movido por la necesidad de desvirtuar la idea de la existencia de una brecha insalvable entre la epistemología y la ontología, como la propuesta por Putnam. Searle comienza por señalar que, desde un punto de vista epistémico, lo "objetivo" y lo "subjetivo" son, en principio, predicados de juicio. Sin embargo, epistémicamente nos es dado hablar no solamente de juicios objetivos, sino también de hechos objetivos. En sentido ontológico, lo "objetivo" y lo "subjetivo" son predicados en torno a entidades y tipos de entidades a los que se adscriben modos de existencia.. Searle nos dice que "...podemos elaborar enunciados epistemológicamente subjetivos sobre entidades que son ontológicamente objetivas, y similarmente, podemos establecer enunciados epistemológicamente objetivos sobre entidades que son ontológicamente subjetivas". (1995, p. 8).

Para Searle, las características que dependen del punto de vista del observador son ontológicamente subjetivas y, algunas entre ellas, son o pueden ser, bajo ciertas condiciones, epistemológicamente objetivas. Un ejemplo de ello son las por él caracterizadas como "funciones agentivas", las cuales no son intrínsecas a la realidad, sino que son asignadas relativamente de acu-

erdo a los intereses de sus usuarios u observadores. Esta asignación de funciones da origen tanto al "significado" como al "simbolismo". Por otra parte, Searle nos recuerda que los llamados hechos sociales envuelven una intencionalidad colectiva y ello los distingue de los hechos brutos.

En el capítulo 7 de su obra, titulado "¿Existe el mundo real? - Parte I: Ataques al Realismo", Searle se propone defender la idea de la existencia de una realidad totalmente independiente de nosotros. A la luz de la distinción entre, por una parte, la objetividad y la subjetividad epistémicas y, por la otra, la objetividad y la subjetividad ontológicas, Searle intenta definir una serie de características relevantes de nuestra visión en torno al mundo. Estas características son las siguientes:

1. El mundo o la realidad existe independientemente de nuestras representaciones. Es lo que Searle denomina "realismo externo" (1995, p. 150).

2. Las "representaciones" (percepciones, pensamientos, lenguaje, creencias, deseos, mapas, diagramas, etc) son las múltiples vías a través de las cuales nos aproximamos a este mundo o realidad externos. Estas representaciones tienen una intencionalidad intrínseca (como en el caso de los deseos o creencias) o una intencionalidad derivada (como en los mapas o diagramas).

3. Algunas de estas representaciones (como las creencias y enunciados) pretenden dar cuenta del mundo tal y como es en realidad.

4. Los sistemas de representación, como los vocabularios y los esquemas conceptuales, son generalmente creaciones humanas y, por lo mismo, arbitrarios. Es posible tener varios sistemas de representaciones para representar la misma realidad (tesis del "relativismo conceptual").

5. Una objetividad epistémica total resulta difícil, o incluso, imposible de alcanzar, debido a que las investigaciones se realizan desde un punto de vista, en el que entran motivaciones y factores personales, así como otras determinantes individuales, que ocurren dentro de un contexto cultural e histórico determinado.

6. El conocer significa tener representaciones verdaderas a partir de las cuales podemos dar cierto tipo de justificación o de evidencia. Por lo mismo, el conocimiento es objetivo en el sentido epistémico, ya que el mismo no es arbitrario y, dado ello, es impersonal.

El realismo es para Searle un punto de vista que reconoce que el mundo existe independientemente de nuestras representaciones sobre el mismo. De esta manera, la realidad no depende, en ningún sentido, de la intencionalidad. El realismo no implica necesariamente una teoría de la verdad, por lo que es

posible admitir el realismo externo y negar, al mismo tiempo, la teoría de la correspondencia. Tampoco existe, según Searle, ninguna relación necesaria entre el realismo externo y lo epistémico. De la misma forma, Searle niega la existencia de un esquema conceptual o vocabulario privilegiado a partir del cual se pueda describir la realidad.

Como vimos, el realismo externo de Searle no es contradictorio con el relativismo conceptual, que afirma la existencia de numerosos, incluso inconmensurables, esquemas conceptuales que dan cuenta de diferentes aspectos de la realidad o que son contruidos con propósitos diferentes. En resumen, Searle señala que el "realismo externo" no es una teoría de la verdad, ni una teoría del conocimiento, ni una teoría del lenguaje. El realismo externo es una teoría ontológica que afirma la existencia de un realidad, independiente de nuestras representaciones. En otras palabras:

" El realismo es un punto de vista que señala que hay una manera en la que las cosas son que es independiente lógicamente de todas las representaciones humanas. El realismo no afirma cómo son las cosas, sino solamente nos dice que existe una manera cómo ellas son " (1995, p.155).

Searle aclara que al hablar de cosas no necesariamente se está refiriendo a objetos o a entidades materiales, ubicados en el tiempo y en el espacio. Más bien, se trata de afirmar que la realidad no se encuentra lógicamente constituida por las representaciones, es decir, que no existe una dependencia lógica entre ambas.

A continuación, en el mismo capítulo 7, Searle analiza lo que él considera son los tres más fuertes argumentos usados por el antirrealismo: la Relatividad Conceptual, el Verificacionismo y lo que él mismo denomina argumento de la Cosa en Sí.

Respecto al primero, ya Searle había indicado que el mismo no es inconsistente con el realismo externo que él propugna. La existencia de una relatividad conceptual resulta un asunto trivial. La confusión aparece cuando creemos que a través de nuestros esquemas conceptuales no describimos, sino construimos, mundos. Searle sostiene a este respecto que si no existiera una realidad externa no habría posibilidad de aplicar ningún esquema conceptual.

En relación al argumento verificacionista, Searle señala que el mismo está asociado, como es sabido por todos, a la epistemología. Para él, existen dos grandes errores en las bases del verificacionismo: en primer lugar, el confundir las experiencias de la percepción con el contenido mismo de la percepción y, en segundo término, el pretender concluir, a partir de la afirmación de que mis experiencias presentes constituyen la base epistémica de mi conocimiento, que lo único que me es dado conocer son mis propias experiencias.

En cuanto al argumento antirrealista de la Cosa en Sí, Searle sostiene la imposibilidad de asumir un punto de vista no-representacional, a partir del cual puedan ser estudiadas las relaciones entre representación y realidad. De allí, que la realidad a la que tenemos acceso sea siempre interna a nuestro sistema de representaciones.

En un sentido negativo, el realismo externo de Searle "...nos ofrece algo impensable, indescriptible, inaccesible, ignorado, inefable y, en última instancia, carente de sentido. El problema con este realismo no es que sea falso, sino que es ininteligible". (Searle, 1995, p. 174).

Se puede afirmar que el realismo de Searle es inferido del sentido común y constituye una condición (en el sentido kantiano, como ya señalábamos) para la inteligibilidad de los seres humanos. Puestas así las cosas tenemos que "El realismo externo no es una tesis ni una hipótesis, sino la condición para poder tener cierta especie de tesis e hipótesis". (1995, p. 178). El realismo externo aparece, de esta manera, como un espacio de posibilidades y éstas se refieren a su carácter de presuposición antecedente para la normal comprensión de los enunciados.

Searle aclara que su argumento no es epistémico, ya que no se refiere a las condiciones del conocimiento, sino a la inteligibilidad. Es decir, a las posibilidades de acceso a una realidad que es pública, y no al conocimiento o desconocimiento de un enunciado, o a la determinación de su verdad o su falsedad, o a objetos que existen o no. En definitiva, Searle afirma que no se puede ser antirrealista sin alejarse de la comprensión normal de los enunciados. El realismo se encuentra así vinculado estrechamente a la verdad o falsedad de los enunciados, o mejor aún, a su inteligibilidad.

El antirrealismo

Tradicionalmente, el antirrealismo estuvo ligado al idealismo. Particularmente, muchas interpretaciones actuales de Kant se combinan con el relativismo para dar lugar a variantes de antirrealismo. Las tesis de Thomas S. Kuhn y Paul Feyerabend¹⁶ son dos buenos ejemplos de este tipo de intento.

Hoy en día, buena parte del antirrealismo constituye una inferencia realizada a partir de algunas teorías del lenguaje o, como dijimos anteriormente, constituye el producto de una radicalización de algunas de las tesis de los

¹⁶ Las obras *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas S. Kuhn y *Contra el método* de Paul Feyerabend son dos buenos ejemplos al respecto.

denominados "giros lingüísticos."¹⁷ Las versiones "textualistas" o "literalizantes" de la antropología postmoderna apuntan en esta dirección.¹⁸

Aun cuando a primera vista resulte contradictorio, ha sido también notable la influencia de la epistemología en el desarrollo de algunas posiciones antirrealistas. Muchas concepciones epistemológicas, como las de las llamadas teorías de la "weltanschauung" (Stephen Toulmin, Norwood Hanson, entre otros) se fundamentan en la imposibilidad de separar los objetos del conocimiento de los marcos conceptuales o teóricos utilizados para conocerlos. En última instancia, se plantea la dependencia del objeto respecto a las hipótesis, enunciados o del marco o esquema conceptual usados para aproximarse al mismo. En este sentido, podríamos señalar la existencia de tres formas de antirrealismo epistemológico: el intuicionismo, el formalismo y el logicismo.

El intuicionismo se acerca al constructivismo semántico en la medida en que señala que la realidad está compuesta por construcciones o constructos mentales y no por entidades objetivas. Una parte importante del intuicionismo se refiere al carácter obvio que tienen algunos axiomas y, a partir de los mismos, se infiere la posibilidad de su uso, a través de la analogía. El intuicionismo, en algunos casos, se relaciona con la percepción y también con el poder explicativo y la fuerza predictiva que la misma puede alcanzar.

Por otra parte, el formalismo nos indica que lo que llamamos realidad no es, en definitiva, sino un modelo lógico que da cuenta de entidades que no son, en sí mismas, lógicas. Una modalidad interesante de formalismo en las ciencias sociales es el estructuralismo, el cual aspira lograr que los modelos contruidos no tengan un valor puramente metodológico, sino que pretende que los mismos coincidan con la esencia de lo real, es decir, que en ellos queden expresadas las leyes de lo que el propio Claude Lévi-Strauss denomina el "espíritu humano."¹⁹

Por último, el logicismo, tiene que ver con la idea de la reducción de las entidades a enunciados lógicos que son o pueden ser considerados, ellos mismos, como reales. Se trata, en este caso, de una nueva modalidad de platonismo. Es decir, de la existencia de un lugar en el que las "formas" tienen existencia real.

¹⁷ Por "giro lingüístico" se entiende la sustitución de una filosofía trascendental, fundamentada en la conciencia, por una filosofía del lenguaje, basada en el signo.

¹⁸ Ver al respecto las obras de George E. Marcus y Michael M.J. Fischer titulada *Anthropology as Cultural Critique, an experimental moment in the social sciences* y la editada por James Clifford y George E. Marcus que lleva por título *Writing Culture. The poetics and Politics of Ethnography*.

¹⁹ Este "espíritu humano", que deriva de las cadenas de ADN y ARN o del código genético de los individuos, sería el que permite la estructuración del mundo sobre la base de principios lógicos similares a los del álgebra combinatoria.

Nos tocaría ahora analizar algunas de las expresiones más importantes que tiene el antirrealismo y que, se encuentran muy presentes, en algunas de las corrientes que encontramos actualmente en las denominadas ciencias sociales o humanas.

El constructivismo semántico

Un antecedente importante del constructivismo semántico es el instrumentalismo. Uno de sus mayores exponentes es Stephen Toulmin, quien junto con N.R. Hanson, Thomas S. Kuhn, Paul Feyerabend y el denominado Segundo Wittgenstein, forman parte de las posiciones conocidas como de "weltanschauung."²⁰

El constructivismo semántico es una forma de antirrealismo en la que la verdad de un enunciado científico es evaluado en función del esquema conceptual o, en otras palabras, de la habilidad de conocer, que tiene el investigador. Este esquema conceptual está mediado por toda una serie de determinaciones históricas, lingüísticas, sociológicas, psicológicas, etc. Por lo mismo, se deriva necesariamente en un relativismo conceptual, en el que todos esos esquemas conceptuales tienen igual peso o valor, descartándose la existencia de un esquema privilegiado o de un punto de vista arquimediano, a partir del cual puedan ser evaluados todos los demás puntos de vista.

Un hito clave en la edificación del constructivismo semántico lo constituye la obra de Benjamin Lee Whorf.²¹ Autores como Peter Winch²² consideran que la misma se encuentra fuertemente influenciada por el libro *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein. De la misma manera, la influencia de la hermenéutica gadameriana sobre este tipo de enfoque ha sido también notable.

Sin embargo, a la relatividad conceptual le han sido señaladas dos serias objeciones que deben ser presentadas aquí: en primer lugar, la misma constatación de la relatividad conceptual implica la asunción de un punto de vista externa o del punto arquimediano, criticado por los relativistas, y, en segundo término, se plantea el argumento de la intraducibilidad o de la absoluta imposibilidad de traducción que existe entre los diversos esquemas concep-

²⁰ Estas posiciones surgieron como respuesta al neopositivismo o empirismo lógico y entre sus tesis más importantes destacan las siguientes: en primer lugar, la no existencia de hechos observacionales puros, pues la observación conlleva siempre una carga teórica y, en segundo término, la idea de que el significado y la verdad son relativos a los esquemas conceptuales, visiones de mundo, juegos de lenguaje o formas de vida que poseen los individuos.

²¹ En *Language, Thought, and Reality*, MIT Press, Cambridge, 1956.

²² Ver "The Idea of a Social Science" en *Rationality*, editado por Bryan R. Wilson.

tuales, con lo que la labor de las ciencias sociales o humanas se torna absoluta y totalmente imposible.

La "metafísica de la presencia"

Quizá uno de los primeros en indicar que el realismo no podía estar instituido en el lenguaje, sino en la propia realidad, fue Michael Dummett.²³ Para quien, el giro lingüístico implicó que se escondieran las metáforas metafísicas detrás de una teoría del significado. Esta idea recibe el nombre de "la tesis de la metáfora". Sin embargo, para Devitt y Sterelny (1990), al reducirse el problema del realismo a una disputa en torno al significado, queda de lado otro aspecto muy importante del que hemos hecho mención: la controversia en torno a la naturaleza de la realidad. Dummett, en sus tesis sobre el realismo matemático, señala que un enunciado matemático es verdadero en la medida en que sea constructivamente demostrado.

Para otros varios autores, el realismo constituye una doctrina metafísica basada en dos grandes dimensiones: la existencia y la naturaleza de esa existencia. (ver Devitt and Sterelny, 1990, ps. 187 y ss). La existencia de las entidades (objetos, montañas, piedras, árboles, etc) es considerada como algo externo -independiente- de la mente. En ello reside la objetividad de las mismas. Muchos antirrealistas están dispuestos a aceptar que efectivamente existe un mundo externo. Sin embargo, su desacuerdo frente al realismo estriba en que consideran que el mismo no puede ser independizado de nuestras mentes.

Para el antirrealismo de la "metafísica de la presencia" cosas tales como la realidad, las esencias, la conciencia, el sujeto, entre otras muchas, no pueden ser demostradas y, debido a ello, deben ser desconstruidas. Se piensa que, por debajo de los niveles semántico-referenciales en los que estas entidades o estos conceptos se construyen y viven, existen otros niveles -subyacentes, no explicitados- que es necesario recuperar.

La posibilidad de alcanzar la verdad o de llegar a un significado "real" o "verdadero" está, de antemano, negada. La verdad y el significado se encuentran permanentemente diferidos y solamente un procedimiento arbitrario - como los de la ciencia, la hermenéutica o la filosofía- pueden cerrar estos procesos para alcanzar una pretendida verdad o un supuesto significado.

Se trata, en definitiva, de una crítica a toda ontología, en la medida en que se considera que el ser carece de sentido o que el mismo resulta inasible o, incluso, inefable y que, como algo anterior al ser, se encontraba la diferencia, es decir, la marca desprovista de todo sentido y de toda existencia. Es esta

²³ Ver principalmente *Truth and Meaning: Essays in Semantics*, Clarendon Press, Oxford, 1976.

marca, esta diferencia, la que, según los autores que adhieren a estas posiciones, excede la verdad del ser.

Conclusiones

El realismo y al antirrealismo y su significación para las ciencias sociales y humanas

Las ciencias humanas y sociales parecen debatirse hoy en día entre quienes, por una parte, continúan siendo cultores del cientificismo, muy vinculados al neopositivismo o al empirismo lógico, los cuales reproducen muchos de los conceptos que han sido ciertamente superados tanto por la filosofía en general, como por la epistemología.

Abundan quienes siguen insistiendo en la necesidad de una sociología o de una antropología "empíricas", fundamentada en algo llamado la "praxis" o la "práctica", de la que derivaría otra cosa llamada "teoría". Los que así piensan, mantienen vivos los viejos dualismos sujeto-objeto, mente-cuerpo, cultura-naturaleza y creen todavía en la existencia de criterios fuertes de demarcación y de racionalidad (experimentación, verificación, comprobación o contrastación empírica, etc) . Consideramos que esta vía trae consigo, para las ciencias sociales y humanas, una suerte de rigidez cadavérica, en la medida en que el mundo de las creencias y las acciones humanas es tan rico que no puede ser evaluado en estos términos "duros".

Por lo demás, estos mismos criterios han sido desde hace bastante tiempo abandonados por otras disciplinas más "rigurosas" o "exactas" y en estas últimas comienzan a penetrar ideas menos rígidas referidas, por ejemplo, a la evaluación de las teorías científicas sobre la base de su contenido de información relevante o al papel de primer orden que tienen la comprensión y la interpretación en la elaboración de las hipótesis, para no citar sino dos pequeños casos.

En el otro extremo, se encuentran quienes creen en el fracaso definitivo y absoluto de toda forma de pensamiento (ciencia, hermenéutica o filosofía) y los que, dada esta circunstancia, se han lanzado a la aventura de desconstruir todo, acabando con cualquier pretensión de alcanzar algún criterio mínimo de racionalidad o cualquier forma difusa de demarcación. Nos parece que este camino, por negar cualquier posibilidad de realismo, no conduce a otra cosa que al irracionalismo y, en definitiva, a la clausura de las ciencias sociales y humanas.

Las observaciones que los miembros de este último grupo levantan contra el cientificismo resultan válidas, pero apuntan hacia concepciones epistemológicas atrasadas o superadas. En otras palabras, estos autores siguen

pensando que la ciencia y la reflexión sobre la misma se siguen rigiendo por los mismos criterios entumecidos que plantearon el Círculo de Viena y la Concepción Heredada.

Consideramos que podría proponerse una tercera vía o varias otras alternativas, que sin caer en ninguno de estos dos peligrosos extremos, conlleven a la reconstrucción de las ciencias sociales y humanas a partir de criterios de racionalidad y de demarcación más suaves.

Hoy en día, parece estar muy generalizada la noción de que la verdad de los enunciados científicos depende, por una parte, de la propia estructura del enunciado y, por la otra, de los aspectos extra-lingüísticos. Ello hace que la teoría de la fiabilidad pueda tener una importancia especial, tanto desde el punto de vista de la construcción de las teorías, como en la perspectiva de las discusiones filosóficas. Como ha sido demostrado insistentemente por la pragmática y la teoría de los "actos de habla", la significación de la dimensión extra-lingüística o contextual resulta de la mayor importancia en las denominadas ciencias sociales o humanas. Este contexto o dimensión extra-lingüística es dotado también de una significación muy grande por la hermenéutica y, una buena parte del mismo, se asimila a lo que en palabras de Hans-Georg Gadamer constituye el "horizonte histórico"²⁴ del interprete, es decir, el punto de vista según el cual él, como hombre, vive, por una parte, dentro de un contexto histórico -el cual se encuentra cargado de prenociones, prejuicios, tradiciones- y, por la otra, está condicionado por el lenguaje.

Las obras de Jürgen Habermas, Donald Davidson y Richard Rorty,²⁵ aun cuando no conducen todas ellas a iguales conclusiones, están llenas de referencias a la necesidad de tener en cuenta ciertos aspectos de la comunicación humana que se refieren a la propensión a decir la verdad o a usar enunciados verdaderos por parte de los hablantes, lo cual plantea la necesidad de tener en cuenta, en estos procesos comunicativos, principios tales como el "charity" o la indulgencia.

Dentro de este mismo orden de ideas, el antropólogo Vincent Crapanzano (1992) defiende la necesidad de tener en cuenta la negociación de significados que envuelve todo encuentro o toda situación dialógica. Veamos todo esto expresado en sus propias palabras:

"Cualquier transacción social implica un intento de negociación (no explícito) de una comprensión común de lo que se intenta conocer: es decir, un intento por determinar pragmáticamente cómo puede ser leída esa transacción en términos referenciales -nombrada, parafraseada, interpretada e incor-

²⁴ En *Verdad y Método (Tomo I)*, pp. 309 y ss.

²⁵ Ver las obras de estos tres autores incluidas en la bibliografía.

porada dentro de un proceso de comprensión más amplio- sin exponer las determinaciones pragmáticas de esa lectura referencial" (p. 153).

Esta negociación de las posibles lecturas implica necesariamente un acuerdo sobre el o los juegos del lenguaje y sobre el significado otorgado a cada concepto o a cada enunciado y, por ende, para Crapanzano (así como para otros muchos pensadores), el realismo del sentido común resulta fundamental.

Una opinión similar es sostenida por Devitt y Sterelny (1990, p. 197), para quienes las especulaciones en torno al lenguaje deben ser levantadas a partir de una base realista y ello, necesariamente, implica el rechazo de las tesis verificacionistas o convencionalistas. Encontramos una versión muy parecida de estos planteamientos en el trabajo de John R. Searle, ampliamente citado anteriormente.

De esta forma, consideramos que un realismo externo no-ingenuo constituye una base fundamental para la construcción de las teorías dentro de las llamadas ciencias sociales o humanas, pues efectivamente, ese realismo, así entendido, constituye la base para la inteligibilidad de las creencias y las acciones humanas. Por el contrario, creemos que el asumir una postura antirrealista nos conduciría de nuevo al relativismo y nos enfrentaría a la imposibilidad de la traducibilidad o la traducción, tomando a las ciencias sociales y humanas en empresas definitivamente clausuradas.

Además de estas implicaciones de orden epistemológico, existen otras consecuencias en la asunción del convencionalismo o el pragmatismo antirrealista. Algunas de ellas son analizadas por Dora Kanoussi ²⁶ quien al estudiar los puntos de vista del economista G. Hayek (los cuales coinciden con muchos supuestos del postmodernismo) nos plantea que todo lo anterior tiene graves consecuencias en la teoría social, puesto que implica, entre otras cosas, lo siguiente: en primer lugar, la racionalidad humana (si todavía nos es dado hablar de ella) es incapaz de controlar o hacer una buena sociedad; en segundo término, la acción política constituye una utopía, en la medida en que la libertad humana constituye también una ficción y, por último, las desigualdades sociales son consustanciales a la civilización, lo que conduce a un peligroso relativismo moral.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola - *Diccionario de Filosofía* (Cuarta reimpresión), Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Blackburn, Simon - *Essays in Quasi-Realism*, Oxford University Press, New York, 1993.
- Clifford, James and George E. Marcus (Edit) - *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986.
- Crapanzano, Vincent - *Herme's Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

²⁶ En "Los principios del neoliberalismo".

- Davidson, Donald - *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
- Derrida, Jacques - *Márgenes de la Filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.
- Devitt, Michael and Kim Sterelny - *Language and Reality. An Introduction to the philosophy of language* (third printing), The MIT Press, Cambridge, 1990.
- Dummett, Michael - *Truth and Meaning: Essays in Semantics*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
- Gadamer, Hans-Georg - *Verdad y Método (Tomo I)*, 3a Edición, Edic. Sígueme, Salamanca, 1988.
- Habermas, Jürgen - *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*, Cátedra, Madrid, 1989.
- Kanoussi, Dora - "Los principios del neoliberalismo", *Revista Memoria*, Publicación mensual del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, No 91, Septiembre de 1996, México.
- Kant, Immanuel - *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 1938.
- Maddy, Penelope - *Realism in Mathematics* - Clarendon Press, Oxford, 1992.
- Marcus, George E. and Michael M.J. Fischer - *Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in the human sciences*, The University of Chicago Press, Chicago, 1986.
- Newton-Smith, W.H. - *The Rationality of Science*, Routledge & Kegan Paul, Boston, 1981.
- Putnam, Hilary - *Representation and Reality*, The MIT Press, Cambridge, 1992.
- Quine, Willard Van Orman - *From a logical point of view*, (Second Edition Revised), Harvard University Press, Cambridge, 1980.
- Quine, Willard Van Orman - *Palabra y Objeto*, Biblioteca Universitaria Labor, Barcelona, 1968.
- Rorty, Richard - *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Searle, John R. - *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York, 1995.
- Whorf, Benjamin Lee - *Language, Thought, and Reality*, MIT Press, Cambridge, 1956.
- Wilson, Bryan R. (Edit) - *Rationality*, Basil Blackwell, Oxford, 1985.

EL APOGEO DEL POPULISMO RADICAL EN VENEZUELA Y SUS CONSECUENCIAS

Steve Ellner

La historia del populismo en Venezuela se centra en un movimiento e incluso en un sólo hombre, Rómulo Betancourt, miembro fundador y líder vitalicio del partido Acción Democrática (AD). Las organizaciones precursoras del partido comenzaron entre los estudiantes exiliados durante el régimen dictatorial de Juan Vicente Gómez en los años 30. Con una fuerte orientación marxista al principio, luego de la muerte de Gómez en 1936 estos grupos cambiaron su discurso político y se desvincularon de sus planteamientos ideológicos originales. Sin embargo, muchos de los seguidores de Betancourt esperaban que cuando AD finalmente llegara al poder, revelara el alcance de su programa socialista. Pero, llegado el momento del ascenso al poder en 1945 por medio de un Golpe de Estado, el partido había evolucionado y se había convertido en un partido populista al igual que muchos otros en la América Latina de la post-guerra.

Después del golpe, Betancourt y el partido AD ganaron con una mayoría abrumadora de votos las primeras elecciones directas, secretas y universales de la historia de la Nación. Estos años cumbres del populismo venezolano han sido conocidos como el Trienio, un periodo heroico de reformas y avances organizativos de los trabajadores, campesinos y estudiantes. Antes de completar su período, sin embargo, el gobierno de AD fue derrocado por un golpe militar en 1948.

Betancourt y sus seguidores retomaron el poder en 1958 y, desde entonces, Venezuela ha disfrutado de una larga sucesión de gobiernos democráticos. El principal rival de AD, el Partido Demócrata Cristiano COPEI, se las arregló para ganar dos elecciones, estableciendo una cierta alternabilidad en el gobierno. De esta manera el legado del populismo puede ser visto como positivo, al menos en el terreno político.

Algunos historiadores han comparado a AD y sus partidos predecesores con el partido peruano Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) durante el auge del populismo latinoamericano en los años 30 y 40, aunque Rómulo Betancourt siempre negó de manera categórica que el APRA ejerciera alguna influencia en él (Hernández, 1981, XIV-XV). Los principales fundadores de ambos partidos iniciaron sus carreras políticas en la lucha contra los regímenes dictatoriales represivos, lo cual, en el caso de Venezuela, finalizó con la muerte de Juan Vicente Gómez en 1935. Posteriormente los líderes de AD tomaron una tendencia derechista, al menos en ciertos puntos, tal como lo hicieron los del APRA. Ambos partidos llegaron

al poder pasada la segunda guerra mundial cuando, en respuesta al inicio de la Guerra Fría, se pusieron del lado norteamericano. Finalmente, el carismático liderazgo de Betancourt y de Haya de la Torre y la frecuente utilización por parte de ambos de símbolos populares, han llevado a los historiadores a definir a ambas organizaciones como partidos populistas por excelencia.

Una segunda área de disputa es la caracterización de Rómulo Betancourt como "social demócrata" antes de la fundación de AD en 1941. Los movimientos social demócratas enfatizan los programas de reformas mientras que relegan al socialismo y otros objetivos fundamentales a un futuro lejano. La razón para definir al joven Betancourt como un social demócrata está basada en su insistencia en los años 30 de que los líderes de la izquierda adoptaran un "programa mínimo" sin identificarse públicamente con cambios más ambiciosos y de mayor alcance.

Aunque existen importantes puntos de comparación entre AD, por una parte, y el APRA y la social democracia, por la otra, las características únicas de los populistas venezolanos son dignas de un análisis especial. A fin de determinar las diferencias y similitudes, es necesario ir más allá de una revisión de las posiciones y políticas llevadas adelante por AD; ellas en sí mismas nunca fueron de tan largo alcance y por eso no pueden explicar la vehemencia de la reacción conservadora al gobierno de AD del Trienio (1945-1948).

Este ensayo estudiará el potencial de AD para un cambio de largo alcance y la poco definida estrategia revolucionaria asumida por muchos líderes del partido, la cual tuvo sus orígenes en el pensamiento de Betancourt de los primeros tiempos. Un segundo tópico relacionado es la estructura interna de AD, la cual fue hasta cierto punto la consecuencia lógica de esa estrategia. Igualmente se hará un estudio del legado del populismo y su influencia en la política venezolana contemporánea, así como también los signos de una posible resurgencia del populismo radical.

Los orígenes de AD y el encubrimiento de los objetivos a largo plazo

Muchos de los líderes fundadores de AD fueron miembros de la Generación del 28 y participaron en las protestas anti-gubernamentales de los estudiantes de ese año que encendieron la mecha de huelgas de trabajadores y un intento de golpe por parte de los cadetes. Sin embargo, la experiencia posterior de prisión y el exilio prolongado tendría en ellos una influencia radicalizante. Al principio, Betancourt y sus seguidores, decididos a retornar a su tierra natal lo más pronto posible, prestaron su apoyo a varios planes de invasión dirigidos por caudillos cuyas diferencias con Gómez eran más personales que políticas. En 1932 se llegó a un punto decisivo cuando Betancourt condicionó su apoyo a un grupo anti-gomecista (que incluía al

escritor José Rafael Pocaterra), sobre la base de una definición clara de los objetivos políticos de la invasión, el otorgamiento de armas a un bando de combatientes dirigidos por dos hombres allegados a él, y la aceptación del derecho de sus compañeros políticos a llevar a cabo actividades de protesta en Venezuela a favor de sus propios programas.

La plena identificación de Betancourt con la generación del 28 lo llevó a entrar en conflicto con el movimiento comunista, cuyo rígido análisis de clase no tenía cabida para una categoría tal que privilegia la importancia de la edad. Poco tiempo después de estar en el exilio, Betancourt reaccionó duramente contra un editorial aparecido en el periódico del anti-gomecista Partido Revolucionario Venezolano (PRV) al cual se había unido recientemente. El autor del artículo, el pro-comunista Salvador de la Plaza calificó a los estudiantes venezolanos exiliados de "pequeño-burgueses" y predijo que éstos abandonarían la lucha revolucionaria una vez que alcanzaran su único objetivo político: la caída de la dictadura de Gómez. Betancourt, defendiendo a los estudiantes que habían participado en las protestas del 28 como "revolucionarios", renunció al PRV en protesta, recordando con resentimiento este incidente durante los años siguientes. Posteriormente, Betancourt se apartaría conscientemente de esta orientación generacional y en su lugar insistiría en la necesidad de formar un partido político; de hecho, su fe visionaria en AD, y en los grandes cambios que este partido estaba supuestamente destinado a alcanzar para Venezuela, sustituirían los nexos generacionales.

Tanto en su estilo como en su visión política, Betancourt demostró un agudo sentido de la necesidad de llegar al nivel de la gente, en vez de imponer conceptos avanzados que la mayoría de la población no estaba en capacidad de entender. En 1931 Betancourt redactó el Plan de Barranquilla, un "programa mínimo" que propuso la formación de un gobierno dirigido por civiles que garantizarían las libertades democráticas, confiscaría las propiedades gomecistas, revisaría los términos de los contratos firmados con las compañías petroleras y extranjeras, y convocaría una asamblea constituyente. Al mismo tiempo que Betancourt criticaba a los comunistas por su tendencia a subestimar la importancia de los objetivos a corto plazo, el pro-comunista Miguel Otero Silva le escribía diciéndole que el Plan de Barranquilla era excesivamente moderado. En su respuesta, Betancourt alegó que el plan era "avanzado" para una población trabajadora que nunca había demandado más de unos pocos céntimos de aumento salarial y citó a Lenin sobre la necesidad de "constatar a sangre fría el estado real de conciencia y de preparación de la clase toda entera, y no solamente de su vanguardia comunista" (Libro Rojo, 1975, 284-285).

Ramón J. Velázquez ha argumentando que Betancourt se abstuvo intencionalmente de incluir un "programa máximo" de objetivos de largo alcance en el Plan, aun cuando éste era el documento de fundación de la

Agrupación Revolucionaria de Izquierda (ARDI) que él dirigía (Velásquez, 1980, 22). Por cierto, Betancourt instó a los miembros del ARDI a presentarse como demócratas liberales a fin de conquistar a las masas rezagadas, y les advirtió en contra de hacer públicos sus objetivos últimos de abolición de la propiedad privada y formación de un gobierno al estilo soviético.

Durante los años 1932 a 1935 Betancourt hizo un viraje a la izquierda, y como muestra de ello aceptó las gestiones para unir el programa mínimo a los objetivos a largo plazo. La radicalización de Betancourt estaba relacionada con varios acontecimientos: la crítica expresada por sus más cercanos seguidores de que él había caído bajo la influencia del modelo aprista, expresado en un partido multclasista bajo la hegemonía de la clase media, la cual tendía a ser menos revolucionaria que la clase obrera; la convergencia de Betancourt con el comunismo internacional como resultado de la decisión de este último en 1935 de abandonar las políticas sectarias y promover "frentes populares" de amplia base; y su estadía en Costa Rica (1931-1935) donde la única organización de izquierda importante era el Partido Comunista (PCCR) al cual él se unió a pesar de las diferencias iniciales con su secretario general, quien lo había acusado de ser aprista.

Los intelectuales simpatizantes de Betancourt, así como también varios de sus detractores de izquierda minimizan la importancia de su adhesión al comunismo internacional como resultado de su condición de miembro del PCCR. Sus defensores ponen énfasis en la heterodoxia del PCCR y su independencia de Moscú; los izquierdistas apuntan a la negativa de Betancourt de asimilar el Marxismo-Leninismo (Alexander, 1982, 67-68; Cabellero, 1979). No obstante, durante estos años, Betancourt, lejos de ser un social demócrata que minimizaba los objetivos socio-económicos a largo plazo, fue un socialista revolucionario. Los años 1932-1935 fue la única época en la cual Betancourt no fustigó con rigor a los comunistas, y, de hecho, dejó abierta la posibilidad de constituir una facción independiente dentro del Partido Comunista de Venezuela (PCV).

El punto de vista de Betancourt sobre la formación del partido generó el debate más agudo entre los compañeros de izquierda en los años previos a la muerte de Gómez. Al favorecer la eventual formación de un partido político, Betancourt descartó la desacreditada y negativa imagen que esas organizaciones habían adquirido durante el siglo diecinueve en Venezuela, cuando fueron incapaces de controlar los desórdenes y guerras civiles que sólo la mano firme de Juan Vicente Gómez logró sofocar. Al definir su posición sobre los partidos, Betancourt rechazó dos extremos. Por una parte, se opuso a trabajar en círculos aislados carentes de capacidad organizativa. Tal enfoque, escribió a los compañeros miembros del ARDI, sería demasiado ineficaz para "hombres como nosotros, definitiva y biológicamente impulsados al terreno de la política de masas". La apreciación de Betancourt sobre la disciplina partidista se demostró en el año 1932 cuando aclaró a Pocaterra

que no se involucraría en invasión alguna sin antes consultar con los miembros de ARDI (El pensamiento..., 1983, 195)

Por otra parte, los principios del partido de Betancourt diferían del comunismo ortodoxo. Betancourt, a diferencia de los comunistas fundadores del PCV en 1931, carecía de dogma fijo y reconocía que la interpretación de ARDI de las condiciones en Venezuela, era una mera aproximación, añadiendo que "no vacilamos ni un momento en rectificar, en ampliar, en llevar hasta la posición extrema, nuestro programa, si los hechos no previstos y no prevenibles matemáticamente... vinieron a echar por tierra nuestro análisis de la situación venezolana" (Libro Rojo, 1975, 284). Esta actitud más modesta y cautelosa llevó a Betancourt a posponer la formación del partido hasta después de su retorno a Venezuela, cuando las realidades que enfrentaba la Nación fueran más fáciles de determinar.

Más importante aun, Betancourt, al señalar el tamaño minúsculo de la clase trabajadora, optó por la creación de un partido multclasista, el cual representaría a los trabajadores, campesinos, la clase media, y otros sectores no privilegiados. Sin embargo, él tenía la visión de la clase trabajadora como la que llevaría el liderazgo al frente del timón del movimiento revolucionario, y no la clase media como Haya de la Torre predijo. Esta defensa del modelo de partido multclasista en el marco de las concepciones marxistas -- con sus postulados referente a a la misión histórica del proletariado y la lucha de clases -- tenía importantes implicaciones a las cuales los críticos dentro de su grupo harían señalamientos inmediatamente. En primer lugar, los seguidores más cercanos de Betancourt, incluyendo al futuro Presidente Raúl Leoni, temían que un partido multclasista tendría que hacer concesiones a sus integrantes de la clase media y sería de esta manera menos radical que lo deseado.

Una segunda crítica implícita al concepto de Betancourt en cuanto al partido multclasista era que éste carecería de cohesión, ya que cada clase integrante defendería, tal como el Marxismo enseñaba, sus propios intereses; el partido estaría así sujeto al conflicto de clases desde adentro. En efecto, el "Frente Unico de Clases", que Haya de la Torre y Betancourt aparentemente se intercambiaron con el término del "partido multclasista", estuvo inspirado por el Kuomintang Chino, una organización estructurada sin cohesión alguna, basada en las facciones solidificadas que posteriormente se convirtieron en enconizados adversarios. Varios líderes venezolanos de izquierda escribían sobre la influencia desastrosa que el modelo Kuomintang tuvo en el movimiento de izquierda venezolano durante este período. Betancourt durante su estadía en Costa Rica, reconoció que como resultado del concepto de

Frente único "tan liberalmente definido", el APRA había también perdido su lucidez y terminó adoptando una "ideología mesiánica y confusionista"¹.

Como correctivo al faccionalismo y desviación hacia la derecha del partido, Betancourt exigió un liderazgo completamente vertical bajo el control comunista ("un estado mayor de revolucionarios intransigentes" (Libro Rojo, 1975, 178). Posteriormente dejaría de identificarse con el Comunismo e incluso con el Marxismo, pero mantendría la noción de un partido cerrado y unido, una consecuencia lógica del modelo multiclasista que le concedió a la clase trabajadora una posición privilegiada. El partido altamente centralizado que Betancourt construyó llevó a un historiador venezolano a llamarlo "Leninista" (Caballero, 1988, 63). En cualquier caso, el modelo organizacional desplegado por Betancourt durante su período como militante de izquierda, dejaría una huella imborrable en el desarrollo del populismo en Venezuela después de 1936.

El apogeo del populismo en Venezuela (1936-1948)

Los dos presidentes que gobernaron a Venezuela durante los diez años después de 1935 habían sido generales en las Fuerzas Armadas de Juan Vicente Gómez. Eleazar López Contreras (1936-1941) promovió una apertura gradual de las libertades democráticas e implementó modestas reformas para estimular el crecimiento económico, proceso que fue profundizado bajo la presidencia de Isaías Medina Angarita (1941-1945). El Partido Comunista de Venezuela, influenciado por el frentismo popular y la política de colaboración de clases de la Segunda Guerra Mundial apoyó algunas de las políticas de López y posteriormente se alió con la administración de Medina. Los defensores de ambos gobiernos hablaron de un "hilo constitucional" que iba a conducir progresivamente a una democracia de plena madurez. En contraste, Betancourt y sus seguidores mantuvieron una cerrada oposición a López y Medina. Influenciado por la oposición que la generación del 28 hizo al gomecismo, calificándolo de equivalente al barbarismo, el grupo de Betancourt estaba renuente a conceder legitimidad a los regímenes que fueran encabezados por hombres de confianza del ex-dictador.

La resistencia de Betancourt a crear un partido ideológicamente homogéneo se manifestó en su condición de miembro del libremente estructurado Movimiento de Organización Venezolana (ORVE) en 1936. ORVE abarcaba no sólo los diversos sectores no privilegiados, sino también pretendía representar a los comerciantes e industriales. En sus inicios ORVE evitó una retórica radical y dio su aprobación a las medidas populares del

¹ Betancourt, como cita Suárez Figueroa en "Los escritos anónimos de Rómulo Betancourt en TRABAJO, vocero del Partido Comunista de Costa Rica (1931-1935)", *Nueva Política*, 47, p. 218; Suárez Figueroa, "El joven Betancourt (II): ARDI y el Plan de Barranquilla de 1931", *Nueva Política*, 16, p. 69-71.

Presidente López, diseñadas para reducir participación en manifestaciones callejeras, las cuales fueron una reacción natural a la finalización de veintisiete años de dictadura gomecista. ORVE incluso rechazó calificarse a sí misma de partido, una palabra que tenía connotaciones subversivas y conspirativas, y alardeaba de su habilidad para moverse entre el espectro político de acuerdo a las circunstancias.

En agosto de 1936, Betancourt y sus allegados reemplazaron a los líderes más moderados en ORVE y luego fusionaron la organización con otros grupos de izquierda en un "Partido único de Izquierdas", conocido como el Partido Democrático Nacional (PND). La decisión de Betancourt de unir a la ORVE de amplia base y luego formar el PND de organizaciones ya existentes, fue indudablemente influenciada por la estrategia del "frente popular" promovida por los comunistas, y que él elogiaba a pesar de sus diferencias con el comunismo internacional. Sólo en 1938, después de dos migraciones de Pedenistas a las filas del PCV, Betancourt consolidó su control sobre el PDN que quedó con un número reducido pero compacto y disciplinado de miembros.

Durante la última parte del gobierno de López, los líderes del PND declararon su adhesión al sistema de propiedad privada como condición para alcanzar estatus legal para el proyectado partido AD. Muchos miembros de AD de todos los niveles del partido, sin embargo, suponían de que el socialismo seguía siendo un objetivo no declarado. Este "plan de fraude", como un ex-líder de AD lo describió, había sido formulado originalmente por Betancourt durante su periodo izquierdista en Costa Rica. Aquellos que creyeron que la estrategia imperaba aun elogiaron a Betancourt por su "astucia" al engañar al enemigo oligárquico e imperialista.² De hecho, a comienzos de los 40 Betancourt dejó de creer en el socialismo y, según un cercano allegado de la época, le temía hasta la propia palabra (Ellner, 1980, 74).

Esta confusión en relación con los objetivos a largo plazo del partido es una característica sobresaliente de los movimientos populistas latinoamericanos. Por lo general existía una amplia brecha entre las visiones idealistas que ellos pregonaban, y los cambios estructurales limitados que estaban dispuestos a promover. Sin embargo, la trayectoria de los líderes de AD contrastaba fuertemente con la de sus contrapartes populistas en otra parte. Solo en Venezuela los populistas líderes se identificaban con el Marxismo-Leninismo e incluso con el Comunismo en los inicios de sus carreras políticas. La ambigüedad en relación con el apoyo de AD a los cambios estructurales provenía de diferentes opiniones en cuanto a si estos ideales todavía eran metas no-oficiales del partido. En contraste, los líderes

² Moleiro, 1979-75. Este mismo autor también sugiere que Betancourt hacía declaraciones en reuniones no públicas que alimentaban esta percepción.

máximos de los partidos populistas en otras naciones latinoamericanas nunca se comprometieron con objetivos a largo plazo u ofrecieron fórmulas vagas que (como es el caso de la "Tercera Posición" de Juan Domingo Perón) estaban sujetas a variadas interpretaciones.

Al igual que otros partidos populistas latinoamericanos, AD surgió en un momento cuando un gran número de venezolanos no privilegiados empezó a participar en la actividad política por primera vez, creando así una crisis de legitimidad para la élite tradicional gobernante. AD encarnaba las "políticas de las masas" tanto en su retórica, la cual estaba hecha para el consumo popular (tal como se discutiría más adelante), como en el empeño con el cual el partido organizaba los mítines populares (Ewell, 1984, 91-92).

El carácter predominante rural de Venezuela fué reflejado en las prioridades del partido, mientras que la ideología del proletariado del PVC lo llevó a descuidar el trabajo político en el campo (un error que los líderes de este partido posteriormente reconocieron). AD hizo un esfuerzo concertado y exitoso para llegar a ser el primer partido realmente nacional de Venezuela, con centros de operaciones en muchos pueblos en todo el país. AD obtuvo el control del movimiento laboral urbano para la época en que llegó al poder en 1945, pero su dominio del movimiento campesino era mucho más absoluto y se remontaba a varios años antes.

AD también llegó a ser el partido de la clase media rural: pequeños comerciantes (bodegueros), maestros graduados, barberos y boticarios. Estos sectores en su momento ejercieron una influencia importante sobre el campesinado como resultado de los nexos basados en créditos (garantizados de manera informal sobre la base de la confianza) y el compadrazgo. La campaña de alfabetización llevada a cabo durante el Trienio fue también un buen instrumento para consolidar la influencia del partido en el campo (la actividad similar en otras naciones latinoamericanas durante los periodos revolucionarios también combinó los objetivos educacionales y políticos). Durante estos mismos años, el Banco Agrícola y Pecuario (BAP), que antes había ignorado la agricultura a pequeña escala, favoreció a los campesinos con préstamos que casi nunca fueron recuperados. Las autoridades del gobierno local, el Ministerio del Trabajo (presidido por Raúl Leoni), y los representantes sindicales también vinieron en ayuda de los campesinos facilitando de esta manera su liberación parcial de la garra política y económica de los hacendados.

La coalición populista en algunas naciones latinoamericanas abarcó sectores empresariales dinámicos, dominados algunas veces como la "burguesía nacional progresista". Estos hombres de negocios apoyaron (y al mismo tiempo se beneficiaban de) los altos aranceles aduaneros y otras políticas asociadas con la estrategia de substitución de importación que los

gobiernos populistas adelantaban³. En el caso de Venezuela, la posición de los empresarios hacia AD se complicó por la incertidumbre que rodeaba a los objetivos a largo plazo de este partido. Durante los primeros años del PND, los miembros del partido cuestionaron la fe de Betancourt en el rol de la burguesía nacional y elaboraron una resolución reconociendo que "el PND es incapaz de atraer a sus filas a la burguesía progresista como tal" (*El Partido...*, 1938, 168-169). Durante el Trienio los ministerios a cargo de la formulación de la política económica fueron fundamentalmente conducidos por miembros del partido que carecían de nexos formales con los grupos financieros⁴, a diferencia del caso de los gobiernos de AD desde 1958. Aunque AD aceptó el derecho de los venezolanos pudientes a unirse al partido sobre una base individual, este partido negó que el ala progresista de la burguesía estaba explícitamente representada en la organización, como estaban los sectores no privilegiados. Algunos líderes de AD hasta el día de hoy alegan que la política de su partido siempre ha sido excluir a los representantes del sector empresarial del liderazgo de la organización (una práctica no asumida completamente en los últimos años)⁵.

Los hombres de negocios del Trienio vociferaban con frecuencia contra el gobierno de AD por su política de promover aumentos de salarios considerables que sólo el capital extranjero estaría en capacidad de pagar. Por otro lado, Fedecámaras elogiaba la política de paz laboral de Betancourt y las inversiones del sector público en el desarrollo económico. Sin embargo, en los meses finales del Trienio, Fedecámaras mantenía la tradición empresarial de alejamiento de la pelea política cuerpo a cuerpo, rechazando el pedimento de Betancourt de que ésta emitiera un documento de apoyo al régimen democrático en contra de la amenaza de golpe militar (Moncada, 1985, 227).

Betancourt y otros líderes del partido evidenciaron un gran respeto por los derechos políticos de las mujeres en AD. Desde los inicios de los años 30

³ Los historiadores difieren ampliamente en cuanto al rol de la burguesía nacional en los movimientos populistas. Por una parte, algunos catedráticos (tales como Octavio Ianni y Guillermo O'Donnell) le reconocen a los movimientos populistas el diseño de las políticas de sustitución de importación y por eso afirman que la burguesía nacional forma parte de la coalición populista. Otros (tales como Ernesto Laclau) niegan cualquier relación entre los niveles del desarrollo económico y el surgimiento de los movimientos populistas. Joel Horowitz niega que los sectores de la burguesía formaran parte del Peronismo. (Dix, 1985, 47-48)

⁴ Una excepción fue el Ministro de Agricultura de Betancourt, Eduardo Mendoza Goiticoia, quien era hermano de Eugenio Mendoza, uno de los industriales más importantes de Venezuela.

⁵ Luis Piñerua Ordaz y Carlos Canache Mata son dos figuras destacadas en AD que con frecuencia defienden esta posición. Beto Finol y Carmelo Lauría son ejemplos de líderes prominentes de AD que estaban estrechamente ligados a los poderosos intereses empresariales.

Betancourt destacó el papel de las mujeres en la lucha contra la dictadura de Gómez y aplaudió su emancipación de los roles tradicionales del sexo femenino. Al mismo tiempo, sin embargo, advirtió sobre el peligro de que las organizaciones políticas de mujeres independientes diluyeran sus fuerzas y condenaran a sus miembros al aislamiento, como había ocurrido en Perú y en otras partes. El tema del separatismo fue debatido en la década siguiente también. Durante la administración de Medina, los militantes de AD se opusieron a la tesis de que hasta tanto se le garantizaran a la mujer iguales derechos electorales (los cuales le fueron concedidos más tarde bajo el Trienio), deberían evitar toda asociación a partido alguno. No obstante la retórica, las mujeres de AD no lograron alcanzar posiciones importantes, y el liderazgo del partido continuó siendo casi en su totalidad masculino (Morales, 1988, 251-267; *El Pensamiento...*, 1983, 483-487; *Acción Democrática*, 1944, febrero 26, 2, 4).

Durante el Trienio, los voceros de AD enfatizaron la ruptura del gobierno con el pasado, especialmente con el período de Medina (Ellner, 1992, 1995). Sin embargo, a pesar de la retórica, muy poco cambió. Por ejemplo, AD se había opuesto a la Ley de Hidrocarburos de Medina de 1943 en el Congreso, pero luego la mantenía intacta cuando llegó al poder. Además, Betancourt había atacado duramente tanto a López como a Medina por no haber distribuido las propiedades gomecistas que habían sido confiscadas y por no haber apropiado las tierras baldías. Sobre esta base había rechazado sumarse a la Ley de Reforma Agraria de Medina de 1945. Al conquistar el poder, sin embargo, AD adelantó de manera declarada una política agraria moderada, alegando que el establecimiento de una infraestructura rural debía anteceder a la distribución masiva de la tierra. Al final, la reforma agraria de AD en 1948 no fue más radical que la de 1945 (Rabe, 1982, 97).

Los sectores conservadores temían a AD, no tanto porque las políticas que llevó a cabo durante el Trienio fueran en detrimento de sus intereses, sino debido a su condición de partido de masas y su compromiso con ciertos cambios sin un cronograma para su realización. La incertidumbre reinó en cuanto a si varios de los programas que los líderes de AD nunca apoyaron oficialmente, y otros que se abstuvieron de impulsar, serían considerados en la agenda del partido en un futuro no lejano. Las compañías petroleras, por ejemplo, temían que la decisión del gobierno de vender la regalía petrolera en el mercado internacional, lo llevaría a entrar al negocio como un competidor permanente, aun cuando esta opción no estaba planteada en ese momento (Ellner, 1987, 11). Asimismo, los líderes sindicales petroleros de AD abandonaron la demanda de prohibir los despidos injustificados en los contratos de 1946 y 1948, pero no estaba claro si insistirían en esta proposición radical en un futuro contrato colectivo.

Los conservadores estaban particularmente preocupados por la presión que se ejercía sobre el gobierno del Trienio y el liderazgo de AD por parte de

la base del partido. Los dirigentes laborales de AD, por ejemplo, llevaron a cabo campañas de sindicalización con el respaldo activo del Ministerio del Trabajo y fueron escogidos para ocupar posiciones dentro del partido y como candidatos al Congreso, fortaleciendo así la posición de la clase obrera como socio menor en la coalición populista. Más importante aun, no estaba claro si Betancourt y otros líderes pragmáticos serían capaces de poner al lado las ambiciosas promesas de AD y a las bases populares y contener el impulso reformista creciente, en respuesta a la contracción económica de 1948 después de un período inicial de prosperidad de la post-guerra. Los hombres de negocios y otros sectores conservadores estaban también decepcionados con el Presidente Gallegos, ya que creyeron que distanciaría su gobierno del partido (dado su historial no político), pero, en vez de ello, terminó nombrando a miembros de AD en casi todos los puestos de su gabinete (Moncada, 1985, 224).

El proyecto de modernización que AD adelantó durante el Trienio centralizó el poder en Caracas y redujo la autoridad de varias instituciones y grupos de interés. Los líderes de AD vieron este proceso como necesario para erradicar los vestigios de atraso y prevenir una recurrencia de la anarquía que había prevalecido en el siglo diecinueve. No obstante, diversos sectores hicieron oposición a la afirmación del poder del Estado, ya que temían la intromisión en la toma de sus decisiones.

La promoción por parte del gobierno de la educación secular, por ejemplo, alarmó a la Iglesia, que movilizó a sus seguidores en contra de las medidas legales que consideraba discriminatorias hacia las escuelas privadas. Asimismo, todos los sectores del movimiento estudiantil, con la excepción de AD, levantaron la bandera de la autonomía universitaria, en oposición a la decisión del gobierno de escoger a las autoridades de las universidades estatales, en vez de aceptar su elección por profesores y estudiantes. AD insistió en que los principios de autonomía y libertad de aula no excluía el derecho del Estado a intervenir en la vida de la universidad a fin de garantizar la libre enseñanza y proveer una orientación educativa. Al mismo tiempo, los líderes estudiantiles de AD intentaron incorporar a las universidades a la defensa de los intereses de los trabajadores y a las luchas en las calles. Los adversarios de AD temían sin embargo, que estos postulados fueran un velo para el dominio del sistema universitario por parte del Estado y del partido.

Los oficiales militares estaban también temerosos de que un gobierno todo poderoso ejerciera un control sobre su institución y limitara su capacidad para diseñar políticas. Aquellos que participaron en el golpe de octubre de 1945, por ejemplo, se resentieron porque AD no honró el acuerdo original de otorgar a los oficiales igual representación que al partido en el primer gabinete del Trienio. La visión modernizante de AD que implicaba una sacudida de las Fuerzas Armadas, fue expresada por Luis Hurtado, un líder destacado del partido, en un manuscrito no publicado: "La tarea que tenemos en frente de

nosotros es democratizar a la armada, transformarla, extirpar las ambiciones (de los oficiales)..., penetrarla con fuerzas jóvenes provenientes del pueblo, sin intereses económicos, con convicciones democráticas, liquidando de una vez por todas los prejuicios regionales y el chauvinismo"(Hurtado, 1950, 214).

El apoyo de AD a la centralización se demostró con su oposición a la elección directa de gobernadores y a los requisitos de residencia de los mismos, propuestos por los otros partidos en la Asamblea Constituyente de 1947. AD (como el PDN anteriormente) había apoyado las elecciones de gobernadores, pero ahora argumentaba que la preservación de la joven Democracia requería del tiempo necesario para que el Ejecutivo Nacional fuera investido de mayor poder, incluyendo la escogencia de gobernadores. Los voceros de AD indicaron que de todos modos los gobernadores estarían sujetos a las restricciones impuestas por la Asamblea Legislativa a nivel de los Estados elegida democráticamente. El Presidente Betancourt en realidad fue más allá que su partido, al plantear el nombramiento presidencial de gobernadores, como una disposición para ser aplicada por tiempo indefinido, y la limitación de la autoridad de la asamblea legislativa a funciones meramente administrativas.

A pesar de su amplio arrastre, AD sufrió una mayor limitación cuando entró en contacto con otros partidos políticos. La actitud de Betancourt y sus más cercanos aliados estaba determinada por la absoluta condena de la Generación del 28 a Juan Vicente Gómez y todos sus colaboradores. Los líderes principales de AD, aun desde sus inicios como miembros de la Generación del 28, estaban confiados en su habilidad para configurar el futuro de Venezuela y ejecutar una ruptura total con el pasado, sin tener que contar con la ayuda de aquellos que de alguna manera habían estado comprometidos con el viejo orden. Por esa razón no pudieron entrar a trabajar con aquellos políticos que habían estado aliados con López y Medina, ambos de origen gomecista. Ya que de hecho todos los grupos políticos en algún momento habían trabajado con las autoridades constituidas durante los años 30 y 40, AD quedó prácticamente sin aliados.

Durante los años 40, los líderes de AD sostenían que su partido estaba destinado a guiar el proceso revolucionario por sí solo, indicando que AD atrajo a su seno a todas las clases que apoyaron la revolución nacional anti-imperialista. Consideraban que el partido estaba bien establecido a nivel nacional e, incluso, que entre sus miembros había un sentido de disciplina y adherencia a la doctrina nacionalista del partido. En contraste, los partidos rivales carecían de una aceptación masiva. El PCV era un partido de la clase trabajadora, la influencia de COPEI estaba concentrada en los estados andinos conservadores, y el Partido Democrático Venezolano (PDV, pro-Medina) representaba principalmente a los burócratas del anterior gobierno. Además, COPEI y los comunistas se adhirieron a modelos extranjeros,

mientras que la Unión Republicana Democrática (URD, fundada en 1945 por seguidores de Medina) carecían de la claridad doctrinaria que caracterizaba a AD. Al comienzo del Trienio, Betancourt rechazó la proposición del futuro portador del estandarte de URD, Jóvito Villalba, para la formación de un gobierno de amplia base de "integración nacional" que incorporaría otros partidos políticos. Los líderes de AD respondieron que ninguno de esos partidos tenía una adhesión significativa, alegato que fue demostrado por los resultados de las tres elecciones efectuadas durante el período.

La intolerancia de AD hacia otros partidos se manifestó en formas concretas. Las brigadas de AD acabaron con los mítines organizados por URD y COPEI en el interior de la República, usando algunas veces piedras y pistolas. Ambos partidos acusaron al gobierno y a la dirección nacional de AD de ser "cómplices pasivos" en estas acciones (Cartay 1987, 111-112).

Betancourt desconfiaba de los líderes de AD que intentaron radicalizar al partido, socavando así su búsqueda de una estabilidad económica y política. Reflexionando sobre el Trienio, él se lamentaba de que los líderes sindicales, demasiado eufóricos después de llegar al poder con el golpe de 1945, cerraron filas con los comunistas y de manera imprudente llamaron a huelgas descabelladas, alejando de esta manera a los empresarios. Betancourt también censuró a los líderes locales del partido por las tácticas agresivas, y algunas veces violentas, empleadas contra los rivales de AD. Además, la movilización popular y la amenaza de ésta obstaculizaron los esfuerzos de Betancourt de hacer concesiones a los conservadores con el fin de apaciguarlos. Esto fue especialmente cierto con los grupos católicos (como resultado de la reforma educacional en 1946) y con los oficiales de las fuerzas armadas en 1948. A fin de controlar tal presión desde abajo, Betancourt auspició una estructura del partido de arriba hacia abajo, que pudiera transmitir las órdenes y reforzar la disciplina del partido a todos los niveles.

En resumen, Betancourt aplicó el modelo de verticalismo basado en el Ejecutivo, tanto para el Estado como para el Partido. Su objetivo era que los gobiernos de fuerza desaparecieran, así como también toda la herencia de guerra civil y anarquía de la nación. Además, intentó guiar a AD por un curso moderado a fin de fortalecer las conquistas democráticas de la Nación. Irónicamente, Betancourt había propuesto originalmente el centralismo del partido a comienzos de los años 30 para facilitar la toma de poder en un momento de inestabilidad nacional, con la esperanza de imponer cambios de largo alcance. Sin embargo, muchos de sus seguidores continuaron adhiriéndose a este plan no oficial mucho después de que Betancourt lo había abandonado.

Estilo y cultura populista

Todos los movimientos que implican un cambio de largo alcance enfrentan el desafío de defender visiones utópicas que invariablemente chocan con los valores, costumbres y prácticas cotidianas de la mayoría de la población. Con todo, también deben moderar el contenido radical de su mensaje a fin de no alejar a la gente común y enaltecer la cultura popular que no siempre compagina con las metas políticas. AD estuvo atrapado en este dilema durante el apogeo del populismo y en los años siguientes. Los líderes del partido estaban comprometidos con una reorganización total de la sociedad, pero utilizaron un lenguaje que no reforzaba precisamente estos proyectos idealistas. A la larga, AD abandonó sus objetivos a largo plazo pero retuvo su estilo popular que pagaba dividendos, particularmente en las elecciones.

En sus comienzos, Betancourt criticaba a los comunistas por sus teorías dogmáticas y por su estilo confuso y pesado. Una vez aconsejó a un colega evitar "la terminología familiar a los proletarios del occidente culto, pero incaptable por nuestras peonadas y aun muchos intelectuales simpatizantes del socialismo." (Libro Rojo, 1975, 186). Betancourt puso de manifiesto este deseo de reducir las barreras comunicacionales cuando escribió un folleto en inglés simple con la ayuda de un diccionario para distribución entre los trabajadores bananeros jamaíquinos que estaban en huelga en Costa Rica, durante su exilio en esa nación. En sus artículos en el periódico "Trabajo" (órgano oficial del Partido Comunista de Costa Rica), Betancourt facilitó su comprensión separando con comas la definición de las palabras empleadas que formaron parte del vernáculo marxista, pero para el lector común significaban muy poco.

La utilización de símbolos fácilmente identificables fue la marca de fábrica del estilo de AD. Este partido adoptó el símbolo popular "Juan Bimba", considerado como la quintaesencia del hombre venezolano humilde y haciéndolo representar como el típico miembro de partido. El Juan Bimba de AD estaba vestido con ropas harapientas, sostenía un pedazo de pan en su bolsillo y usaba alpargatas. Significativamente Juan Bimba era un campesino, que en la Venezuela de los años 40 representaba a una mayoría de la población, en vez del trabajador urbano. AD se hacía llamar el "Partido de los choludos" (para abarcar tanto campesinos como obreros), una palabra que conjuraba una imagen tan evocativa como el término peronista "descamisados". Al igual que su contraparte argentino, choludo tenía originalmente connotaciones despectivas, pronto se convirtió en un motivo de orgullo para los seguidores leales a AD.

Los líderes más prestigiosos de AD, el novelista Rómulo Gallegos (electo Presidente en 1947), el poeta Andrés Bello Blanco (el primer Vicepresidente del Partido), y el político Rómulo Betancourt (Presidente Provisional de Venezuela hasta 1948) se complementaban al proyectar la imagen de AD

como el "Partido del Pueblo". Las novelas de Gallegos, cuyos protagonistas eran con frecuencia gente común de áreas rurales, reforzaron más este mensaje. Los poemas de Andrés Eloy Blanco estaban entre los más populares de Venezuela, y quizás los más frecuentemente citados en reuniones informales (conocidas como veladas) en las casas de familia. Los discursos de este poeta, que contenían grandes dosis de humor, eran considerados verdaderos "shows" por cuanto entretenían al público y rompían las barreras sociales, partidistas e intelectuales.

Betancourt se hizo famoso por su mezcla de frases humorísticas y la utilización de palabras que estaban en desuso. Esta tendencia hacia la imaginación pintoresca, desarrollada por Betancourt en su pueblo natal, Guatire (Alexander, 1982, 24), también provocó risas entre la gente de todos los estratos sociales y aumentó la receptividad hacia sus ideas. Antes del Golpe de Estado de 1948, los discursos de Betancourt eran extremadamente agresivos y sus frecuentes ataques contra la Oligarquía y los adversarios particulares agradó a las muchedumbres que gustaban de los enfrentamientos verbales.

De hecho el estilo de expresión de AD revolucionó el discurso político en Venezuela. Particularmente significativa fue la transmisión de los discursos de la Asamblea Constituyente en la radio pública a toda la Nación, en 1946-1947. Verdaderamente, la radio inauguró una nueva era, cuando los políticos modificaron su estilo a fin de aparejarlo a las expectativas y gustos populares.

Por el contrario, COPEI y otros rivales continuaron empleando la oratoria tradicional caballerosa hasta finales de los años 50 (Bermúdez), y usaron epítetos tales como "mediocre", "vengativo" y "despilfarrador" para denigrar del estilo populista de AD. Un crítico comparó a los líderes de AD Valmore Rodríguez, Luis Lander, Alberto López Gallegos, Andrés Eloy Blanco y Luis Beltrán Prieto Figueroa con cinco medinistas destacados. Se dijo que el fracasado Rodríguez estaba en un onda diferente a la del célebre novelista Arturo Uslar Pietri, que había sido Secretario General de la Presidencia bajo el gobierno de Medina; "la histeria" y el "reconocido fracaso profesional" de Lander fueron comparados con la "eficiencia técnica" de su contraparte medinista; López Gallegos fue calificado como "cajero antiguo de una institución prestamista venezolana"; Blanco fue llamado alcohólico; y del larguirucho Prieto Figueroa se dijo que poseía un "cuerpo siniestro" (Borregales, 1948, 156). Estas imágenes negativas fueron complementadas con historias acerca de líderes de AD a nivel medio, quienes amenazaron con desencadenar la violencia en las calles e incitar a la "venganza colectiva" contra sus oponentes políticos.

Ciertas posiciones de los líderes de AD sobre tópicos delicados impidieron al partido explotar su simpatía popular al máximo. Betancourt y otros en el partido estaban estrechamente vinculados intelectual, política y

personalmente a varios pensadores venezolanos destacados que apoyaban concepciones positivistas que en muchas formas representaban la antítesis del populismo. Los dos más importantes fueron Mariano Picón Salas y Alberto Adriani, dirigentes máximos de ORVE durante su periodo moderado a principios de 1936. La correspondencia de Betancourt con Picón Salas durante el exilio de ambos bajo el régimen de Gómez evidenció un gran respeto y confianza mutua. Betancourt tenía relación similar con Adriani, a quien sirvió brevemente como su secretario personal en 1936, antes de su inesperada muerte. En el décimo aniversario de esa ocasión, un miembro importante de AD llamó a Adriani "el precursor más esclarecido de la Revolución de Octubre (1945)" (*El País*, 10 de agosto, 1946, 10).

Tanto Adriani como Picón Salas (aunque menos insistentemente este último) favorecieron la inmigración desde Europa a fin de mejorar el patrón racial de Venezuela y contribuir a su desarrollo cultural. Algunos líderes de AD (tales como Andrés Eloy Blanco), al mismo tiempo que rechazaban las implicaciones racistas más evidentes de los escritos de Adriani y Picón Salas, también vieron la mezcla de razas como una fórmula deseable. La influencia del positivismo en AD fue también evidente en su crítica a López y Medina por no haber estimulado suficientemente la inmigración y en la promoción vigorosa de ella por parte del gobierno durante el Trienio.

AD se abstuvo de tratar temas relacionados con la población negra en Venezuela. Los líderes del partido negaron la existencia del racismo entre los venezolanos y acusaron de discriminación en sectores de la élite que estaban ligados a los intereses de los Estados Unidos. Además, AD no destacó el componente negro en la herencia de la Nación y así perdió una oportunidad de fortalecer el orgullo nacional. Un movimiento culturalmente más enraizado no sólo se habría opuesto firmemente al comportamiento racista y habría exaltado la mezcla de razas de la Nación, tal como efectivamente hicieron Betancourt y otros líderes de AD, sino también habría elogiado el rol histórico y la contribución de los negros al desarrollo del país. Hacia los años 40, algunos intelectuales (tales como el antropólogo comunista Miguel Acosta Saignes), comenzaron a reconocer esta positiva contribución africana. AD quizás pasó por alto este asunto debido al énfasis electoral que tenía para ese momento y a los relativamente pocos votos que la población negra venezolana representaba. Además, la limitada conciencia étnica y racial de AD y su poco interés en asumir esa problemática pueden ser explicados por la ausencia en Venezuela de las tensiones y los contrastes que estas divisiones en la población producían en otras naciones con movimientos populistas importantes.

La interpretación de la historia de Venezuela formulada por AD puede también haber disminuido el impacto y efectividad del arrastre popular del partido. Los líderes de AD no encontraban ninguna figura en el pasado con la cual identificarse, aparte de Simón Bolívar a quien naturalmente glorificaban,

y un puñado de los líderes civiles poco exitosos tales como José María Vargas, que fue sacado de la Presidencia dos veces en la década de 1830. Como anti-gomecistas irreconciliables, estos líderes describieron a los caudillos del siglo diecinueve y sus modernos herederos dictatoriales (incluyendo a Cipriano Castro, a pesar de sus confrontaciones con los poderes extranjeros) como retrógrados y malévolos, una continuidad corrupta que habría de ser destruida por la revolución de 1945. A quienes exaltaban las cualidades de algunos caudillos de extracción humilde del siglo diecinueve, Betancourt les replicó mordazmente que estos solamente servían como soporte del sistema feudal.

Las características distintivas del populismo venezolano

Como ya comentáramos, AD ha sido comparado con frecuencia con el APRA del Perú, el partido fundado en 1924 por Víctor Raúl Haya de la Torre. A menudo eran considerados "partidos hermanos", ya que ambos eran reformistas y anti-comunistas. Además, Betancourt y Haya de la Torre compartieron muchas experiencias similares y se conocieron personalmente en 1947. Sin embargo, Betancourt mismo negó que Haya había influido en su formación temprana. Las siguientes áreas subrayan las diferencias entre AD y sus contrapartes populistas latinoamericanos, tales como el APRA, durante el apogeo del populismo.

Estilo: El estilo populista de AD no era tan manipulador como el del APRA e hizo menos concesiones a las creencias irracionales de la gente común. Aun cuando los líderes de AD empleaban términos coloquiales y crearon símbolos populares como Juan Bimba para evocar los intereses populares de partido, no pusieron énfasis en los temas milenarios como hizo Haya de la Torre.

Ubicación en el contexto de la guerra fría: AD era más independiente de los Estados Unidos al inicio de la Guerra Fría que el APRA y se negó a proscribir al Partido Comunista o sacarlo del movimiento sindical, como otros gobiernos de la post-guerra hicieron. Además, los líderes sindicales de AD se identificaban más con el norteamericano CIO organizado por rama de industria, que con su rival el AFL, de base artesanal que intentaba dividir el movimiento hemisférico laboral a todo lo largo de acuerdo con las tendencias de la Guerra Fría. Los líderes laborales de AD se esforzaron por mantener la unidad y rechazaron unirse a la organización disidente promovida por el AFL, que los apristas estaban creando de manera instrumental en 1948. Finalmente, el gobierno del Trienio siguió una política de ruptura de relaciones diplomáticas con los regímenes dictatoriales recientemente instaurados, los cuales eran los más firmes partidarios del anti-comunismo en el hemisferio.

Conciencia de clase: En los años de su adhesión al marxismo, Betancourt veía a los trabajadores como una vanguardia dentro del partido, a diferencia de Haya de la Torre, quien le asignó mayores cualidades revolucionarias a la

clase media. Muchos líderes laborales de AD estaban convencidos de que ellos asumirían un rol cada vez más influyente, tanto en la Nación como en el partido, lo cual conduciría a su eventual transformación en un partido laboral. Los líderes campesinos también creían que ellos representaban un contingente de "avanzados" en el partido y que la lucha por la reforma agraria era decisiva para el éxito del proceso revolucionario. De esta manera AD contrastaba con otros movimientos populistas que hicieron poco caso de las luchas rurales. La base popular de AD también se diferenciaba de la de los partidos populistas personalistas cuyos líderes no estaban comprometidos directamente con las masas.

Alianzas partidistas y relaciones institucionales: Mientras que el APRA tuvo éxito al lograr llegar al poder como resultado de una alianza con políticos moderados en 1945, AD rechazó acercarse a otros partidos durante la mayor parte del Trienio. La masa militante de AD era particularmente adversa a COPEI, porque lo consideraban el partido de la reacción. El aislamiento de AD demostró ser un error fatal que contribuyó al golpe de noviembre de 1948. Aun así, en comparación con el APRA y muchos otros partidos populistas, AD permaneció más firme en el compromiso con su programa de reformas y menos dispuesto a modificarlo por el bien de los objetivos políticos a corto plazo.

Estas cuatro áreas de comparación demuestran que AD permaneció a la izquierda de muchos partidos populistas de América Latina en los años 40. Ellas también muestran la influencia decisiva de los sectores no privilegiados en la formulación del programa del partido. Esto, en su momento, puede explicar el fervor y optimismo desplegado por los miembros de AD. Jorge Gaitán, líder populista por excelencia de Colombia, destacó el gran espíritu del ánimo y solidaridad de AD durante el Trienio. En contraste, describió al APRA, cuando llegó al poder durante el mismo periodo, como "quemado y carente de vitalidad" (Gaitán, 1946).

El legado populista en el periodo democrático moderno

El trauma del golpe de noviembre de 1948 dejó una impresión imborrable en Betancourt y otros líderes de AD e influyó su conducta después de la restauración de la Democracia en 1958. La campaña presidencial de Betancourt para las elecciones de ese año se concentró en convencer a los conservadores de que AD había abandonado su radical estilo populista en favor de un enfoque cauteloso y moderado. Los conservadores elogiaron a Betancourt por evitar la retórica dura y cargada contra los intereses extranjeros y la Oligarquía y, en general, por ser menos agresivo que sus dos opositores.

En los mítines de la campaña de 1958, Betancourt respondió a los llamados de "púyalo" (indicando que querían contundencia contra sus

adversarios), que las multitudes le habían gritado frecuentemente durante el Trienio, diciendo: "Yo no he venido aquí a reprender a nadie". Betancourt negó públicamente que su principal competidor, el Contralmirante Wolfgang Larrazábal (quien fue Presidente de la Junta de Gobierno) estuviera haciendo planes para manipular las próximas elecciones (Betancourt, 1959, 230-231), una posición que contrastaba con las acusaciones de AD contra el gobierno de Medina Angarita en 1945. Quizás lo que más apaciguó los temores de los adversarios históricos de AD fue la apariencia de Betancourt de ser un renuente aspirante a la presidencia y su preferencia (indudablemente fingida) por un candidato supra-partido que fuera aceptable para AD, COPEI y URD. Los conservadores temían que el apetito de poder de Betancourt amenazara las fuentes tradicionales de poder y socavara todo el orden socio-económico.

Durante el Trienio, Betancourt había tenido algunas veces enfrentamientos con sus compañeros de partido debido a sus esfuerzos por apaciguar a los poderosos grupos de interés, pero luego durante su periodo presidencial de 1959-1964, tenía más éxito al seguir una política de consulta con Fedecámaras, las Fuerzas Armadas y la Iglesia sobre tópicos que los afectaban directamente. Como correctivo al sectarismo que plagaba al gobierno del Trienio, instó a los líderes del partido a establecer puentes de comunicación con los rivales políticos, invitándolos incluso a asumir posiciones dentro de la administración de AD. Betancourt fue particularmente firme en cuanto a mantener relaciones cordiales con los líderes de COPEI, a quienes elogiaba por su honestidad y lealtad hacia el gobierno de coalición que él encabezaba. Esta posición produjo cierta tensión en AD (contribuyendo a las divisiones de éste en 1960 y 1962) como resultado del sentimiento anti-copeyano de larga data entre los miembros del partido.

Los conflictos internos y diferencias que habían surgido en los primeros años de AD reforzaron las tensiones que acosaban al partido después de 1958.⁶ La estrategia maquiavélica de encubrir los ambiciosos objetivos a largo plazo a fin de ganar tiempo dividió al partido en tres corrientes después de 1958. Una ala izquierda, inspirada por la caída de Pérez Jiménez y el triunfo de la revolución cubana, creyó que ya había llegado la hora del partido de pelear por un cambio socio-económico radical. En 1960 estos militantes se separaron de AD y formaron el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR).

⁶ Que las tres divisiones de AD en los años 60 pueden remontarse a los años 30 y 40 es el tema central de Ellner, *Los partidos políticos*. Véase también su "Political Party Dynamics and the Outbreak of Guerrilla Warfare in Venezuela", *Inter-American Economics Affairs*, vol. 34, No. 2 (otoño de 1980), pp. 15-17.

Una segunda corriente, liderizada por el Secretario General del Partido, Jesús Paz Galarraga, pensaba que las apremiantes dificultades económicas y la fragilidad de la Democracia obligaban a AD a diferir la implementación de su agenda oculta. Estos líderes del partido estuvieron de acuerdo con las posiciones defendidas por una tendencia dentro de AD conocida como el "ARS", pero cuestionaban que escogiera ese momento para dividir el partido. Sin embargo, cuando la estabilidad económica y política se establecieron hacia mediados de los años 60, el grupo de Paz cuestionó la necesidad de seguir aplazando las reformas y en 1967 también se separó para formar el pro-socialista Movimiento Electoral de Pueblo (MEP). La tercera corriente, que permaneció leal a Betancourt, incluía al Presidente Raúl Leoni (1964-1969) y al futuro Presidente Carlos Andrés Pérez.

Un legado de los años previos a 1948, que produjo tensión en AD en el período moderno, fue la estructura centralista del partido. Betancourt consideraba la creación de AD y el mantenimiento de su control del mismo, a pesar de la disensión interna, como la más importante realización de su carrera política. En 1962 y 1967 prefirió dividir AD aun a riesgo de sufrir una derrota electoral, en vez de permitir que su poder en el partido se debilitara. Esta rigidez interna contrastaba con su flexibilidad y disposición para llegar a acuerdos con otros partidos después de 1958.

La razón más poderosa que tuvo Betancourt para adoptar una estrategia centralista en Venezuela después de 1958 fue evitar los desórdenes políticos. Después de la caída de la dictadura de Pérez Jiménez y apaciguadas las amenazas de los insurgentes al régimen democrático en los 60, comenzó a manifestarse el respaldo en el partido para la puesta en práctica de mecanismos de participación interna. Finalmente, la máquina partidista, imbuida de la mentalidad original de AD del control vertical como correctivo a las fricciones de clase dentro del partido, resistió la presión de la base y vetó medidas que iban en favor de la democratización interna.

El movimiento para la renovación democrática en Venezuela no solo involucra la estructura del partido, sino la descentralización de la autoridad del Estado. También en este frente, AD se quedó rezagada al principio. El Presidente Jaime Lusinchi (1984-1989), se opuso al planteamiento de las elecciones de gobernadores con el argumento que este sistema permitiría la insurgencia de caudillos regionales, y de esta manera representaba un retroceso al siglo diecinueve. Lusinchi reflejaba la desconfianza de su partido en los centros de poder a nivel regional. Betancourt y otros líderes importantes en los años 40, igual que sus contrapartes populistas en todas partes de América Latina, había estado a favor de un gobierno central fortalecido, capaz de promover el desarrollo económico y la integración nacional. Esta posición había influenciado a Betancourt para oponerse a la elección directa de gobernadores y a la delegación de autoridad a las Asambleas Legislativas Estatales. Cuarenta años después, sin embargo, la propuesta transferencia de

poder a nivel estatal, lejos de ser nacionalmente divisoria y retrógrada, fue un estandarte progresista que tenía a la nación entera detrás de ella. Lusinchi finalmente claudicó y en 1989 Venezuela presenció sus primeras elecciones de gobernadores.

El futuro incierto del populismo

Desde 1958, AD ha mantenido una posición centrista en el espectro político, con la excepción de un corto periodo después de la elección del carismático Carlos Andrés Pérez como Presidente en 1973, cuando el partido parecía estar retrocediendo a su pasado radical populista. Pérez, aprovechándose del aumento en los precios del petróleo, decretó medidas populares tales como aumentos salariales, oportunidades de empleo y pago de prestaciones sociales como derecho adquirido; hizo planes para nacionalizar las industrias del hierro y el petróleo; y adelantó una política exterior pro-tercer mundista. Hacia finales de su periodo, enfrentando una cerrada oposición de los sectores empresariales e incluso del ala Betancourista de su propio partido, Pérez le dio al gobierno un curso más conservador.

La aplicación de políticas neoliberales por parte de la segunda administración de Pérez (1989-1993) confirma la muerte del populismo en Venezuela, al menos la clase de populismo ejercida inicialmente por AD. Históricamente, el populismo estuvo estrechamente asociado con la industrialización promovida por la política de sustitución de importaciones (PSI). La PSI no sólo se prestó para la implementación de reformas que aumentarían el poder adquisitivo de las clases populares (y de esta forma el mercado interno para los productos tradicionales), sino también reforzó el sentimiento nacionalista con el cual se identificaban los populistas y que sus carismáticos líderes explotaron hábilmente. Por el contrario, el neoliberalismo, a pesar de las expectativas que ha creado, parece incapaz de generar el tipo de entusiasmo popular que es el soporte de los movimientos populistas.

Para aquellos que defienden el neoliberalismo en Venezuela, el populismo ha venido a ser un término peyorativo, como era también para aquellos que justificaban los golpes militares en la región durante los años 60 y 70. Por ejemplo, el politólogo Aníbal Romero, en *La miseria del populismo*, sucintamente define al populismo venezolano como un "gobierno que sabe como distribuir la riqueza pero que no la crea". Romero acusa a los populistas venezolanos que gobernaron después de 1958, de despilfarrar el ingreso petrolero de la nación al inyectarlo al sector público sin ningún interés por el desarrollo económico de la nación a largo plazo. Las políticas de sustitución de importaciones favorecidas por los populistas eran igualmente desacertadas. Contrariamente a las intenciones manifiestas de Betancourt, los altos aranceles aduaneros amenazaron con erigir una "Muralla China"

alrededor de Venezuela en el nombre de un "incipiente y costosa industria nacional". Los impuestos de importación ni siquiera se cobraban con el propósito de promover el desarrollo, sino más bien para garantizar empleo y ganancias a los inversionistas locales.

La identificación simplista de Romero del populismo con el Capitalismo de Estado lo conduce a caracterizar como populista no sólo a los gobiernos de AD posteriores a 1958, sino los de COPEI también. Según él, justo cuando la estrategia populista aparentemente se había agotado por si misma, la bonanza de la renta petrolera después de 1973 le proporcionó al gobierno el efectivo suficiente para perpetuarla (Romero, 1986, 34, 44-45).

Aquellos que atacaron duramente al populismo durante el período del boom petrolero de los años 70 y comienzos de los 80, apuntaban hacia un estilo de vida asociado con ciertos líderes de AD de nivel medio, que chocaban con los standards apropiados de conducta y valores. Los críticos de AD atribuyen esta conducta a la creencia cuestionable de que la misma pagaba dividendos electorales. La apoteosis de la mediocridad estuvo quizás mejor ilustrada con el principal slogan de la campaña de Jaime Lusinchi en la carrera presidencial de 1983: "Jaime es como tu". Los adversarios de AD también cuestionaron las afirmaciones de miembros destacados del partido (incluyendo a su presidente Gonzalo Barrios) respecto a que la corrupción en Venezuela es endémica y por eso no puede ser erradicada de la noche a la mañana. Algunos interpretaron este argumento como una justificación tácita del vicio. En cualquier caso, la crisis económica que comenzó hacia los años 80 redujo el nivel de tolerancia general hacia conductas poco éticas, un cambio de actitud que se manifestó en la presión popular en favor de la destitución del Presidente Carlos Andrés Pérez durante su segundo período gubernamental.

Las perspectivas de un resurgimiento del populismo radical en los años 90 provino de un cuartel inesperado: el 4 de febrero de 1992, un grupo de oficiales de rango medio intentó tumbar el gobierno de Pérez e hizo un llamado al respaldo popular apoyándose en el patriotismo, una ruptura limpia con el pasado, y la defensa de los intereses venezolanos comunes. El líder rebelde Teniente Coronel Hugo Chávez surgió como héroe nacional cuyo carisma se edificó debido a su audaz decisión de ejecutar el plan de golpe a pesar de sus escasas posibilidades de éxito. El grupo se autodenominó Movimiento Revolucionario "Simón Bolívar" y evocaba los símbolos nacionales del pasado, incluyendo al popular general del siglo diecinueve Ezequiel Zamora, quién auspició la distribución de la tierra a los soldados. El movimiento nacional que se ha levantado en apoyo de los rebeldes enarbola la bandera de la lucha contra la corrupción, aun en las Fuerzas Armadas, pero al igual que el populismo, en general carece de un programa bien definido.

Los partidos populistas eran manipuladores en cuanto que los objetivos a largo plazo no eran definidos por completo ni decididos por la base de la organización, y en muchos casos sus programas eran vagos. El fortalecimiento de los mecanismos de participación de las masas es una garantía contra las posiciones mal definidas y las vacilaciones del partido por las cuales sucumbe al populismo.

En la Venezuela de los años 90, los slogans de democratización han encontrado resonancia no sólo entre la sociedad civil en crecimiento, sino también dentro de los partidos políticos, incluyendo a AD. De hecho, una corriente pro-democrática de "renovación" en AD ejerce presión en favor de reformas internas tales como las primarias del partido y la representación proporcional de las candidaturas de la minoría a todos los niveles del liderazgo del partido. Estas proposiciones han encontrado resistencia en los líderes tradicionales de AD que fueron forjados con el molde populista del partido. La corriente tradicional apela a la nostalgia rememorando el pasado glorioso de AD, y defiende las posiciones originales del partido tales como la intervención del Estado en la economía y una estructura organizacional centralista. Sin embargo, la ausencia de una visión hacia el futuro excluye la posibilidad de reactivar el fervor general que caracterizó a AD en sus inicios, que es una característica sobresaliente de los movimientos populistas. En AD, como en otros partidos en el país hay poca probabilidad del resurgimiento del populismo radical como una fuerza significativa en la política partidista venezolana en la década de los 90 y más allá.

Bibliografía

- Alexander, Robert J. (1982) *Rómulo Betancourt and the Transformation of Venezuela*, New Brunswick, NJ, Transaction Book.
- Bermúdez Roldón (s.f). "Réplica al Dr. M. Pérez Guerrero", Ministerio de Hacienda de Acción Democrática.
- Betancourt, Rómulo (1959) *Posición y doctrina*, Caracas, Editorial Cordillera.
- Borregales, Germán (seud. Mister X) (1948) *Rómulo Betancourt: estadista y diplomático*, Caracas, Tipografía El Compás.
- Caballero, Manuel (1979) *Rómulo Betancourt*, 2da. Edición, Caracas, Ediciones Centauro.
- _____ (1988) *La Venezuela del siglo veinte*, Caracas, Grijalbo.
- Cartay Ramírez, Gehard (1987) *Caldera y Betancourt: constructores de la Democracia*, Caracas, Ediciones Centauro.
- Dix, Robert H. (1985). "Populism: Authoritarian and Democratic" *Latin American Research Review*, vol. 20, No. 2.
- El "Partido Democrático Venezolano" y su proceso*, Caracas: Editorial Elite, 1938.
- El Pensamiento Político Venezolano del Siglo XX: Documentos para su estudio* (1983), vol. 13, Caracas, Congreso de la República
- Ellner, (1980a). *Los partidos políticos y su disputa por el control del movimiento sindical en Venezuela, 1936-1948*, Caracas, Universidad Católica "Andrés Bello".
- _____ (1980b) "Political Party Dynamics and the Outbreak of Guerrilla Warfare in Venezuela", *Inter-American Economics Affairs*, vol. 34, No. 2.
- _____ (1987) *The Venezuelan Petroleum Corporation and the Debate over Government Policy in Basic Industry, 1960-1976*, University of Glasgow Occasional Paper No. 47.

- _____ (1992). "Venezuela" en *Latin American between the Second World War and the Cold War, 1944-1948*, editado por Leslie Bethelle y Ian Roxborough, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (1995) "Venezuelan Revisionist Political History, 1908-1958: New Motives and Criteria for Analyzing the Past", *Latin American Research Review*, vol. 30, No. 2.
- Ewell, Judith (1983). *Venezuela: A Century of Change*. Stanford, Stanford University Press.
- Gaitán, Jorge Eliecer (1946) *La revolución venezolana en la opinión extranjera: declaraciones del ilustre Dr. Jorgo...* Caracas, Imprenta Nacional.
- Hurtado, Luis (1950) "La lucha popular venezolana o los trabajadores por la Democracia", (enero 1950, Bogotá Colombia), (no publicado).
- Libro Rojo del general López Contreras: documentos robados por espías de la policía política* (1975). Caracas, Catalá Centauro Editores.
- Moleiro, Moisés (1979) *El partido del pueblo: crónica de un fraude*, Valencia, Venezuela, Vadell Hermanos.
- Moncada, Samuel (1985) *Los huevos de la serpiente: Fedecámaras por dentro*, Caracas, Alianza Gráfica.
- Morales Gil, Eduardo. (1988) *El primer exilio del joven Betancourt*, Caracas, Ediciones Centauro.
- Rabe, Stephen (1982) *The Road to OPEC: United States Relations with Venezuela*, Austin, Texas, University of Texas Press.
- Rangel, Domingo A. (1946) *El País*, 10 de agosto.
- Romero, Anibal (1986) *La miseria del populismo: mitos y realidades de la Democracia en Venezuela*, Caracas, Ediciones Centauro.
- Sanoja Hernández, Jesús (1981). "Prólogo", en Arturo Sosa A. y Eloi Lengrand, *Del garibaldismo estudiantil a la izquierda criolla: los orígenes marxistas del proyecto de AD (1928-1935)*, Caracas: Ediciones Centauro.
- Velásquez, Ramón J. (1980) "Proyección histórica de la obra de Rómulo Betancourt", en *Betancourt: en la historia de Venezuela del siglo XX*. Caracas, Ediciones Centauro

**TEMA CENTRAL:
ETICA Y SOCIEDAD EN LA VENEZUELA
CONTEMPORANEA**

LA SUBJETIVIDAD Y EL SUJETO MODERNO

Enzo Del Bufalo

Subjectum y cosalidad

Pensar el hombre como sujeto es un hecho reciente que coincide con el inicio de los tiempos modernos. La sinonimia para nosotros casi perfecta, entre hombre y sujeto es consecuencia del cambio en la fundamentación del conocimiento que es tan sólo un aspecto de las profundas modificaciones ocurridas durante el Renacimiento las cuales consolidaron la figura del individuo soberano. Fue el resultado de un movimiento de recomposición de los principios de conocimiento que -en palabras de Heidegger- pone el fundamento de todo ente en el yo en la *egoidad* del hombre cuyo pensamiento es el principio de todo conocimiento y, por lo tanto, de la realidad. En la sociedad medieval, el conocimiento se sostenía directamente en la revelación divina y, aunque con la progresiva ampliación del mundo mercantil, la razón fue adquiriendo derechos propios hasta alcanzar un campo de conocimiento sustentado en sus propias leyes, la verdad de este conocimiento estaba siempre condicionada por la rectitud moral y la adhesión del pensador a la Revelación. En esa sociedad, la palabra *subjectum* de la cual derivan sujeto, subjetividad, subjetivo etc., tenía un significado distinto, aunque no del todo desvinculado del actual.

El hombre llega a concebirse como *sujeto* por un movimiento conceptual que acompaña la transformación de la sociedad feudal en sociedad moderna. Aunque muy profunda, esta transformación se asienta sobre un tejido de prácticas sociales cuyo núcleo fundamental estaba presente en la antigüedad clásica. En efecto, la aparición del concepto de *sujeto* está vinculado al surgimiento del pensamiento racional el cual; de acuerdo a Sohn-Rethel,¹ nace de las prácticas sociales mercantiles. El pensamiento racional es parte de los rasgos constitutivos del hombre como *individuo*, término este que indica algo más que la simple

¹ Para este autor, las formas del pensamiento racional tienen su origen en el acto de cambio mercantil. El aporte de Sohn-Rethel que se mueve en la periferia de la escuela de Frankfurt, es una auténtica fenomenología de la práctica del intercambio mercantil para darle espesor teórico al principio del materialismo de Marx según el cual *el ser social determina la conciencia social*. Sohn-Rethel, A. *Geistige und Körperliche Arbeit: revidierte und ergänzte Neuauflage*. Acta Humaniora. Wienheim, 1989. A partir de este enfoque he tratado de analizar las implicaciones que se derivan para la génesis de la subjetividad. Cfr. *Genealogía de la subjetividad*. Monte Avila editores, Caracas. 1989.

singularidad de cada hombre, así como *racional* se refiere a una modalidad específica de pensamiento que lo distingue de otras. El individuo es una figura social moldeada en la persona por un conjunto de prácticas sociales que le otorgan ciertos atributos y funciones necesarios para constituir una determinada manera de cohesionar la sociedad. No toda sociedad humana está pues conformada por individuos, sino tan sólo aquellas tejidas preponderantemente por prácticas sociales en las cuales prevalecen las formas mercantiles de organización.

En nuestra sociedad, *racional* se ha vuelto sinónimo de pensamiento válido opuesto simplemente a la locura así como *individuo* es sinónimo de hombre singular que desde el principio de los tiempos existe organizado en sociedades cuya forma varía, pero que resulta siempre exterior al hombre poseedor de una individualidad que es siempre la misma. Sin embargo, no es difícil mostrar que el pensamiento mítico, por ejemplo, no respeta el principio de contradicción o que en las sociedades despóticas arcaicas tan sólo el déspota parece poseer las características que nosotros atribuimos al individuo. Esto se debe a que tanto la forma de pensar racional como la forma individual son producidas por determinadas prácticas sociales que las plasman en los cuerpos humanos. Estas prácticas sociales se denominan mercantiles porque se rigen por las reglas y formas del intercambio mercantil.

Para aclarar mejor esta aproximación inusual a estos temas, cabe una breve digresión sobre este punto. El acto de *cambio mercantil* es una actividad práctica en la cual los intercambiantes postulan *implícitamente* su igualdad *formal* recíproca y, por lo tanto, su respectiva independencia, convirtiendo a cada uno de ellos en un centro de decisión soberana en el ámbito específico de los bienes a ser intercambiados. Se establece así un *nexo social* entre individuos cuya soberanía debe ser reconocida a cada paso de la transferencia de bienes de uno a otro intercambiante. De ahí la necesidad de medir con exactitud el valor de cada bien y compararlo con el que se recibe a cambio a fin de asegurar que en el proceso ninguno de los intercambiantes pierda soberanía en favor del otro, lo cual infringiría el postulado de igualdad. Estas reglas de medición son rigurosas y obligan a una serie de abstracciones para poder determinar el valor de cambio. De manera que el acto de cambio lleva implícito un proceso de abstracción que es *real* por cuanto en la propia práctica del intercambio ocurre una suspensión de los procesos naturales para fijar la mercancía en un espacio social puro. Esta abstracción es real porque se da en un proceso espacio-temporal en el cual el uso de la mercancía queda suspendido -y con él todos los procesos naturales- para crear un *vacío* en el cual se establece el *nexo social*. La suspensión del uso pertenece al mundo de las cosas y no a la conciencia de los intercambiantes quienes siguen pensando en el posible uso de las mercancías; *el uso es excluido de la acción de intercambio durante todo el período que dura la transacción*. No es pues una abstracción del pensamiento, sino una abstracción de la acción. Las formas de la abstracción real configuran el acto de cambio que es una actividad práctica, por tanto, estas formas son en sí mismas formas de la acción y no del pensar.

En las sociedades no mercantiles, la cohesión social se logra mediante la codificación de los flujos fisiológicos para establecer un nuevo sistema de señales diferente al de la programación genética. La producción natural que fluye como movimientos immanentes al devenir, es pues mediatizada por una semiótica que identifica y jerarquiza los órganos y los cuerpos singulares como partes funcionales de un único cuerpo social. En los cuerpos singulares, discriminados por estas codificaciones, hacen su aparición las personas entre las cuales se teje una espesa red de obligaciones recíprocas a las que las personas *responden*. Es precisamente esta capacidad de responder a la *obligación*, en lugar de simplemente reaccionar al estímulo, lo que hace de un cuerpo una *persona*. La obligación está siempre referida a la persona, tan sólo ella se obliga y es obligada. En esta relación entre personas, el movimiento corporal se autonomiza de su dinámica natural y se vuelve *voluntario* porque es discreción de la persona realizarlo con independencia de los movimientos naturales. En los últimos siglos, tales movimientos se conciben como parte de un sistema de causas y efectos, lo cual hace imposible compatibilizar los movimientos del cuerpo que son parte de esa mecánica natural con la voluntad de la persona. Aún hoy en día se sigue discutiendo hasta que punto la voluntad personal sea capaz de sobredeterminar los impulsos fisiológicos y psicológicos naturales del animal. En fechas anteriores, incluso hasta el Renacimiento y en los primeros tiempos modernos, simplemente se *postulaba* que toda persona era responsable de las acciones de su cuerpo.² Las sociedades primitivas van incluso mucho más lejos al suponer que todo movimiento natural es actuado por una persona; en esto radica el animismo.

La persona es pues una figura social moldeada por las relaciones sociales entre los procesos fisiológicos. Es el *lugar vacío de la responsabilidad* que habita el cuerpo socializado y desde el cual se responde a otras personas que hacen otro tanto con sus respectivos cuerpos. Mientras el estímulo es fisiológico y pertenece al maquinismo natural del deseo, la responsabilidad es social y no tiene ubicación definida en los procesos fisiológicos a los cuales se adhiere como modalidad de respuesta y lo hace precisamente separando los procesos maquínicos y estableciendo entre ellos un hiato, un vacío a partir del cual el movimiento se vuelve *voluntario*. La voluntad es el poder de realizar un movimiento desde este lugar trascendente a todo maquinismo natural. La aparición de este hiato hace que el deseo natural, *voluptas*, se vuelva *voluntas*.

² La Edad media consideraba la locura un vicio, pues no tenía que ver tanto con la verdad y con el mundo, como con el hombre y con la verdad de sí mismo, que él sabe percibir. (Foucault, M. *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica, México. 1976 p.41 y p.45)

La voluntad no es pues más que el deseo socialmente maquinado, libre de los mecanismos naturales.³ Por esta libertad de la persona depende de la aplicación de las codificaciones sociales que la constituyen. En las sociedades no mercantiles, estas codificaciones se fijan mediante sistemas reiterativos que imponen mediante ritos, ceremonias o reglas de dominación, la libertad (conducta social) a los cuerpos. De ahí que la voluntad de la persona sea siempre la voluntad del clan, la tribu o la voluntad exterior del déspota. La persona no tiene interioridad y es configurada directamente en el espacio de socialización, verdadero lugar de la libertad frente al maquinismo natural. La persona de las sociedades primitivas o despóticas arcaicas es el lugar de la responsabilidad, mas no el de la soberanía. Por eso, el salvaje debe *responder* por las acciones de su clan o su tribu y el civilizado por las acciones de su déspota tanto como por las de su propio cuerpo. La persona adquiere un espesor interior, un ámbito de intimidad con la interiorización de las formas de la cohesión social que se consolida con la aparición del individuo.⁴

En una sociedad de individuos soberanos, el asunto es totalmente distinto. El individuo como centro soberano de decisión es en sí mismo equivalente a un cuerpo social completo. Esto es lo que se desprende del postulado de igualdad. De manera que una sociedad de individuos supone la cohesión de figuras sociales en principio autosuficientes y cerradas en sí mismas, es decir la cohesión de una

³ *Responsabilidad y voluntad* no son otra cosa que *estímulo y deseo* mediatizados por códigos sociales; de ahí la ambigüedad que los caracteriza. Los filósofos y los psicólogos se han estrellado siempre contra esta ambigüedad. Se supone que la persona responde por los movimientos del cuerpo socializado los cuales son, por este mismo supuesto, actos libres de la persona. Pero al mismo tiempo se concede que existen movimientos corporales que no dependen de la persona y que, por lo tanto, son involuntarios. Pero cuando se afina el análisis y se rastrean los movimientos hasta sus interacciones más profundas, esa tajante división se diluye hasta desaparecer. De ahí que muchos filósofos, partiendo de los mecanismos corporales tienden, como Hobbes, a negar consecuentemente la voluntad; o a reconocer su condición de lugar vacío trascendente, como lo hace el formalismo kantiano. Pero en este último caso tienen luego dificultades para reconciliarlo con el reino de la necesidad donde habita el cuerpo. El libre albedrío es la base para la imputabilidad moral y jurídica de una persona, pero es también irreconciliable con una concepción mecánica de la naturaleza, donde todos los procesos están interconectados por relaciones de causa y efecto. Esta incompatibilidad adquiere un deplorable aspecto en el caso de la moderna psicología, especialmente cuando se trata de discriminar entre persona responsable frente a la sociedad y persona enferma cuyos procesos psíquicos no permiten la constitución de la persona responsable.

⁴ Cuando Kant formula su tesis del imperativo categórico que tanto escándalo ha suscitado por la aparente contradicción que implica pensar que la libertad se obtiene cuando se obedece a un imperativo, en realidad no hace más que sintetizar, también en este caso, teóricamente lo que ha sido la experiencia histórica de la humanidad.

auténtica multiplicidad heteróclita. En este caso la cohesión social debe ser un acto de síntesis, en el sentido propio del concepto de *síntesis*, es decir: unificación de una multiplicidad de individuos distintos. Esta síntesis es pues posible tan sólo en el espacio puro de socialización, ahí donde quedan suspendidos los procesos físicos por efecto de la abstracción real del intercambio y el nexo social se establece entre individuos soberanos.

Pero para que el nexo social permanezca más allá de la duración del acto de cambio, los individuos deben reproducir permanentemente la síntesis en todas sus otras acciones prácticas las cuales deberán conformarse siempre al postulado de igualdad y a las formas puras del intercambio que producen prácticamente la soberanía de cada uno. Sólo así es posible establecer un nexo social permanente reteniendo siempre la condición de individuos soberanos. Cada individuo se mantiene permanentemente cohesionado en el espacio puro de socialización en la medida en que todas sus acciones establecen un nexo social de acuerdo a las formas puras del intercambio. También su acción de pensar debe conformarse a las mismas formas para establecer un nexo social. El pensamiento individual se hace social sintetizando la multiplicidad de sus representaciones de acuerdo a las formas de la abstracción real.

Cuando la multiplicidad a ser sintetizada pertenece al espacio puro de socialización, la síntesis es pura y esto constituye el *a priori* del pensamiento que produce conceptos puros o categorías con las cuales se piensa en forma socialmente cohesionada, de manera no solipsista.⁵ El *a priori* del pensamiento lo constituyen las formas que establecen su nexo social como síntesis de múltiples actividades pensativas individuales, *uni-formadas* por el acto de cambio. El pensamiento se vuelve *ratio*, es decir cálculo, proporción, medida y parece brotar de una facultad que es a un tiempo propia de cada individuo y común a todos: el *intelecto*.⁶ El pensamiento racional es pues el resultado de la síntesis social mercantil.

Así pues, el intercambio mercantil postula individuos y produce formas abstractas como acción práctica y esto lo distingue de cualquier otra forma de intercambio. Pero para que la persona se *con-figure* efectivamente como individuo y su pensamiento se *con-forme* a la abstracción real, es necesario que la sociedad esté cohesionada por la síntesis mercantil. De ahí que la historia muestre numerosos casos de sociedades donde es posible detectar la presencia de

⁵ Este es el origen práctico del yo trascendental de Kant, el cual concibe las formas del pensamiento como formas conaturales al hombre.

⁶ Aristóteles comprendió claramente este doble aspecto del intelecto y llegó a hipostasiar el aspecto común en el alma inmortal distinta del alma individual que muere con el cuerpo.

frecuentes intercambios mercantiles, pero sin que sus miembros adquirieran de manera permanente la figura de individuos consolidados y el pensamiento racional sólo aparezca esporádicamente o no aparezca del todo.

El *individuo* aparece por primera vez a partir del siglo VII a. C. en la periferia del gran conglomerado civilizado que va del mediterráneo oriental a las riberas del Indu. Esta área estaba cruzada regularmente por grandes corrientes comerciales desde el Bronce medio; pero se trataba de un comercio organizado por el Estado y los flujos comerciales obedecían más a una lógica de captura, de tributación al poder despótico que con su prestigio atraía hacia sí las mercancías. El acto de cambio no estaba regido pues por las rígidas reglas cuantitativas ni por el postulado de igualdad de los intercambiantes que esas reglas implican. Y aún en aquellos casos en los cuales tales reglas eran aplicadas *de facto* su visibilidad venía oscurecida por el formalismo del Estado que desdoblaba la transacción mercantil en dos actos separados: un acto de tributación al poder del déspota por parte del súbdito y otro acto, separado del primero, de concesión por parte del soberano de un beneficio al súbdito. Es tan sólo en la edad del Hierro que el comercio empieza a autonomizarse del poder directo del Estado y las transacciones aparecen con mayor frecuencia regidas por un acto de cambio mercantil entre propietarios privados que se reconocen como iguales para los efectos del intercambio y, por lo tanto, deben medir cuidadosamente el valor de lo que intercambian para asegurar el respeto de sus respectivas esferas privadas. Este proceso avanzó con mayor profundidad en aquellas áreas donde el poder imperial era más débil, lejos de los grandes reyes como en las costas del mediterráneo y en las islas aledañas. Y es justamente en Lidia donde aparece la moneda acuñada por primera vez en el siglo VII a. C.

La moneda acuñada expresa una nueva relación entre el Estado y las prácticas mercantiles. El dinero ahonda sus raíces en la donación ritual primitiva, propia de los intercambios de alianza y se desarrolla con la tributación despótica de los grandes imperios donde empieza a adquirir sus rasgos mercantiles. Su capacidad exclusiva para cumplir con los compromisos perentorios contraídos con el déspota, le daban a ciertos bienes una aceptación universal. Este particular valor de uso social, hizo posible que el trueque se desdoblara en dos actos separados (la venta y la compra) entre los cuales media el dinero. De este modo el intercambio se liberó del estrecho condicionamiento impuesto por las necesidades respectivas de los intercambiantes. Ahora si alguien tenía lapislázuli y quería cebada no tenía que aguardar a encontrar una persona que tuviese cebada y deseara lapislázuli. Podía intercambiar su lapislázuli por dinero y luego cambiar su dinero por cebada. Esta aceptación universal del dinero proviene de su codificación ritual o despótica, de su uso en la cohesión social, pero su valor mercantil lo obtiene en el momento que entra en el acto de cambio mercantil el cual, como dijimos, tiene reglas que exigen una medición rigurosa de las cantidades intercambiadas. Imponiendo su sello el déspota garantiza la calidad y la cantidad exacta del metal que sirve de medida universal del valor y pone bajo su autoridad el poder de compra de cada poseedor de dinero y de este modo lo convierte en valor de cambio universal.

Por su parte, el dinero acuñado reemplaza al déspota como centro de captura de todos los bienes. Y a medida que la sociedad toda se mercantiliza, la mediación del dinero se extiende también a las relaciones entre el déspota y los súbditos. El dinero acuñado sirve ahora para decodificar las antiguas prácticas sociales primitivas y despóticas y recodificarlas de acuerdo a las reglas mercantiles, las prácticas sociales empiezan a regirse más y más por las formas de la abstracción real. Por lo tanto, el dinero acuñado se convierte en un medio universal en el cual aparecen de manera directamente visibles las formas de la abstracción real del intercambio, para todos. En las sociedades donde prevalece el dinero acuñado la cohesión social se da mediante la síntesis mercantil y los hombres, aunque mantengan otras formas de cohesión social, se van configurando como individuos y su pensamientos se racionalizan. El propio poder despótico tiende a descomponerse en su forma arcaica y a reconstituirse sobre base cada vez más mercantilizadas. Es en este tipo de sociedad que se plantea el problema de como apropiarse de la realidad bajo las formas de la síntesis mercantil, es decir surge la pregunta de *cómo conoce el hombre*. La primera sociedad de este tipo fue la sociedad griega clásica.

El individuo que conoce, hace uso de su facultad de *ver intelectivamente*, es decir de ver mediante las formas puras de la síntesis social que conforman el *eidos* de las cosas. Las ideas son pues imágenes no sensitivas de las cosas configuradas por las formas de la síntesis social, de ahí que la idea de una cosa sea prácticamente independiente de todas y cada uno de sus cualidades y atributos. La idea de silla por ejemplo no depende de ningún tipo de material, textura, color ni diseño particular; depende de la abstracción real que la configura.⁷ El ver intelectual es esencial en el intercambio puesto que las cualidades físicas de los bienes son aquellas que son suspendidas por la abstracción del intercambio para ir al encuentro del valor de la mercancía que es lo que interesa en el acto de cambio. Así -dice Heidegger- los griegos concebían el conocimiento como un *encuentro con aquello-que-yace-delante*.⁸ Pero encontrarse con aquello que yace

⁷ Este es uno de los problemas más difíciles con los cuales se ha confrontado la filosofía desde Platón en adelante y que dio origen a la interminable controversia medieval sobre los universales y que Kant intento resolver con el esquematismo. La visión intelectual es un fenómeno emparentado con la hierofanía o manifestación de lo sagrado. Ya los antiguos tenían conocimiento de esto. En San Agustín la luz intelectual proviene directamente de la iluminación divina. Se trata siempre de la luz que emana de la socialización que hace ver las formas de la cohesión social mediante las cuales se organiza la realidad.

⁸ Heidegger, M. *Seminario di Zollikon*. Guida editori. Napoli, 1991. p. 190. También *Nietzsche*, trad, Pierre Klossowski. Editions Gallimard. Paris 1971. p. 115. Heidegger se aproxima muchísimo a la génesis mercantil de la cosificación y a la abstracción real. Poggler lo expresa así: La cosa es lo que Heidegger llama *das Vorliegende*- aquello que se presenta y por ello es bueno para- *agathon*- en griego es el *prókeimai*, el estar colocado delante soportado desde su propia sustancia -*hypokeimenon* (lo que está colocado debajo)- el *Subjctum* en latín. Pero en la modernidad, el acto de estar presente en todo lo presente:

adelante implica un *andar* que en su origen no podía ser otra cosa que la descripción del movimiento de un cuerpo -el humano- entre otros cuerpos. El uso metafórico de esta simple descripción factual permite la construcción de una relación conceptual entre un alguien que encuentra y algo encontrado, porque colocado delante de este alguien por las formas de la abstracción, es decir de manera *eidética*. *Aquello-que-yace-delante* no es simplemente un cuerpo colocado delante de otro cuerpo -el humano-, sino una *cosa*. El andar de que se trata es pues el proceso de reificación que producen las prácticas sociales mercantiles; las mismas que individualizan al hombre y lo ponen frente a los procesos físicos no tanto como *aquello-bueno-para*, es decir que tiene un valor de uso, como cree Heidegger, sino como aquello que *permanece* que está *presente*, fijado en el espacio socialización puro que le da su *ousía*, su consistencia. En otras palabras, la reificación es a un tiempo real y conceptual: las cosas emergen desde ese fondo que son las acciones prácticas que cortan los flujos y constituyen lo social en cuyo espacio salen al encuentro del ver intelectual que se *forma* en ese mismo espacio. De manera que cuando el filósofo se interroga por la realidad de las cosas reemplaza al mago que buscaba la manifestación de lo sagrado en su experiencia sensible, el filósofo busca la *ousía*, el valor permanente de las cosas.⁹

el *subjectum*- deja de ser una cosa de suyo proyacente -*vorfegendes*- a la que el pensar tenga que adecuarse, para convertirse en el pensar mismo, en la 'Subjetividad'. Con el nombre de sujeto se distingue en la modernidad al hombre y sólo a él. Poggler, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza Universidad. Madrid, 1986. p.130-132

⁹ El propio Heidegger nos dice que *ousía* "is used in everyday language and means 'capital', 'possessions', 'goods and chattel', 'estate', and just at the same time the everyday word *ousía* is elevated to a word of thoughtful speech and then comes to mean the presence of everything present". (Heidegger, M. *Parménides*, Indiana University Press, 1992. p. 92). Pero hay más. En su esfuerzo por mostrar cómo el pensamiento occidental arranca con el olvido del ser, Heidegger regresa a esos momentos iniciales del pensar racional cuando apenas se diferencia del pensamiento mítico, de la manifestación de lo sagrado, y dice que la palabra *Theoria* viene de *theion* lo que brilla y *theos* el ver primordial en lo que brilla; por eso, dice: "the Greek gods are not 'personalities' or 'person' that dominate Being (el ser); they are Being itself as looking into beings (cosas)" (Ibid.p.111) Pero esto no es más que la transcripción racional de la *hierofanía mítica*, de la manifestación de lo sagrado. ¿Qué es pues lo que ha cambiado? Justamente la manera de ver. Prosigue Heidegger en su intención de mostrar que en el origen está el *ser* y dice: The look of Being (el ser) into beings (entes) is in greek, *Thea*. The grasping look in the sense of seeing is in Greek *Orao*. To see the encountering look, in greek *Thean-Oran*, is *theorao-theorein*, *theoria*. The word 'theory', means, conceived simply, the perceptual relation of man to Being, a relation man does not produce, but rather a relation into which Being itself first posits man". (Ibid.p.147) Si reemplazamos la palabra man por *individuo*, entonces queda claro que estamos frente a una narración filosófica de la reificación, pues este *encountering look* es lo que distingue en verdad la relación del individuo con la realidad de la hierofanía mítica, puesto que aquella ve mediante las formas racionales lo que ésta siente mediante codificaciones del deseo. Heidegger que pretende siempre *pensar*

La cosa aparece soportada desde su propia realidad, desde aquello que constituye su fundamento, que yace debajo, el *hypokeimenon*, como lo llaman los griegos. Esta es la manera que la filosofía antigua comprende el espacio de socialización puro y el proceso de abstracción real. Los romanos tradujeron este término en forma literal como *subjectum* para designar todo aquello que yace delante desde su propio fundamento. En este sentido, sujeto es toda cosa dada desde su propio fundamento. Las plantas, las piedras, los animales son tan sujetos como el hombre mismo. En la antigüedad, el sujeto no se identificaba con el yo o la *egoidad* de un individuo.

Todavía en la Edad Media - continua Heidegger- el *subjectum* se refiere a todo aquello que yace adelante, mientras que *objectum* es aquello que es lanzado al encuentro en una representación. Así en sentido medieval objeto es aquello que es representado, por ejemplo, el pensamiento de una montaña de oro la cual no necesariamente tiene que existir mientras que este libro que yace efectivamente adelante de mí es un *subjectum*. De acuerdo a esto, sujeto es lo que tiene realidad propia mientras que objeto es tan sólo aquello que es representado, elaborado artificialmente por el intelecto. Las cosas pensadas son pues de dos tipos aquellas que tienen en sí misma su fundamento y por eso son sujetos y aquellas que son tan sólo representaciones es decir objetos.

El sujeto humano y el objeto representado

No obstante todas las grandes y profundas diferencias que separan la sociedad griega clásica de la sociedad moderna, ambas son sociedades *sintéticas* en el sentido sohn-retheliano antes analizado. ¿Cómo es entonces que la sociedad moderna empieza justamente con el desplazamiento del sujeto humano en el yo, de tal suerte que ahora la subjetividad equivale a la egocidad y el *objectum* medieval se aplica a todas las cosas que no tienen el carácter de yo y que se enfrentan a él (ob-stantes)?

Ya dijimos que este desplazamiento expresa un cambio en la sociedad que refuerza la figura del individuo y modifica su posición frente a las cosas. Tratemos ahora de aclarar este punto. En la antigüedad, las cosas *brotaban espontáneamente* desde su propio fundamento para hacerse presente al hombre

radicalmente, no lo hace con la reificación que, sin embargo, reconoce constantemente y se queja del pragmatismo americano que muy consecuentemente con la línea de racionalización creciente, convierte a la palabra *teoria* en simple representación abstracta que debe ser confirmada por la práctica. Y dice Heidegger con aforanza: "the Greeks do not first need to impute to *theoria* a practical value in order to justify its 'truth claims'. Y finalmente revela lo que para él significa la búsqueda del ser: "With such removal of the 'theoretical' as the abstract, from *thea*, from the look of being, can we then be surprised at 'atheisms'. (Ibid. p.148).

como *physis* o *natura*. Ambas palabras recogen en su acepción ese brotar desde un fondo ajeno al hombre mismo y él mismo se encuentra en ese brotar como cosa entre las cosas, igualmente ajeno a sí mismo. Esta es la visión *realista ingenua* con que surge el pensamiento racional de la primera figura de individuo. Se trata de una figura todavía débil, dibujada sobre un espacio social sintetizado por la abstracción real, pero donde las prácticas sociales primitivas y despóticas organizan aún el grueso de la producción social. El griego de la época clásica es un hombre que sucumbe al fetichismo de la mercancía y en su práctica aplica las reglas del intercambio mercantil que lo van llevando del pensamiento mítico aún fuertemente determinante en los grandes poetas épicos hacia un pensamiento reflexivo donde el razonar, el cálculo aflora decididamente incluso en el discursar poético de un Heráclito o un Parménides.

Sin embargo, la fenomenología del acto de cambio mercantil será para el griego siempre incomprensible y lo seguirá siendo hasta el surgimiento de la moderna *Economía Política*. En cambio, la dicotomía entre el fluir de los procesos y la fijación formal que produce la abstracción real con su suspensión de los procesos espacio-temporales, atraerá su atención desde Parménides. El asombro frente al fluir del devenir y la inmovilidad del ser lo obligará a desarrollar, desde Platón en adelante, toda una reflexión sobre el *origen* y uso de las formas de la abstracción real en la actividad cognoscitiva. Un origen que, sin embargo, no podía trascender lo *encontrado* en la práctica reificadora del intercambio mercantil. El griego sólo alcanza a distinguir entre *physei onta*, que son las cosas que dan por sí mismas, y *thesei onta*, que son las cosas producidas por el hombre, el cual es también una cosa que brota por sí misma. Desde el punto de vista de los intercambiantes, las cosas se *presentan* en el acto de cambio sin importar de donde provienen, las cosas están *dadas*, como dice la moderna teoría económica. En una sociedad en la cual el intercambio no media las fases fundamentales la organización productiva, la producción aparece como un proceso externo, es decir no sintético, que *brot*a pues -y este es el caso de toda sociedad mercantil no capitalista. Desde luego que la actividad productiva directa del hombre se distingue de los procesos naturales en tanto que flujos codificados, pero fácilmente se vuelve a confundir con el brotar natural. De manera que la producción humana sólo se alcanza a distinguir como una simple modalidad del acontecer natural. La producción es fundamentalmente inmanente al devenir natural y sólo se distingue una pequeña parte que está codificada; pero ésta también viene dada espontáneamente desde la perspectiva del intercambio. El individuo se encuentra pues inmerso en este brotar que lo condiciona totalmente.

Para un pensamiento que se organiza en una sociedad sintética en la cual la producción permanece externa a las formas de la cohesión social, la producción es inmanente al devenir y trascendente al orden social mismo que se constituye trascendiendo el devenir en la abstracción real que *fija el ser de las cosas*. Por eso la producción sólo es apropiable para el individuo si es sometida a las formas de la

abstracción real ya sea como cosas a ser intercambiadas o a ser conocidas.¹⁰ De ahí que este brotar de las cosas desde su propio fondo se impone al hombre como se le impone su propia existencia, pero ese fondo sólo tiene realidad si participa de las formas de la síntesis que son a su vez su fundamento trascendente. Como dirá Platón, el mundo de las cosas sólo tiene realidad en la medida en que participa del mundo de las ideas, el cual no es otra cosa que la reificación conceptual de las formas de la abstracción real. El pensamiento racional, separado genéticamente de las prácticas sociales primitivas, no puede asir el fondo de las cosas que el pensamiento animista y mágico interpretaba como *numen*, deseo cósmico, fuerza universal que se personificaba en múltiples figuras divinas según las codificaciones de las prácticas sociales.

La disolución del mundo clásico dio paso a una sociedad organizada por un ordenamiento despótico en el cual el intercambio mercantil llegó a desaparecer como práctica social regular y la cohesión social se basó en un sistema de alianza fundado en la *palabra revelada* por un poder externo al orden social mismo, pero que hacía posible ese orden. En este tipo de sociedad, las cosas son creación directa y voluntaria de Dios que es ese poder externo fundamento de toda realidad. Como dice Escoto Erigena -que expresa el pensar del feudalismo sin mercado *las cosas son ideas de Dios* reabsorbiendo así la trascendencia en la inmanencia productiva, al tiempo que cristianamente se esfuerza por mantener la trascendencia de ese poder externo. Más tarde con el regreso de las prácticas sociales mercantiles, esta visión aparecerá peligrosamente panteísta y todo un

¹⁰ De hecho sólo para el *individuo* es importante la distinción entre apropiación y producción. En las sociedades no mercantiles toda apropiación es una producción y viceversa. Pero para el intercambiante mercantil, la apropiación es un puro acto formal frente a otro intercambiante durante el cual todos los flujos reales quedan suspendidos. El intercambio se da en el espacio puro de socialización donde el individuo existe como propietario del bien a intercambiar sin que la producción aparezca. Todo lo contrario su suspensión, su *abstracción es conditio sine qua non* para que el intercambio se efectúe. La producción reaparece con el desaparecer de la abstracción real. Pero con ella desaparecen las condiciones que configuran al individuo. Fuera del acto de cambio, el cuerpo es devuelto a las codificaciones primitivas o despóticas que organizan las personas y los flujos naturales en un proceso de producción social. En las sociedades mercantiles la apropiación es externa a la producción, (salvo en el caso del capitalismo donde los flujos productivos son segmentados y conectados por series de actos de cambio mercantil, no obstante todo esto, el proceso productivo capitalista mantiene un ordenamiento despótico. Pero este punto amerita una discusión mucho más amplia de la que se puede hacer aquí). En cambio en las sociedades primitivas la apropiación corre pareja con los flujos productivos codificados. En las sociedades despóticas, la sobrecodificación diseña un aparato de captura que centraliza los flujos en el vértice despótico hacia cual o del cual corren todos los flujos. En ambos casos, la producción inmanente (natural) es mediada por las formas de la cohesión social y, por lo tanto, siempre es apropiación de personas o personificaciones como en el caso de las sociedades animistas o creación del déspota como en las sociedades civilizadas.

esfuerzo de siglos se hará para compatibilizar el origen creacionista de la realidad del orden feudal con el principio realista del orden mercantil que reclamaba un fondo propio para las cosas. El equilibrio se irá logrando en la medida en que la voluntad creadora de Dios se convertirá en el principio trascendente de ese fondo propio de las cosas. A medida que la síntesis mercantil de la sociedad irá reemplazando la cohesión social despótica, la abstracción real del intercambio se identificará con el déspota mismo y la realidad metafísica de la síntesis con la realidad divina de la palabra revelada.¹¹ La cohesión social despótica será progresivamente erosionada por la prácticas sociales mercantiles en cuyo tejido se afianzará la figura del individuo que desde su esbozo inicial como simple hombre, imagen creada de Dios, adquirirá cada vez un mayor espesor material en la medida que se libera del orden medieval hasta renacer como individuo soberano como lo fue o creyó serlo en la antigüedad clásica.

Durante el Renacimiento, el individuo se afianza como figura social dominante. Las prácticas sociales abren a las personas nuevos espacios de libertad individual: en particular el creciente dominio de sus cuerpos y sus condiciones de vida plantea la posibilidad de una apropiación ilimitada de todo el Universo. El propio hombre se vuelve fuerza productiva e interviene en la producción no sólo de las *thesei onta*, sino también de los *physei onta*. En efecto incluso la naturaleza, que sigue siendo creada por el Dios cristiano en retirada, se vuelve en cierta forma producto del hombre, puesto que él puede, a través de la magia, interferir y manipular las fuerzas ocultas del universo, convertido en una gran bodega artesanal. La magia renacentista es mucho más que el resultado de una incapacidad de discriminar del hombre renacentista como quieren algunos estudiosos; es la expresión de los primeros intentos de apropiarse directamente del proceso productivo aplicando las formas mercantiles. El mago renacentista es un racionalista que pliega las formas de la razón a una recodificación animista. Es un sabio cuyo saber se ajusta a las formas de la cohesión social vigente, de ahí que pertenece a lo más alto de la jerarquía social; no es un practicante marginal de saberes ilegítimos, un brujo, residuo del chamanismo primitivo o de la magia despótica antigua por más que herede de ésta ciertos materiales.

En esta época se inicia una reorganización de la producción en función directa de las necesidades del mercado, la producción inmanente al devenir es paulatinamente capturada mediante las formas de la síntesis social e integrada a la cohesión social del capitalismo naciente. Deja de ser así ese fondo recóndito e inalcanzable por el pensamiento racional. En tanto que pura inmanencia

¹¹ Esto no ocurrió desde luego sin la justa oposición de los cristianos feudales - agustinianos- como Bernardo de Claraval que entendían que la verdad revelada era incompatible con la metafísica racional. Pero a la larga la síntesis aristotélico-cristiana de Santo Tomas será mejor expresión de una sociedad cuyo cosmos despótico contiene crecientes espacios mercantiles.

productiva, sigue siendo ese fondo insondable que la palabra revelada cristiana liga al acto de creación trascendente de Dios. Pero en la medida que los flujos productivos son decodificados y recodificados por prácticas sociales mercantiles, la producción se convierte concomitantemente en apropiación mercantil sometida a las formas de la abstracción real. La realidad puede ser conocida racionalmente como lo era para los griegos, pero no sólo como *cosa-que-yace-adelante* desde su propio fundamento, como *algo dado para el uso*, que permanece desconocido en su propio fundamento; sino como cosa cuyo fundamento es cognoscible - apropiable- en la medida que es representable -reproducible- por el hombre. Es importante comprender esto para apreciar porqué el representar es la esencia del pensar moderno. Cuando la producción es funcionalmente externa al intercambio, las cosas, como se dijo, están *dadas* para el intercambio, es decir se presentan espontáneamente desde un fondo desconocido para que los intercambiantes las presenten en el acto de cambio como valores, se trata pues de un re-presentar las cosas en una acción puramente social, artificial, no natural bajo el *arbitrio* del intercambiante a su evaluación subjetiva como dirá la teoría económica marginalista. Esta es la concepción medieval del representar. Pero a partir de la reorganización moderna es la propia producción natural la que es arrancada a su inmanencia y reproducida según las formas mercantiles: los procesos naturales son separados y apropiados en forma mercantil y luego conectados con otros procesos naturales en un ciclo ininterrumpido, las cosas no se presentan espontáneamente, sino que exigen siempre una representación mercantil previa para integrarse al proceso productivo. Esta *re-presentación* mercantil se convierte en condición de posibilidad para la producción arrancada a su inmanencia y el pensamiento representativo en fundamento de la realidad.

Al ser reproducido mediante el *experimento* que es la reproducción artificial - sintética- del fenómeno natural, el fundamento de las cosas deja de ser misterioso. Conocer ya no es un contemplar. La contemplación tal como la entiende la filosofía griega y cristiana es un ver en forma intelectual y, por lo tanto, se basa de suyo en el pensamiento racional; pero aun así no deja de estar emparentada con la manifestación de lo sagrado propia del pensamiento mítico; he ahí el origen de ese *brotar* del que habla Heidegger. La propia palabra guarda y revela el secreto de su origen mítico: contemplar quiere decir *hacer-el-templo*, (con el intelecto en este caso), el lugar donde mora el dios, donde lo sagrado se revela, viene al encuentro del hombre que está en el templo es decir en el *Centro* del Mundo.¹²

El *experimento* moderno es una repetición, según reglas fijas, de ese brotar espontáneo. Se trata pues de tomar la producción inmanente y repetirla bajo las

¹² Dice Eliade que un templo es una *imago mundi*, al analizar la relación entre templo y creación del mundo. (Eliade, M. *Lo Sagrado y lo profano*. Editorial Labor. Barcelona, 1994 p.69) Más adelante analizaremos la relación entre creación del mundo y la constitución de la conciencia.

reglas sintéticas de la apropiación mercantil. Es un procedimiento determinado de aplicación de las formas racionales que asegura la apropiación empírica. Contrariamente al contemplar, el experimentar no encuentra algo que brota desde su propio fondo, sino que produce algo que puede apropiarse. Lo verdaderamente importante en el experimento no es la manipulación directa de los procesos físicos, sino la *re-producción de esos procesos de acuerdo a las pautas de la apropiación*. Mientras el griego y el medieval contemplan empíricamente las cosas acumulando experiencias tras experiencia de fenómenos, el experimentador moderno sólo quiere ver intelectivamente el proceso productivo -su eficiencia causal-, de ahí que el experimento sea principalmente imaginario. Entre ambos está justamente el mago renacentista que imagina experimentos a la manera de la contemplación empírica.

El conocimiento moderno de la realidad se sustenta pues en el *método* de aplicación de las formas racionales: la construcción conceptual antigua y medieval se convierte en una hipótesis que debe ser corroborada reproduciendo en situación controlada los flujos naturales estudiados. El método es pues un procedimiento específico que asegura la articulación de las formas de la abstracción real a la producción inmanente. La producción se vuelve artificial y las formas de la síntesis tienden a hacer ellas mismas productivas. Esta reproducción artificial de las cosas naturales es un volver a presentar a las cosas ya no desde su propio fundamento, sino desde el pensamiento mismo. Se trata de un representar en el sentido medieval.¹³ Toda cosa cognoscible deja de ser un *subjectum* y se convierte pues en un *objectum*, en objeto de representación. El fundamento de los objetos representados es el propio pensamiento, único *subjectum* de todos los objetos. Al griego, las formas de la abstracción real se le presentaban como si emanaran de las cosas mismas, en la inmediatez del acto de cambio que separa la cosa de su uso, de su *continuum* productivo. La intelección consistía en un captar el *eidós*, un ver pasivamente la imagen que acompaña la acción práctica de la abstracción real, un *contemplar* mediante el cual el pensamiento se *conformaba* a la cosa, la verdad era precisamente esta *adecuatio intellecto et rei*. Para el hombre moderno, en cambio, el punto de partida es una apropiación individual de los flujos productivos mediante su propio trabajo. Por eso dice Heidegger: "en este representar lo que se pone delante es el propio representador que se representa a sí mismo poniendo la cosa en tanto que representada".¹⁴ Las cosas son pues

¹³ Dice Heidegger: "la cosa ya no se presenta desde su brotar espontáneo, sino que arrancada a su fundamento se re-presenta en el pensamiento del representador". Heidegger, M. *Nietzsche*, op cit. p. 131

¹⁴ Heidegger, M. *Nietzsche*, op. cit. p. 131. Sobre esto, el comentario de Poggler: "No se puede negar ciertamente el hecho de que el ente extrahumano tenga el ser de suyo, no obstante, el hombre viene establecido como el fundamento garante de la verdad, de la apertura del ente en cuanto ente: El ser de lo ente es ahora su representabilidad; lo ente es objeto para un sujeto: es lo obstatante (Gegenstand). La verdad es certeza en que el pensar

reubicadas en un fundamento inquebrantable que es el pensamiento mismo, con lo cual el individuo moderno afianza su lugar como sujeto soberano de conocimiento frente al Dios medieval.

La *conformación* racional del pensamiento mediante las formas de la abstracción es un *a priori* para la apropiación activa de la realidad, es decir de la inserción activa del individuo en los flujos productivos naturales para reproducirlos. El saber es apropiación de lo real que se asegura mediante el procedimiento correcto. La verdad se vuelve *certeza* que no es otra cosa que la *adecuación al método* correcto de representar los objetos. Las cosas tan sólo son apropiables en su fundamento reproduciéndolas como representaciones que como tales no pueden tener otro fundamento -otro *subjectum*- que el pensar mismo.

Ahora bien, el pensar se aloja siempre en un cuerpo humano singular. Las formas de la abstracción real se vuelven formas del pensamiento cuando lo moldean adheriéndose a los procesos psicológicos del cuerpo que confluyen en la unidad del yo denominada *conciencia*. Este es el lugar del deseo normado, donde las pulsiones que mueven los procesos fisiológicos del cuerpo son sometidas a códigos producidos por las relaciones sociales. La conciencia psicológica, como unidad de respuesta corporal a los estímulos del entorno externo, se encuentra, en el hombre, modificada por una imaginación dilatada y una memoria de larga

se sustenta al atravesar la duda y asegurarse la verdad "metódicamente" (Poggler, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. op. cit. p.132-133). La subjetividad -que inicialmente "está colocada debajo" como aquello que le da su unidad a la cosa- es síntesis (reificada en *aquello que*) del espacio social mercantil que se impone a los cuerpos. Ahora, "en cuanto *ego cogito*, se convierte en la modernidad en *fundamentum inconcussum veritatis*." Este lenguaje filosófico quiere decir, en opinión nuestra, que la subjetividad se convierte en figura social individual interior al cuerpo. Pero no pierde del todo su condición puramente social pues, nos dice Poggler: "es pensada en sus comienzos y todavía en Kant, como estando ella misma condicionada por otro ente, por el ente divino" (Ibid); es decir, en nuestra terminología: el espacio puro de socialización. Con esta interiorización de las condiciones sociales de la reificación, el individuo se convierte en sujeto soberano de conocimiento. Desde esta figura social aparece el entendimiento o intelecto como espontaneidad de la actividad representativa, donde se da la unificación de lo múltiple que, dice Kant, podemos denominar *síntesis*. (Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Reclam, Stuttgart, 1966. p.173-175)

El sujeto es lo que subyace en la representación de la cosa la cual es, por eso mismo, el objeto de la representación. La reificación real es desplazada por la reificación conceptual como propiedad soberana -espontánea dice Kant- del sujeto que se apropia mediante ella del objeto. La representación no se sostiene sin la unificación de lo múltiple y esta es una operación del intelecto pues ella misma es: "la representación de la unidad sintética de lo múltiple" (Ibid. p.131) Esta unificación es anterior a todo concepto. (Ibid. p.132). Por lo tanto, debe fundamentarse en la unidad sintética de la apercepción: esa autoconciencia del yo pienso cuando produce la representación. (Ibid.) La síntesis social es ahora síntesis de apercepción pura del sujeto individual.

duración; pero, sobre todo, por su capacidad de ser *responsable*. La responsabilidad se apoya en la imaginación y la memoria como facultades psicológicas, pero es de distinto orden y se refiere al modo de relacionarse con la propia conducta: constituye una modificación del miedo animal en miedo a la transgresión de la norma impuesta desde afuera. La imagen sensorial y cognitiva de la conciencia psicológica se carga de emocionalidad normada y la conciencia se vuelve *moral*. A esta conciencia se adhieren las formas de pensar que provienen siempre de las prácticas sociales y entonces la conciencia se convierte en conciencia *gnoseológica*. En el caso de las prácticas sociales modernas, la síntesis social produce una conciencia pura de conocimiento. El *subjectum* de las cosas es pues idéntico a la conciencia cuyo estrato originario es la unidad psicológica del cuerpo y de este modo el sujeto se identifica con el hombre.¹⁵

El ejercicio de la soberanía cognoscitiva del individuo comienza pues con la recodificación mercantil de los procesos productivos naturales de los cuales se *abstrae*¹⁶ la fuerza de trabajo humana para ponerla a fundamento de la reproducción social. El método deductivo y la corroboración experimental de las hipótesis impone un reordenamiento de los saberes que desvaloriza todo saber que no se fundamente en verdades deducidas de verdades ciertas -axiomas-¹⁷ o

¹⁵ Por eso el hombre moderno podrá decir: "La Conscience humaine est par essence conscience de soi. La conscience de moi-même ne vient pas s'ajuter a la conscience de choses..... le soi est subjectum". (Heidegger, M. *Nietzsche*. op. cit. p.126). Y más adelante: "L'homme est par excellence le fondement sous-jacent à toute re-présentation de l'étant et de sa vérité, sur lequel il faut que soit posé et se pose tout représenter, si cela doit avoir une constance et une consistance..." (Ibid. p.136)

¹⁶ Se trata de una verdadera abstracción mercantil puesto que el trabajo se separa empíricamente de los otros componentes de los procesos productivos naturales, suspendiendo el uso del mismo y fijándolo en el espacio mercantil donde se intercambia como cosa abstracta, como potencialidad pura, como *fuerza de trabajo*. Sin esta abstracción empírica no existirían los conceptos de trabajo y de fuerza propios de la física moderna.

¹⁷ El pensamiento despótico se fundamenta en el *dogma* que es una verdad no comprendida, pero creída por la fe en la palabra revelada: fe es el *pathos* que une el hombre a Dios. Por eso para acceder a la verdad hay que tener una conducta ética idónea para la cohesión despótica y por eso el descreimiento es inmoral, así como la inmoralidad conduce a la pérdida de la fe. Por lo tanto el pensar verdadero, el acceder a la realidad depende siempre de una teofanía al igual que el pensamiento mítico se funda en la hierofanía. El pensamiento racional, en cambio, asume como verdadero aquello que la práctica social correspondiente necesita postular en su acción práctica para realizarse. El *dogma* es reemplazado por el *axioma* que es una verdad supuesta, pero que tiene efectos de realidad porque es originariamente un postulado empírico de las reglas necesarias para la cohesión social mercantil. Así, por ejemplo, es un axioma (*self-evident truth* dice la declaración de independencia de los Estados Unidos) que los hombre son iguales porque es un postulado implícito necesario para el intercambio mercantil. De ahí que la conducta

no tenga una corroboración empírica, es decir se refieran a fenómenos reproducibles en el experimento. El universo se transforma de bodega del mago renacentista en el laboratorio del científico moderno. Pero como no todos los ámbitos de la realidad son susceptibles de ser sometidos al *método*, la unidad de la producción inmanente de lo real se desdobra en un ámbito empírico y ámbito trascendente. El primero pertenece de suyo a la soberanía del individuo puesto que es reproducible con su trabajo intelectual y/o manual, mientras que el segundo permanece bajo el poder externo del déspota y sólo es alcanzable mediante la palabra revelada.

Este dualismo moderno expresa una solución de compromiso entre dos órdenes sociales en sí mismos irreconciliables de cuyo entrelazamiento nace la sociedad moderna: el orden de las prácticas sociales mercantiles con su cohesión sintética y el orden de las prácticas sociales despóticas feudales con su cohesión basada en la alianza de la palabra revelada. Una solución inestable, por lo tanto, como se hará cada vez más evidente durante los siglos XVII y XVIII. El esfuerzo por liberar a las formas de la abstracción real de toda dependencia del poder externo y convertirlas en formas constitutivas del individuo - *ideas innatas*- que en Descartes todavía dependen de Dios, conducirá con Leibniz a la pretensión de conocer también el ámbito trascendente por simple deducción de esas ideas. Por otra parte, la necesidad de la reproducción como manera de apropiación de lo real conducirá a una postura de valorización total del trabajo experimental que, con el empirismo, derivará de él las propias formas racionales de la síntesis. El *método* es sintético no sólo porque el pensamiento racional se fundamenta en las formas de las síntesis mercantil de la sociedad, sino, sobre todo para el moderno, porque mediante esas formas sintetiza la multiplicidad de la experiencia.

Cómo sea posible esta apropiación de lo real, que une las formas de la abstracción real mercantil con la producción inmanente, mediante la actividad sensitiva del cuerpo, es la gran pregunta que nace de este compromiso moderno y que Kant formula con la pregunta de *cómo sean posibles los juicios sintéticos a priori*. Su respuesta impone un límite al método sintético de apropiación de la realidad: la producción inmanente no es cognoscible mediante el método sintético, pues las formas trascendentales de la síntesis mercantil cuando son aplicadas a la producción la tienen que *reproducir* necesariamente y, por lo tanto, deja de ser inmanente - experiencia posible y no la cosa en sí-; y cuando no son aplicadas a la experiencia posible son formas improductivas, vacías de realidad. Por lo tanto, la producción inmanente es incognoscible y las formas de la síntesis en sí mismas son trascendentes a la producción. La sociedad moderna, siendo una sociedad articulada por prácticas sociales mercantiles y despóticas, tiene límites a la

moral idónea del pensamiento despótico es reemplazada con la adecuación a las reglas de la razón; la lógica reemplaza a la ética para conocer la realidad y ambas reemplazan al *trance* primitivo que experimenta lo sagrado.

apropiación gnoseológica de la realidad, así como el capitalismo los tiene en el ámbito de la producción de riqueza. Estos límites obviamente son límites a la soberanía del individuo que no puede trascender la realidad empírica, como no puede trascender los límites despóticos de la organización social moderna. El mundo trascendente a la experiencia posible no puede ser asido por las formas de la abstracción real o razón pura, pero se manifiesta como dominio del déspota asequible mediante la fe cristiana. Kant intenta recuperarlo mediante -¿qué casualidad (ver nota 17)- la ética, pero una ética mercantil, *racional* que postula el *alma* como lugar de la libertad para que el imperativo categórico pueda tener vigencia. El dogma es reincorporado como axioma de la razón práctica.

Todo intento posterior por recuperar para el individuo la producción inmanente conducirá a forzar el *método* en el molde de la dialéctica y a la absorción del individuo en el cuerpo despótico. Con Hegel, la idea objetivada producirá la realidad como parte del movimiento que conduce al *Espíritu Absoluto*. El individuo con sus formas abstractas no es más que un momento en la síntesis que recompone al déspota, aunque se trata de un déspota totalmente mercantilizado, puesto que la producción inmanente se reduce totalmente a las formas de la abstracción real (lo que es real es racional) y, a su vez, las formas (ideas) no son más que un momento en el despliegue del *Espíritu Absoluto*. Luego la producción inmanente coincide con la reproducción sintética de un individuo soberano convertido en un *Subjectum absolutum* y, por lo tanto, en déspota. El periplo se cierra y nos aproximamos nuevamente a Escoto Erigena donde las cosas eran ideas de Dios. Pero ahora, la presencia del mercado hace que las cosas sean *objetos* del *Espíritu absoluto*. Este déspota no *crea* las cosas *ex nihilo* como el Dios cristiano, sino que *las representa ex nihilo*, las cosas no tienen otro fundamento que el acto puro del intercambio mercantil. El *poder externo*, que *re-presenta* sin un presentar previo, es el espacio de la síntesis mercantil, espacio puro de socialización y, por lo tanto, externo a los flujos del deseo. El *Espíritu absoluto* es su personificación representada por un *subjectum* individual: Hegel.

La apropiación racional de la producción inmanente tiene pues sus límites. Pero la subjetividad plasmada en el cuerpo no se reduce a las formas de la abstracción real -intelecto que se representa al objeto-; sino que es también deseo, *appetitus*, como lo llama Leibniz, tendencia a querer, *voluntad de poder*. Este deseo no es más que la producción inmanente, normada por las formas sociales que incorpora a su propia dinámica inmanente estas formas originariamente externas. En otras palabras, con la individualización el cuerpo se hace dueño de la subjetividad interiorizada y con el tiempo deja de padecerla y la subordina a su fuerza vital. El individuo soberano deja la modernidad como hombre y se asoma al umbral del *Übermensch*. Con esto se cumple el periplo de la metafísica como discurso de la afirmación del individuo soberano. Así lo cree Heidegger que por eso llama a Nietzsche el último metafísico. Pero el mismo Heidegger representa un paso más en la misma dirección en la medida en que investigando las condiciones constitutivas de esa unidad sintética de la *apercepción* la disuelve en el tiempo. Qué otra cosa podría ser *el ser-ahí* de Heidegger, sino el sujeto

soberano moderno que en el momento de su total autoafirmación se descubre como temporalidad, una temporalidad que se abisma en la nada. Esta conclusión de la filosofía moderna no puede sorprendernos, pues desde el principio vimos que el sujeto moderno es idéntico a la conciencia: ese lugar vacío.

Del Sujeto al Ser

El sujeto como conciencia representativa es al mismo tiempo conciencia de su diferencia con los objetos de su representación incluyendo el cuerpo que lo aloja. El *yo que piensa*¹⁸ es también deseo que pertenece al cuerpo y se modula, por lo tanto, sobre su *e-motividad* sin la cual desaparece la conciencia, aunque ésta no se agota en ese movimiento fisiológico. Como lugar de responsabilidad o de síntesis de las formas del conocimiento no es nada en realidad. No es una cosa. Este lugar enigmático se crea al romperse la continuidad de los procesos naturales estableciéndose diferencias artificiales entre ellos cuyo origen se pierde en la noche animal. Es así como surge lo que Heidegger llama *el ser en el mundo*. Pero ni la conciencia ni el mundo son propiamente cosas y, por lo tanto, no pertenecen al cuerpo. Por el contrario, cuando se tiene conciencia del propio cuerpo éste aparece como estando en el mundo de esa conciencia como algo distinto a ella, pero que le pertenece de un modo peculiar. La conciencia *trasciende* pues al

¹⁸ La afirmación de soberanía gnoseológica del individuo moderno tiene su expresión en la famosa frase de Descartes: *Cogito ergo sum*, Yo pienso luego soy. De manera que el pensar se fundamenta en el yo. Ahora bien, ¿qué es este yo? Kant contesta: "die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung. (Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. op. cit. Stuttgart. p.424). Una representación simple y vacía: yo "von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt =x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns seiner daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns einer Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen." (Ibid.). Parecería existir una exigencia gramatical originaria que obliga a recurrir al yo como sujeto de las proposiciones cuyos predicados son las representaciones. ¿Pero qué tiene que ver el yo gramatical con la *conciencia* de las representaciones, con el ser consciente de ellas, *bewusst-sein*? Dice Kant: "weil das Bewusstsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonders Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so fern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, dass ich dadurch irgend etwas denke. (Ibid.). El yo es forma a la que no le corresponde objeto alguno, sino un *savoir con*; "dass ich dadurch irgend etwas denke". Pero ¿cuál es el sujeto gramatical del *con-savoir*? El mismo yo. Esta solución formal al problema del sujeto nos obliga como el mismo Kant reconoce a: "daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen". La superación de la oposición moderna sujeto-objeto parecería ser la única manera de traspasar la barrera que hace del yo una simple representación vacía, una forma general del conocimiento. De aquí arranca el camino de Heidegger.

cuerpo y a todas las cosas que están en el mundo. Es el trascender mismo el que crea ese lugar donde las cosas se muestran como estando en un campo iluminado en el cual adquieren consistencia como cosas. *Este trascender es la síntesis de la emocionalidad corporal con la formas de las relaciones sociales, las cuales componen a partir de sí mismas un campo ilimitado de referencias cosificadas que es el mundo. Por ello, solamente hay mundo para la conciencia y no puede haber conciencia sin mundo.*¹⁹

La *trascendencia* es el más propio de todos los fenómenos sociales y en este sentido su origen es inmanente a la sociedad en tanto que lugar vacío, abierto entre los procesos naturales por un peculiar ordenamiento de estos. Lugar vacío es, desde luego, una metáfora que sirve para conducirnos hasta el último confín más allá del cual el pensar se extravía. Desde tiempos remotos este lugar vacío ha sido identificado con la unidad intensiva que origina la emocionalidad, concebida como alma o espíritu, entes trascendentes al cuerpo que, sin embargo, estarían unidos a él. El trascender que fundamenta toda cosificación es a su vez cosificado para poder ser comprendido. Este es el campo propio de lo que los griegos llamaron psicología, que cuando se desplaza más hacia la consideración de las formas de la cosificación se convierte en gnoseología, mientras que si se concentra en la emotividad tienden hacia la mística. Nosotros suspendemos todo juicio sobre estos saberes. Si el trascender como lugar vacío es una especie de agujero negro que de hecho conduce a una realidad más allá del mundo que ese trascender constituye, es algo que trasciende nuestro trascender. Aquí sólo interesa describir el origen inmanente -social- del trascender.

El *subjectum* es pues el trascender. La modernidad, al establecer que el pensamiento es el fundamento inquebrantable de las cosas, reconoció clara y distintamente el carácter peculiar del conocimiento como trascendencia; sin embargo, asimiló el trascender como tal con el pensar individual, con el *ego cogito*. De esta manera la subjetividad se convirtió en una propiedad del individuo idéntica a su *yo*. Ahora bien, en tanto que conjunto de formas de la cohesión social, la subjetividad es exterior a la corporalidad singular y nace en el espacio de socialización, pero en tanto que emocionalidad pertenece de suyo al cuerpo. Este es el aspecto de la subjetividad que con frecuencia viene ignorado, porque la trascendencia se analiza siempre desde el trascender mismo, desde la conciencia constituida. Sin embargo, el encuentro de los procesos fisiológicos naturales con el trascender modifica la emotividad corporal de tal suerte que la trascendencia se vive como *angustia del existir* la cual se agudiza cuanto más se individualiza el trascender.

¹⁹ Dice Heidegger que el mundo es la trascendencia y la conciencia el trascender. (Ibid. pp. 165-166)

Esta angustia es el antiguo miedo del animal frente al peligro inminente que con el trascender se convierte en miedo de *existir*, es decir en miedo de estar afuera del *continuum* natural, arrojado al mundo, a una dimensión que le es extraña, pero que lo constituye como ser que existe. Este miedo de trascender propio del animal se convierte en miedo de transgredir la norma socializadora cuya aplicación hace posible el trascender, el existir. El propósito de la sociedad, como máquina natural para producir subjetividad, es precisamente el de transformar el miedo animal frente al peligro en miedo a la transgresión de la norma social. La angustia es pues miedo de estar en el mundo y miedo de salir de él, de haber dejado de ser animal y de regresar a la animalidad. De ahí que quizás se podría medir cuan avanzado se encuentra el proceso de individualización de la subjetividad por el grado de intensidad de angustia que lo acompaña, ya que a medida que la subjetividad se *egotiza*, el lugar vacío de la responsabilidad y el conocimiento subsume una mayor parte del cuerpo reprimiendo su emotividad animalidad. El salvaje es un hombre lleno de miedos, pero tiene muy poca angustia; en cambio, el hombre moderno mientras más soberano más angustiado vive. Por eso no es una casualidad que en los siglos que los historiadores denominan de las transformaciones *axiales* que son aquellos en que la figura del individuo hace su aparición, la religión deja de ser un hecho colectivo y ceremonial para convertirse más y más en moral. Desde el siglo VII a. C. prácticas religiosas como el budismo y el judaísmo individualizan la relación con la divinidad que las antiguas tradiciones vedántica y yavista establecían en términos políticos-militares. Desde entonces, pasando por todos los misticismos posteriores hasta culminar con la actual filosofía existencialista, la reflexión sobre el individuo muestra siempre la angustia que emerge desde el fondo insondable de la subjetividad o, como diría Heidegger, desde el abismo que constituye el *ser-ahí*.

Pero desde luego la subjetividad no se reduce al *ek-stasis*, al estar afuera del cuerpo, ni puede reducirse a entes como el alma o el espíritu, ni identificarse con el *individuo* o la *persona* que son dos de sus figuras específicas. Ya dijimos que la subjetividad como fundamento tiene su origen en el espacio de socialización de los cuerpos humanos que es el lugar *inmanente* de la trascendencia. Este espacio en tanto que dimensionado por la red de relaciones entre los cuerpos, pertenece de suyo a la empiria espacio-temporal donde se dan las cosas, pero los movimientos que en él se producen *comunican* con una nueva dimensión distinta a la espacio-temporal. El *continuum* natural, el devenir de la producción inmanente trasciende abriéndose a la espacialidad y temporalidad del ser presente, se hace mundo para una conciencia que aprehende en él las cosas. Este es el pliegue del ser que se constituye en ese lugar vacío de la responsabilidad. En la descripción fenomenológica de este proceso se atascó la filosofía del siglo XX, cansada de los límites impuestos por la modernidad. El esfuerzo por comprender las formas constitutivas de la conciencia está motivado por el anhelo de superar los límites de la representación, de la relación sujeto-objeto que son los límites de un individuo obligado a apropiarse la producción mediante una re-producción condicionada por el despotismo del capital que lo obliga a una racionalidad instrumental, experimentadora.

Trascender es fijar en el espacio social el devenir natural que se proyecta sobre la unidad perceptiva como permanencia según las formas cosificadoras (quizás sea esto la duración de Bergson). El abrirse de la conciencia aparece como un juego donde la producción inmanente se adhiere a la trascendencia de la socialización que, en su trascender, la hace inmanente a sí misma: algo es algo para la conciencia, recordaba siempre Sartre. Aparece así el mundo que es a un tiempo mundo de las cosas sensibles -que incluye el propio cuerpo que siente- y mundo de los lugares vacíos -intangibles o suprasensibles- de la responsabilidad. Sin embargo, este segundo mundo es un mundo impropio en el sentido que no está presente en forma directa para la conciencia; tan sólo esta presente como *trazas* en el mundo sensible que es el único mundo para la conciencia. Este desdoblamiento del mundo en un mundo empírico -de las prácticas- y un mundo trascendente -de las formas- expresa la recuperación, desde la mundanidad, del proceso constitutivo de la trascendencia que desde la corporalidad natural se libra a la dimensión intelectual que es el propio mundo.

En tanto que formado por las acciones de los cuerpos, el espacio de socialización pertenece a la empiria; pero en tanto que campo de comunicación, sus elementos son los *signos* que orientan las acciones de los cuerpos mediante marcas en las cosas. El signo tiene siempre un medio corporal como la voz, el movimiento del cuerpo, la piedra y las demás cosas del mundo sensible. La expresión exige siempre movimientos físicos que transmiten movimientos al cuerpo. Pero a diferencia de las conductas reflejas que responden a una señal, los movimientos expresivos se basan en signos. La señal tiene una configuración mecánica, dirige los movimientos a partir de un número acotado de pasos. En cambio, el signo remite siempre a otros signos que *trascienden* todas las cosas sensibles a través de las cuales se manifiestan, se constituye pues siempre dentro de un campo de significación. Los signos aparecen como correlatos del existir, como el acontecer del mundo, son pues el trascender mismo frente a las cosas. La significación es esencialmente orientación de la acción del cuerpo, pero a diferencia de la programación basada en las señales primarias (códigos genéticos, irritabilidad, reflejos acondicionados etc.), es una orientación *abierta*, es decir es una orientación relativa a otras orientaciones.

En otras palabras, cada significación singular coincide siempre con todo el campo de las significaciones.²⁰ La significación tan sólo se constituye pues en el mundo y lo presupone. El campo de significación es un tejido reteirativo y acotado sin ventanas hacia afuera, y en esto revela el carácter propio del espacio de socialización construido tan sólo por relaciones en las cuales no hay cosas ni cuerpos, tan sólo formas relativas; no pertenecen a él los cuerpos humanos ni sus

²⁰ Por eso dice Lévinas: "il ne existe pas de significación en soi". Lévinas, E. *Humanisme de l'autre homme*. op. cit. p. 31

acciones, sino tan sólo el modo de realizarlas. El espacio de socialización nace entre los cuerpos, por lo tanto, en las prácticas que constituyen la *empíria espacio-temporal* donde se dan las cosas, pero, en tanto que pura relacionalidad es adimensional y, por lo tanto, trascendente a las cosas mismas, las cuales, sin embargo, sólo tienen significado si están inmersas en esa relacionalidad, si son *signadas*. De ahí la paradoja kantiana de la cosa en sí y la cosa para la conciencia. Paradoja que se extiende al espacio empírico tridimensional que, sin embargo, se funda en la espacialidad de la conciencia -extensibilidad-; y al tiempo que tan sólo es posible por la temporalidad del trascender.

En el siglo XX, el individuo moderno comprende sus propios límites que lo atrapan en la relación sujeto-objeto donde las determinaciones del objeto se fundan en las condiciones constitutivas del sujeto. Todo esto caracteriza la soberanía individual sometida, como la denomina Foucault. Así pues que superar los límites de la conciencia moderna para abrir nuevos espacios de libertad al individuo ha sido una constante de este siglo. Heidegger expresa de manera eminente este *deseo del siglo*, cuando comenzando con el análisis de los rasgos constitutivos del ser consciente regresa al *inicio* del pensar racional y concluye que este pensar empieza con el *olvido del ser*. Un olvido constitutivo del pensar racional que es reificador: cosifica a espaldas a la producción inmanente.²¹ Pero el ser de Heidegger no es simplemente esta producción inmanente. El ser que el pensamiento racional necesariamente olvida es aquello que se revela en el *mythos*, la palabra primordial, lo que debe decirse antes que todo lo demás; aquello que se da en un desvelamiento-ocultamiento. El ser que se manifiesta primordialmente en la palabra. Esto es la verdad griega de lo que Heidegger llama el pensamiento griego primordial, que no es más que el primer pensamiento racional que emerge del pensar mítico y poético. Esta es la verdad que Heidegger denomina con palabra griega, *Aleteia*: es el aparecer del ser, lo que el pensar mítico expresa como la manifestación de lo sagrado.²² Así pues el pensamiento que se radicaliza para superar sus límites modernos, se remonta al *origen* de la metafísica, antes de que se convierta plenamente en *logos* asertivo y luego *ratio* como lo entendemos hoy. Allí, en ese origen se encuentra - dice Heidegger- el pensamiento esencial que debe decir siempre lo mismo, lo más antiguo, el inicio y debe decirlo en forma primordial, en otras palabras el *míto*. Así pues una vez que se quiere rebasar los límites del sujeto moderno condicionado por la

²¹ El olvido del ser es el principio explicativo de los entes; así dice Heidegger "the essence of Being has been forgotten and, on the basis of this forgottenness, the unacknowledged oblivion of Being is elevated to a principle of explanation for every being, as occurs in all metaphysics". Heidegger, M. *Parmenides*, op. cit. p.113

²² "is the looking of Being into the open that is lighted by itself as itself, the open for the unconcealedness of all appearance. Aleteia is Thea, goddess the truth". Ibid. p. 162

representabilidad, reaparece la posibilidad del ser que se manifiesta. ¿Será posible que el individuo, que hasta ahora sólo ha podido contemplar griegamente o representar modernamente lo real, pueda producir nuevamente lo sagrado?²³

La hierofanía y la constitución del pensamiento

La constitución de la trascendencia se expresa en el trascender mismo como manifestación de lo sagrado, la *hierofanía* es una paradoja -dice Eliade- porque: "Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante. La experiencia de lo sagrado es muy probablemente la primera experiencia en la que está presente la socialidad, es el *pathos* que acompaña la codificación social de los flujos fisiológicos. "Para la conciencia moderna, un acto fisiológico: la alimentación, la sexualidad, etc, no es más que un proceso orgánico, cualquiera que sea el número de tabúes que le inhiban aún (reglas de comportamiento en la mesa, límites impuestos al comportamiento sexual por las 'buenas costumbres'). Pero para el 'primitivo' un acto tal no es nunca simplemente fisiológico; es o puede llegar a serlo, un 'sacramento', una comunión con lo sagrado". Lo sagrado es la percepción directa de la trascendencia que se produce con la constitución del

²³ En este aspecto también Heidegger es el filósofo del siglo, su búsqueda del ser lo conduce nuevamente frente a lo sagrado que quiere asir racionalmente, sin dialéctica ni mediaciones despótica, sólo con las formas de la abstracción racional mostrando cómo estas formas son reificadoras, porque son formas del ser y justamente con ellas quiere pensar el ser y pensar significa ya no calcular, sino *el manifestarse del ser*. "Thinking is not knowing, but perhaps it is more essential than knowing, because it is closer to Being in that closeness which is concealed from afar". (Ibid. p.162). He aquí la racionalización de lo sagrado mismo, no de la palabra revelada o de la persona divina, sino de su *manifestarse* como tal, de su aparecer ocultándose, típico de la hierofanía que ahora es el *ser*. En este sentido, Heidegger cuyo pensamiento es tan monacal y oloroso a incienso es el más ateo de todos los pensadores modernos. Y siempre tuvo razón al negar su supuesto existencialismo y al afirmar su pensar ontológico fundamental. En este empuje de su pensamiento hacia la descripción racional de la manifestación de lo sagrado, es que debe comprenderse la vinculación del filósofo con el nacionalsocialismo, cuyos ritos son auténticas tecnologías para producir industrialmente la manifestación de lo sagrado. ¿Y acaso el *führer* fue algo más que una hierofanía industrial?, es decir la manifestación de una cohesión social que quiere integrar al ciclo industrial la producción de cuerpos humanos, moldeados por la propaganda y también destruidos en forma industrial (campos de concentración: fábricas donde el uso de la fuerza de trabajo se lleva a su máxima racionalización y terminan por convertirse en verdaderos templos de la ingeniería genética); la primera gran expresión de la sociedad sintomática actual, donde todo se manifiesta mediante la tecnologías de la comunicación. Por todo esto, el pensamiento nazi no es un pensamiento mítico, sino un delirio de la razón. Si todo esto nos parece abominable, no debemos olvidar que no fue simplemente un episodio pasajero, sino, por el contrario, una hierofanía de nuestra sociedad. Jung conocía muy bien el lado oscuro del *numen*.

espacio de socialización que depende de la reiteración permanente de las reglas que hacen posible la cohesión social.²⁴

En las sociedades primordiales,²⁵ esta reiteración de las reglas de cohesión sociales es fundamentalmente exterior a los cuerpos cuyos procesos psicológicos deben ser continuamente moldeados para que respeten dichas reglas. De ahí que el rito -que es la expresión práctica de la regla- sea un componente indispensable de toda práctica social primitiva. La vida del salvaje es una serie densa de ritos y ceremonias que, en cada caso, dibujan en el espacio social la conducta plasmada por la regla de cohesión social. El rito suscita la emoción adecuada que orienta la respuesta adecuada, que configura la *responsabilidad* (social y fisiológica) del cuerpo tal como es requerida. El rito y las reglas que contiene son exteriores al cuerpo, mientras que la emoción de respeto, de temor, de temblor y de lo sublime que componen el *pathos* sagrado le pertenece de suyo. Es dado suponer, por lo tanto, que en las sociedades incipientes los cuerpos deben estar sometidos en forma permanente al rito para mantener el *pathos* adecuado que induzca la conducta adecuada. El primitivo vive la permanente emoción de lo sagrado sin ninguna autonomía frente a las prácticas rituales.²⁶ Sólo cuando la reglas de cohesión se internalizan en una conciencia que las producen *espontáneamente*, la densidad ritual se reduce y el hombre logra espacios profanos que son espacios de autonomía individual y de una emocionalidad descargada de sacralidad.

Como toda práctica social, el rito tiene un componente descriptivo que ordena el pensamiento de acuerdo a las formas de la cohesión social. El mito expresa la regla ritual mediante una narración de *hechos*, es decir en el lenguaje figurativo propio de sociedades en pleno proceso de personificación y cosificación. El mito cosmogónico narra la constitución de lo social, describe el origen de la trascendencia como *creación del mundo* que se opone al caos primordial cuando lo sagrado no existía. Como la subjetividad aparece vinculada a una sociedad particular, el mundo está siempre asociado a la particular forma de trascender de

²⁴ Ya vimos como la trascendencia constituye el mundo y Eliade dice que todo mundo es para el hombre religioso un "mundo sagrado";(Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*. op. cit. p. 32). Y añadimos nosotros: el hombre primitivo es siempre religioso.

²⁵ El término *primordial* se utiliza aquí para referirse aquellas sociedades primitivas que no albergan relaciones despóticas o mercantiles, presentes a veces en muchas de las sociedades tradicionales o primitivas contemporáneas.

²⁶ Eliade observa que el hombre de las sociedades tradicionales experimenta la necesidad de existir constantemente en un mundo total y organizado, en un Cosmos" Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*. op. cit. p.44

esa sociedad.²⁷ El mundo cuyo origen narra el mito es siempre el mundo propio de la sociedad en la cual surge. Como la cohesión social da origen al trascender que ordena el caos, el origen es también el *centro del mundo*, el lugar donde la subjetividad aparece²⁸ y, por tanto, donde irrumpe lo sagrado, la realidad misma. El *centro* es el lugar originario del trascender, es el punto de la cohesión social que intensifica la emocionalidad del cuerpo hasta convertirla en conciencia. Por eso mientras más cercano al centro más sagrado, más real.²⁹ El salvaje sabe que es un animal sagrado, un animal que con sus prácticas sociales produce hierofanías que son como claros inteligibles en la oscuridad de la producción inmanente la cual sólo presiente como deseo. Contrariamente a lo que piensa el materialismo mecanicista, el salvaje sabe que lo sagrado es la realidad más real, de hecho la única realidad, que todo lo real sólo lo es, si es sagrado. Y cuando las prácticas mercantiles conviertan a las hierofanías en *eidós* inteligibles, Platón entenderá correctamente que el mundo real es el mundo de las ideas y toda realidad se mide a partir de su participación en la idea. En el fondo se trata siempre de los mismo: la realidad es el trascender y el trascender es producto de las prácticas sociales.³⁰

²⁷ Por eso dice Eliade: "Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que les circunda: el primero es el 'Mundo' con mayor precisión: 'nuestro mundo' el Cosmos: el resto ya no es Cosmos, sino una especie de 'otro mundo', un espacio extraño, caótico..." (Ibid. p.32)

²⁸ Eliade reseña la persistencia de esta idea de centro en las diferentes tradiciones religiosas y concluye: "Y no podría ser de otro modo, puesto que el Centro es precisamente el lugar en el que se efectúa una ruptura de nivel, donde el espacio se hace sagrado, real por excelencia." (Ibid. p.44)

²⁹ Eliade: "La experiencia de lo sagrado hace posible 'la fundación del mundo'; allí donde lo sagrado se manifiesta en el espacio, *lo real se desvela*, el mundo viene a la existencia"(Ibid.p.59)

³⁰ No deja de tener cierta ironía que el materialismo marxista que es el primero en afirmar la génesis social de la conciencia, haya adversado tanto a la sacralidad y no haya comprendido que lo sagrado no es un extravío de la fantasía, (como lo cree Feuerbach), sino la manifestación empírica del espacio de socialización que él mismo reconocía como fundamento de toda realidad. Más allá del condicionamiento histórico que otorgaba a la religión y al *pathos* religioso una función políticamente hostil a la construcción de una sociedad de individuos libres, la aversión del materialismo marxista por todo lo que tiene que ver con lo sagrado, caricaturizada es la dicotomía doctrinaria entre materialismo e idealismo, se explica mejor por el hecho de que la comprensión racional de la sociedad y, por lo tanto, del espacio de socialización como momento genético de la trascendencia, exige, en esta fase inicial, por lo menos una neta separación con todo compromiso despótico. Lo sagrado debía ser comprendido sin *pathos* religioso, debía ser reconocido

El mito usa distintas imágenes para captar el trascender mismo: el ombligo del mundo, el árbol, el eje cósmico. El centro es el *topos*, lugar cosificado de la cohesión social, como el origen es su temporalización, referencias empíricas de la constitución de lo social.³¹ El mito de la creación explica como los procesos naturales son desarticulados, sus conexiones primordiales sufren una violencia originaria que es la codificación social: el dios o el héroe cultural, personificación de la subjetividad emergente, mata al dragón o monstruo poliforme (Apofis, Tiamat, Marduk, Rahab) personificación de la naturaleza no socializada, lo descuartiza y con sus órganos crea diferentes regiones cósmicas. Asimismo, la destrucción del mundo ocurre con la desaparición de las formas de la cohesión social que disuelven el trascender en la tinieblas del caos, del desorden que restituyen un estado fluido, amorfo, es decir el *continuum indiferenciado* de la producción immanente.

El espacio socializado -mundus- es fijado mediante la reiteración ritual de las formas de la cohesión social que el mito relata en un *tiempo originario* que es parte de ese *mundus*. Este tiempo mítico en el cual transcurren los eventos de la creación del mundo es el tiempo del acontecimiento, *evento* constitutivo de la cohesión social que produce la trascendencia. El mito cosmogónico narra como se llegó al ser, incluyendo el ser del tiempo. De ahí que antes de la creación no hay tiempo. El tiempo del mito es pues un tiempo intemporal, es el *Illud tempus*, aquel tiempo fuera del tiempo en el cual el tiempo vino a ser y con él el mundo. El tiempo real sólo es real porque se sustenta en el *Illud tempus* en el cual ocurre los acontecimientos originarios que establecen las reglas de la cohesión social. Este tiempo es pues el *momentum* genético de la trascendencia que constituye el espacio y el tiempo reales. Tan sólo porque en aquél tiempo ciertos hechos ocurrieron, es que es posible este rito, esta ceremonia, esta práctica social etc.³²

claramente como espacio social profano, lugar de la posible soberanía del individuo sin ningún sometimiento a poderes externos.

³¹ También el origen de la palabra *Polis* tiene su origen en este centro mítico, *Polos*. Si llega a indicar a la ciudad como lugar físico o político es porque es primordialmente el centro de socialización. Heidegger ofrece un interesante análisis de este término que lo lleva muy cerca de descubrir la génesis social del pensamiento: "*Polis* is the *Polos*, the pole the place around which everything appearing to the Greeks as a being turns in a peculiar way. The pole is the place around which all beings turn precisely in such a way that in the domain of this place beings show their turning and their condition...Polis is the abode gather into itself, of the unconcealedness of beings". Heidegger, M. *Parménides*. op. cit. pp.89-90

³² Traducido a un pensamiento más discursivo diríamos: la práctica social es lo que se practica socialmente. ¿Sí, el mito racionalizado es mera tautología o contradicción pura! El mito no es discursivo, no explica nada. el mito indica, el mito enuncia la regla en el momento de su actuación. El mito es constructivo del orden social.

El presente empírico se sustenta *in illo tempore* del cual no es más que una permanente reiteración. El tiempo real, por lo tanto, es el trascurrir de un devenir fijado en *ser* por las formas de la cohesión social, reificado por la irrupción de lo sagrado *in illo tempore*; un devenir que ya no deviene.³³ El tiempo pertenece al ser y no deviene. El devenir es pura inmanencia. El rito, la ceremonia conectan la acción del hombre a ese tiempo primordial en el cual los flujos del *devenir* son codificados. El *Illus tempus* es en verdad el espacio de socialización que se actualiza en las prácticas sociales, la constitución de la regla social que hace posible la trascendencia. Pero justamente esto constituye un *misterio*, es decir lo arcano, aquello que es inaferrable, secreto inalcanzable porque trasciende el trascender mismo y, por lo tanto, es exterior al mundo, excede las posibilidades de las formas constitutivas, es pues *cosa sagrada* que irrumpe desde afuera del mundo y sólo es comprensible si es revelado. La *revelación* es la tarea narrativa del mito. Pero la revelación no es una explicación como la entiende el pensamiento racional. Nada más absurdo que buscar en el mito la explicación racional de un acontecimiento. Cuando se analiza el mito y se le somete a las reglas del pensamiento racional inmediatamente aparece una circularidad de causas y efectos, de solapamiento y contradicciones que hacen de la supuesta explicación o una tautología o un absurdo (véase nota 53).

El mito no *explica* la irrupción de lo sagrado, tan sólo describe su manifestación y lo hace a través de personajes que son figuras de la subjetividad que la propia cohesión social produce. El mito no disuelve el *misterio* que significaría hacer transparentes las formas de la cohesión social, tan sólo lo adapta a los requerimientos de las prácticas sociales que establecen esas formas. Constituir la realidad es establecer las reglas de la cohesión social en las prácticas sociales, pero establecer una regla es decirlo, el mito *dice* la regla que la práctica social instauro, el mito cuenta como algo viene a ser. Los ritos y ceremonias practican lo que el mito dice y de este modo el momento presente se enlaza con el momento genético de cohesión social. El eterno *refar* del tiempo mítico evocado por la ceremonia o el rito expresa la necesidad de constituir permanentemente el orden social. La circularidad del mito es constructividad permanente de las prácticas sociales.

³³ Por eso dice Eliade: "La función magistral del mito es, pues la de 'fijar' los medios ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas: alimentación sexualidad, trabajo, educación, etc. Al comportarse en cuanto ser humano plenamente responsable, el hombre imita los gestos ejemplares de los dioses, repite sus acciones, trátase de una simple función fisiológica como la alimentación, o de una actividad social, económica, cultural, militar, etc." (ibid. p.87)

La revelación es manifestación de la divinidad nunca desvelamiento del misterio, puesto que el secreto indecifrable que el misterio contiene es la constitución de la trascendencia que no puede ser comprendida con las formas del pensamiento, sino vivida como *pathos* sagrado, como irrupción del cuerpo en la trascendencia. En el caso que fuera posible, la comprensión racional del misterio haría desaparecer su secreto y con él, la experiencia de lo sagrado. *El pensamiento abstracto es profano por naturaleza porque sus formas abstractas son independientes de la emocionalidad, de ahí su aridez intrínseca.*³⁴ El mito revela, el mito orienta la acción práctica, el mito no es un pensamiento abstracto cuya inteligibilidad depende de la lógica racional; el mito es plasticidad emocional que ajusta el comportamiento a las formas de la cohesión social primitiva. El decir del mito no es separable del hacer ceremonial que produce la experiencia religiosa. El mito no ofrece conceptos, sino que revela el *numen* y la experiencia numinosa es el misterio de la cohesión social vivida por el cuerpo socializado.

El pensamiento mítico propiamente dicho pertenece a las sociedades primitivas que codifican los flujos del deseo mediante un sistema de alianzas laterales y filiación extensiva. No es un pensamiento en el sentido moderno de la palabra, puesto que es parte de un ritual que lo condiciona rígidamente. Es impuesto a la persona desde afuera. El narrador tan sólo se limita a repetirlo y las modificaciones no dependen de su actividad personal. El sujeto (en sentido moderno) del pensamiento mítico no es un sujeto individual, sino la subjetividad social; en este sentido el pensamiento mítico es *postmoderno avant la lettre*. Tan sólo en sociedades despóticas o mercantiles, el mito se inserta en modos de pensar más abstractos y el material mítico es reelaborado por formas de pensamiento racionales. Desde luego que el mito se conserva incluso en sociedades cohesionadas por la síntesis mercantil, donde encontramos curiosas mezclas de mitos racionalizados y de conceptos racionales mitificados. Pero el pensamiento mítico pertenece de suyo a las sociedades primitivas que, en sus formas más complejas, desarrollan el chamanismo que es una práctica social productora de la máxima experiencia de lo sagrado, como hierofanía, sin mediaciones despóticas que funcionalizan el mito y el rito ceremonial a las necesidades políticas del déspota y sin mediaciones mercantiles que liniericen el mito en un discurso racional: en una teología.³⁵

³⁴ Esto, desde luego, no quiere decir que las formas abstractas no sean divinizadas. Todo lo contrario, la inmutable atemporalidad de las formas puras tienden permanente a ser hipostasiadas en atributos divinos, pero cuando esto ocurre el pensar ha dejado de ser racional y se vuelve místico donde el *pathos* predomina el pensar se convierte en experiencia extática.

³⁵ Las enseñanzas de Don Juan quieren despojar al hombre blanco de sus conocimientos despóticos y mercantiles para que puedan acceder a la experiencia chamánica (Castañeda, C. *Las enseñanzas de Don Juan*, FCE, México, 1974).

En nuestro tiempo se conservan una gran abundancia de antiguos mitos, casi siempre fuertemente mediatizados por formas despóticas y racionales, pero también se conservan vestigios del modo de pensar mítico que acompaña *catexis* colectivas de gran intensidad propias de la sociedad moderna. Baste pensar en los movimientos de masa como el nazismo, el fascismo, el estalinismo, el maoísmo o en prácticas más prosaicas como las modas en el vestir, en los hábitos, etc. En estos casos, el pensamiento mítico se aproxima al delirio o al pensar poético, pero se distingue de éstos por su sujeto. El delirio y el pensamiento poético atañen a la persona, el pensamiento mítico es impersonal su sujeto es la subjetividad social personificaciones de colectivos. El mito tiene siempre como protagonistas a *personas*, las antiguas mitologías muestran casos frecuentes de hipóstasis: cualidades de una divinidad que se convierten en personas, en divinidades autónomas. Sin embargo, el sujeto del mito no es una persona, por el contrario, la constitución de la persona exige la previa adhesión al mito del cuerpo en proceso de socialización. Ninguna persona particular puede *crear* un mito. El mito es un enunciado colectivo e impersonal siempre fijado en el espacio social mediante la transmisión oral.

La subjetividad y sus figuras

La manifestación de lo sagrado y la aparición de la persona son fenómenos concomitantes que expresan la constitución de la subjetividad, de ese *subjectum* del mundo, del cosmos sin el cual la realidad se abisma en el caos del devenir. Sin las formas de la cohesión social, la subjetividad se reduce a *intensidad pura* del deseo, un simple momento de la producción inmanente que fluye componiendo cuerpos y más cuerpos. Lo específico de la persona es pues su vacío formal que moldea con las reglas de la cohesión social esa intensidad pura. La persona es la *máscara* que plasma la intensidad pura y la articula en una máquina social. La máscara es un conjunto de rasgos formales que, al igual que los surcos de un disco o las cadenas del ADN, pautan el deseo intensivo orientando su curso. Tales rasgos son producidos en el espacio social y en sí mismos no son más que un conjunto de respuestas frente a estímulos semióticos. En tanto que máscara, la persona es una figura social que incluso puede estar separada físicamente de un cuerpo humano, como lo muestran las personas jurídicas y políticas modernas; o pueden aplicarse a otras intensidades fuera del cuerpo humano como lo muestra el animismo de las sociedades primitivas o la personificación del poder despótico de las sociedades organizadas por él. Sin embargo, la *persona humana*, que nosotros los modernos identificamos con el sujeto, nos parece inseparable del hombre como cuerpo singular consciente de sí mismo y no reparamos en el hecho de que, en tanto que máscara, no es más que un conjunto de rasgos formales que modelan las conductas posibles de ese cuerpo y que su *configuración* dependen del tipo de sociedad que la genera.

El *individuo*, tal como se afirma a partir del Renacimiento, no es más que un tipo particular de persona, una figura social específica de las sociedades mercantiles y, por lo tanto, no es sinónimo de la persona. El sujeto individual es

una figura de la subjetividad entre otras muchas. La subjetividad como tal es exterior a los cuerpos aparece en el espacio social intercorporal es, por lo tanto, originariamente no singular, directamente social. Y en cierta forma así lo reseña también el pensamiento filosófico: ya sea como el fundamento propio de las cosas que como conciencia representativa, el sujeto es distinto a la cosa que hace brotar o al objeto que representa. Sin embargo, a nosotros, hombres modernos, individuos todos condicionados por la experiencia a veces aberrante del individualismo capitalista montada sobre la vieja concepción despótica cristiana de la persona humana, nos parece que es verdad exactamente lo contrario: la subjetividad es siempre individual, el hombre es siempre esa criatura hecha a imagen y semejanza de Dios desde su creación. La sociedad tan sólo introduce variantes culturales que no modifican sino superficialmente al hombre que es irreductible en su naturaleza individual.

La individualidad del sujeto se nos impone con fuerza aparentemente irrefutable porque acostumbramos a identificar lo subjetivo con la emocionalidad, con la emotividad que sustenta la conciencia, la cual desaparece cuando nos desmayamos o nos dormimos y, por lo tanto, depende del funcionamiento del cuerpo singular. Estar consciente es el sentirse a sí mismo, aunque el sentir demasiado puede hacernos perder la conciencia como en el estado de exaltación extática. Sin embargo, una reflexión más cuidadosa nos muestra que el sujeto que creemos ser no coincide con el yo, con la conciencia psicológica, puesto que creemos seguir siendo de alguna manera ese mismo sujeto incluso durante el sueño, en la locura, el éxtasis y hasta después de la muerte del cuerpo. Reconocemos que en estos estados, el sujeto se encuentra fuera de sí mismo, lo que quiere decir que se encuentra fuera del espacio social, de las interconexiones que lo hacen responsable, que lo hacen responder según las reglas de la cohesión social, que lo integran al orden cósmico, a la realidad. Reconocemos de esta manera el origen social de la subjetividad, pero al mismo tiempo afirmamos la existencia de una unidad irreductible que es justamente la que sale y vuelve a entrar al despertar, al recobrar la cordura o la sobriedad emocional o al resucitar. Esta unidad irreductible es intensidad pura, la cual no es idéntica ni al yo ni a la conciencia moral o gnoseológica.; no es igual a la persona familiar (padre, madre, hijo, hermano, tío, etc.), ni a la persona jurídica (adulto, menor, hombre, mujer, ciudadano, extranjero, empresa, etc.), ni a la persona política (estado, municipio, partido, clase, iglesia) ni a la persona trascendente (espíritu, dios etc.)

Cuando centramos nuestra atención en la intensidad pura, entonces la subjetividad nos parece una unidad irreductible y la identificamos con un yo más profundo concebido a imagen y semejanza del yo empírico. De esta manera se vuelve imposible comprender la subjetividad como un hecho puramente social. Esto ocurre porque en el fondo la intensidad pura es un enigma, es el enigma del devenir. Cuando Heidegger en su esfuerzo por superar los límites empíricos de la subjetividad moderna, se concentra en el *ser ahí* -que ya es distinto del yo empírico- y después de hacer la fenomenología de los rasgos constitutivos de este *ser ahí* - los famosos existencialistas-, lo único que encuentra al final es el abismo

de donde brota la angustia. El enigma del devenir, que la metafísica cosifica en el ser³⁶ es el enigma de producción inmanente, del fondo de ese perenne brotar. Cuando el pensamiento, ya sea mítico ya sea racional, intenta asir el enigma lo convierte respectivamente en el *misterio* de lo sagrado o del ser, lo personifica identificándolo con la subjetividad misma. Mas esta última no es más que la máscara que produce la máquina social con la cual la intensidad deja de ser pura. Comprender la socialización significa comprender la génesis empírica de la subjetividad, saber que somos deseo plásticamente formado por la sociedad. Es posible comprender la génesis inmanente de trascendencia, mas no el origen trascendente de la inmanencia.

Política y ética

El hombre es pues deseo configurado por la máquina social que lo arranca a la producción inmanente de los flujos naturales transformándolos, mediante codificaciones externas, en prácticas sociales. Este es el *origen* del trascender constitutivo de la subjetividad. Es equivocada pues la visión que concibe al hombre como un individuo *ab origine*, tal es la concepción iusnaturalista que tiene sus inicios históricos en el mediterráneo helenista y que se expresaba en el concepto estoico de *naturaleza humana*. Para esta visión, la sociedad es una condición también natural del hombre, pero autónoma frente a su individualidad. Los distintos tipos de sociedad sólo generan diferencias "culturales" que, aunque muy grandes, en nada modifican la naturaleza del hombre: un animal racional creado a imagen y semejanza de Dios. Esta visión es una visión mítica que siempre reproduce lo actual como lo auténticamente originario y que el pensamiento racional ha heredado en la forma de *la esencia* y reproduce como búsqueda del *origen* que es idéntico a la esencia. La verdad es que el hombre es un ser plástico que desde la animalidad profunda sufre un proceso de constante desnaturalización de su naturaleza previa.

³⁶ La metafísica opera con categorías de la abstracción real y, por lo tanto, debe fijar en el espacio abstracto el devenir para hacerlo comprensible. El devenir así fijado es el ser. La gran paradoja del pensamiento racional, que sólo comprende a costa de negar (abstraer) está expresada en sus orígenes por Heráclito y Parménides. Heráclito el sacerdote quiso pensar el devenir con las categorías de la abstracción real por eso es el Oscuro. En cambio, si le hacemos caso a Heidegger, Parménides pensó el desvelarse de la realidad, la *aletheia*, que al igual que la hierofanía del pensamiento mítico también se manifiesta desde un fondo escondido, pero ahora lo hace en el espacio iluminado por las formas de la abstracción real, lugar del desvelamiento del ser. La hierofanía del *mythos* se convierte en *aletheia* del *logos*. Heidegger, preocupado por salirse del concepto proposicional y reificado de la verdad, insiste mucho en rescatar el carácter de manifestación o desvelamiento de la verdad racional que la emparenta con el mito y muestra que la metafísica se construye a partir del olvido de esta experiencia inicial: el olvido del ser. (Heidegger, M. *Parménides*. op. cit.). ¿Pero que otra cosa podría ser ese el olvido, sino el olvido de la génesis social de la subjetividad?

El pensamiento surge de la socialización del espacio animal -el sistema de estímulos y respuesta que le permiten orientarse en su hábitat- mediante la *conformación* de tales movimientos a las reglas que hacen posible la cohesión social. Toda la emotividad corporal sufre una permanente socialización que tiende a imponerse a la herencia biológica la cual tiene su propia inercia (el inconsciente). El mapa emocional del cuerpo humano socializado ofrece siempre manifestaciones de rezago histórico-fisiológico o de desajuste funcional frente a los requerimientos de la cohesión social. De ahí el carácter coercitivo, impositivo que tiene la norma social aun en nuestra época; tan sólo cuando ésta viene incorporada al patrimonio genético se convierte en espontánea. Existe, por lo tanto, una estrecha vinculación entre la formas de la cohesión social y el tipo de pensamiento y los mapas emocionales de los cuerpos que la conforman. Una vinculación compleja puesto que estos últimos no se adecuan inmediata e íntegramente a los requerimientos de la cohesión; de ahí la necesidad de una permanente constricción externa a través de organizaciones específicas que varían en cada tipo de sociedad (familia, clanes, tribus, ciudad, Estado, iglesia, etc.) y constituyen las instituciones políticas. El término *política* se utiliza aquí en su sentido etimológico más propio, derivado de *polos*, palo, eje mítico que representa el centro del mundo (ver nota 29), para significar lo atinente a la cohesión social.

Desde este punto de vista la persona es una figura política; lo cual es muy evidente en la persona primitiva para la cual las diferencias que la especifican son resultado de codificaciones sociales visibles, o aún más en la persona despótica que asume claramente la condición de personificación del poder externo que cohesiona la sociedad. La alianza lateral y la filiación extensa que recorta la persona de la producción germinal intensiva diferenciando los cuerpos de sus funciones sociales son también prácticas de cohesión social. La subordinación despótica que sobrecodifica las relaciones primitivas crea el déspota como centro de cohesión social. Pero en el caso del individuo su carácter político es mucho menos evidente. En efecto, la característica fundamental del individuo es que con esta figura el ámbito personal parece más bien abstraerse a las grandes instituciones políticas y a veces se oponen decididamente a ellas. Las relaciones familiares y todas las relaciones personales fuera de la organización estatal tienden a colocarse bajo el libre arbitrio de cada persona y como los bienes económicos pasan a formar parte de su esfera privada donde la persona ejerce su soberanía en lugar de otras formas de poder. Esta soberanía característica del individuo se forma substrayendo tales relaciones a las codificaciones primitivas y despóticas y por lo tanto, es una soberanía que se opone a las formas de cohesión social primitivas y despóticas. El ámbito privado individual se opone al ámbito político.

Pero en tales condiciones no sería posible una cohesión social de individuos y esto es coherente con el carácter apolítico de la esfera privada que, en tanto que privada, es excluyente de toda voluntad que no sea la de su propietario. El individuo estaría entonces condenado a vivir aislado, cosa que no tiene sentido puesto que es una figura social, o a ser un individuo limitado, obligado a ceder

parte importante de su soberanía y someterse a prácticas de cohesión social despóticas o primitivas: se trataría siempre de una soberanía sometida. Esta es de hecho la experiencia histórica y las posibilidades antes mencionadas han sido ampliamente tematizadas por los discursos político y religioso. Pero la sociedad mercantil exige una cohesión mercantil y ésta sólo es posible entre individuos. Si bien es cierto que no se conocen sociedades históricas, cohesionadas exclusivamente por prácticas sociales mercantiles, el mercado cohesiona grandes grupos de individuos y a veces recodifica todas las relaciones hasta convertir a toda la sociedad en una sociedad sintética. De manera que es posible visualizar un sociedad mercantil pura, una sociedad-mercado en cuyo caso las voluntades individuales deberán ser totalmente soberanas y al mismo tiempo compatibles unas con otras. En otras palabras, la regla social de cohesión debe ser también la forma de la conducta espontánea de cada individuo (o como diría el viejo Rousseau: la voluntad general coincide con la voluntad particular).

Esto no sería un problema si la subjetividad mantuviese un carácter puramente social como en la sociedad primordial, donde el salvaje regula todas sus acciones en función de los ritos y tabúes cotidianos. Pero el individuo es justamente todo lo contrario, es la particularización en cada cuerpo singular de la subjetividad y esta particularización se monta sobre un mapa de emociones que, como dijimos, mantienen su propia inercia. De ahí que la regla social deba internalizarse de forma tal que, a diferencia del salvaje, se convierte en conducta voluntaria, espontánea del individuo. No sólo las formas de la abstracción real deben configurar el pensamiento, sino que los postulados prácticos deben convertirse en emociones corporales, la conducta debe ser racional también, basado en el cálculo y no en el *pathos*. La condición óptima es aquella en la cual la deuda abstracta motiva siempre la conducta espontánea.³⁷ La conducta personal coincide siempre con la práctica social cohesionadora, con la costumbre, con el *ethos*, la conducta espontánea se vuelve *ética*. En este caso sería posible una sociedad pura de individuos soberanos, una sociedad de sabios como dirían los estoicos.

Pero lograr esta interiorización absoluta de la norma siempre ha sido un *desideratum* que se ve frustrado por la inercia emocional de un deseo plasmado

³⁷ Esto es el deber ser puro de Kant que como verdadero ideólogo de una ética de la soberanía individual considera que solamente la conducta motivada exclusivamente por el respeto a la norma es la única auténticamente ética. Tan sólo el deber sin otros fines debe mover la acción auténticamente ética, dice Kant. Este formalismo kantiano ha sido muy criticado por excesivamente riguroso; pero es en verdad la mejor expresión de la ética mercantil, es decir de la ética *tout court*, pues la conducta que se conforma al deber *for the sake of it*, es la única conducta soberana, tanto más soberana cuanto más espontáneamente se conforma a la norma constitutiva de la individualidad, al límite el deber se vuelve modo de actuar espontáneo y deja de ser deber, entonces el individuo ha reconfigurado su mapa emocional según sus normas constitutivas, su soberanía se extiende a todo su cuerpo.

por una experiencia histórico-biológica que trasciende el breve período de las sociedades mercantiles. De manera que el individuo está condicionado por un mapa emocional que limita su soberanía, puesto que siente la norma como sólo parcialmente suya (autoimpuesta, dice Kant) y a sus pasiones como algo propio cuando las siente como voluntad y algo que se escapa a su voluntad cuando no puede normarla. La voluntad misma se confunde con el deseo, un deseo que si bien es irreductible a la norma está condicionado por ella.

Como disciplina, la ética surge con la aparición del individuo y siempre a tenido como objetivo reducir al máximo la inercia emocional: este esfuerzo de interiorización ha sido representado como lucha contra el mal y mitificada como lucha contra su personificación: la *bestia*, el demonio. Como todo quebrantamiento de las normas socializadoras implica siempre un peligro de reimersión en la producción inmanente, la ética puede fácilmente confundirse con la política primitiva y, sobre todo, con la despótica. Pero la ética se distingue siempre porque no le interesa el cumplimiento exterior, político, de la norma, sino el interior. Si se observa la evolución de la ética estoica y judía surgidas ambas en el período axial y helenista, como tecnología de autoimposición normativa, vemos como paulatinamente se exterioriza en una política de adhesión a la alianza a medida que se diluye el individuo clásico y se compone el cuerpo despótico feudal; y como se vuelve a interiorizar con la reaparición del mercado en la primera época escolástica hasta deslastrarse del todo de mediaciones despóticas con Kant. Sin embargo, el intento de construir una ética basada en la interiorización absoluta de la norma -que permitiría configurar todo el mapa emocional de cada individuo según la pautas de la cohesión social mercantil (una sociedad de santos, dice Kant)-, resulta ser imposible. La ética de Kant que es la máxima expresión de este intento moderno resulta ser demasiado formalista para un individuo que como el moderno goza tan sólo de una soberanía sometida y su mapa emocional está demasiado condicionado por una larga historia biológica y social premercantil. Pero es un hecho indiscutible que la ética estoico-kantiana es la única verdadera ética mercantil, la única que tiene como propósito la soberanía del individuo sin otras mediaciones. La razón que regula espontáneamente todo el mapa emocional significa la reducción total del deseo a las normas mercantiles, la total configuración social del inconsciente individual que por eso mismo dejaría de ser inconsciente, un cuerpo hecho a imagen y semejanza del individuo cuya conducta sería siempre perfectamente compatible con la cohesión social mercantil.

En las sociedades mercantiles históricas, la ética, con todas sus limitaciones, mantiene su objetivo individualizante, aunque confundida con la política. La *República* de Platón es un ejemplo típico de tratado de ética que también es una política, lo mismo puede decirse de los tratados medievales de consejos al príncipe. Es el Renacimiento que empieza a separar la política de la ética con Maquiavelo, pero las narraciones utópicas de Moro, Campanella y otros mezclan un objetivo político de reorganización social con un propósito moralizante. Con el comienzo de la modernidad, la política se refiere exclusivamente a lo público y la ética a lo privado, lo primero se refiere al ámbito de las organizaciones despóticas

y lo segundo a la esfera de la soberanía privada. La política se convierte progresivamente en una mecánica de la organización social, mientras que la ética en un programa de administración de las pasiones naturales del hombre.

En este contexto, las utopías del cambio social, sin perder ciertas resonancias éticas, concentran su objetivo en una organización que controle lo mejor que se pueda a la naturaleza humana imperfecta. Este énfasis en la organización institucional de las sociedades es lo que en verdad distingue la utopía moderna de las repúblicas morales del milenarismo religioso y de las sociedades ideales del naturalismo pagano con su énfasis en la satisfacción de necesidades básicas: el país de Cucaña, Arcadia etc. (Davis, 1985) Las posibilidades de transformar el orden social se concentra en la mecánica institucional o en la prescripción ética, que se aplicarían a una naturaleza humana inmutable que es considerada alternativamente como esencialmente buena, pero distorsionada por las instituciones; o esencialmente dañada por pasiones malas, pero total o parcialmente corregible con las prescripciones éticas adecuadas. Incluso el socialismo materialista, aunque admite la necesidad de un cambio en la conducta del hombre nuevo, considera que este cambio es automático una vez que se modifiquen las instituciones políticas que son las responsables por las distorsiones en el mapa emocional del hombre sometido a la explotación capitalista. La naturaleza caída cristiana es transformada en naturaleza distorsionada por el capitalismo. Una vez que éste desaparezca como organización externa, la auténtica naturaleza humana brotará desde su propio fondo inmemorial donde estuvo sepultada por mucho tiempo.³⁸ Esta es una visión muy poco materialista, que niega la plasticidad histórica de la naturaleza humana, es decir que el hombre no es más que un conjunto de procesos arrancados a la producción inmanente por la máquina social para producir subjetividad cuyas formas constituyen, en cada caso, la "esencia" del hombre.

Al quedar incomprendida esta plasticidad histórica del hombre, el discurso del cambio social se concentra en una oferta de tecnologías políticas de la organización social que se imponen a los hombres o a las propuestas éticas de profundización interior de las normas por medio de la persuasión racional coadyuvada por un sistema de castigos que concluyen siempre en la axiomatización de la responsabilidad total que tiene cada individuo por sus acciones. El problema de la cohesión social queda atrapado pues entre las tecnologías utópicas de reorganización y el discurso moral de lucha contra el mal; el rediseño de las instituciones por un lado y la administración normativa del mapa emocional por el otro. No hay solución a esta dicotomía que siempre conduce o a la reconstitución de órdenes despóticos intolerables para la figura del individuo que concluyen en destrucciones masivas o en microdespotismos que instauran

³⁸ Este es el meollo de la teoría marxista de la alienación, cuyas resonancias cristianas han atraído el interés del existencialismo contemporáneo.

sistemas de destrucción molecular. Al final de estos recorridos están siempre los campos de exterminios o las sillas eléctricas o las inyecciones letales, todos ellos macabros ejemplos de asepsia destructiva. La respuesta no puede ser ni el programa tecnológico de cambio ni la prescripción ética: ni el ingeniero social ni el moralista.

Nuevas figuras de la subjetividad

El cambio social es principalmente construcción de nuevas figuras de la subjetividad mediante el desarrollo de nuevas prácticas sociales. Esto significa nuevas formas de plasmar el deseo que en sí mismo es pura producción immanente. Las codificaciones sociales norman este deseo, pero sin nunca congelar su exuberancia que de devenir natural se convierte en deriva social, en permanente transformación de unas prácticas sociales en otras. La constitución de nuevas figuras de la subjetividad y su correspondiente cohesión social tiene pues su motivación última en el deseo. Mas no en un deseo genérico, sino en el deseo presente tal como se encuentra plasmado, maquinado dirían Deleuze y Guattari, en las figuras de la subjetividad. Por lo tanto, si bien es cierto que las prácticas sociales dibujan las figuras de la subjetividad, el deseo plasmado en ellas induce cambios en la practicas sociales que constituyen nuevas figuras de subjetividad. No puede haber pues disonancia entre una práctica social y el deseo del sujeto de esa práctica. Las tecnologías sociales y la prescripciones éticas, en cambio, se caracterizan precisamente por un divorcio entre las prácticas y su respectivos sujetos. Aclaremos este punto. En cuanto discursos, tanto las tecnologías sociales como las prescripciones éticas son resultados de determinadas prácticas sociales: movimientos políticos revolucionarios, movimientos cívicos, religiosos, intelectuales etc., llevados a cabo por sujetos revolucionarios, cívicos, religiosos etc. Por lo tanto, en este sentido se cumple con lo afirmado anteriormente de que no puede haber disonancia entre sujeto y su respectiva práctica. Sin embargo, el propósito de tales prácticas es prescribir las reglas de unas prácticas que deberán ser llevadas a cabo por otros sujetos que no existen realmente y que, por eso mismo, terminan imponiéndose a terceros que, como no son figuras de esas prácticas, no tienen el deseo de llevarlas a cabo y terminan convirtiéndose en sujetos de unas prácticas de subordinación, en lugar de productores espontáneos de las prácticas prescritas.

En el caso de nuestra sociedad actual que ha sufrido durante todo el siglo el impacto de tecnologías sociales que han producidos destrucciones y sumisiones aterradoras, es evidente la incongruencia entre la propuesta liberadora y la cohesión social que produce. El deseo aparece siempre como deseo reprimido porque disonante con las prácticas cohesionadoras; de ahí la necesidad de una tecnología o una ética correctivas. No es pues una casualidad que los movimientos revolucionarios vayan acompañados de un moralismo radical que no deja de ser menos puritano porque a veces asume una virulenta beligerancia contra la moral tradicional.

Sin embargo, a su manera todos estos movimientos no dejan de estar vinculados con el deseo de más libertad propio del individuo soberano moderno. Un deseo reprimido propio de la condición de soberanía sometida del individuo moderno, que, por lo tanto, se relaciona siempre con una imposición externa que padece y de la cual trata de escapar destruyendo los dispositivos sociales que producen su represión. En este sentido no es un deseo constructivo que fácilmente cede al encanto de la sumisión despótica. El miedo a la libertad, de la que hablaba Fromm, es la expresión política de la angustia existencial del individuo moderno que se siente arrojado en un mundo anónimo hecho de axiomas abstractos donde lo único reconfortante es la plenitud potente del déspota. Y aun así ese individuo busca extender su soberanía -que quiere decir ahondar más en el abismo que terminará por disolverlo o salir de él- rompiendo el anonimato del mundo, reflejo de su aislamiento solipsista que le impone el mercado.

El primer caso, es poco interesante y no vale la pena extenderse en él. El segundo implica una modificación de las prácticas sociales que lo individualizan actualmente eliminando todas las relaciones despóticas que contienen. Esto significa cambiar las organizaciones sociales al tiempo que se radicaliza el postulado de igualdad de todos los miembros, dejando brotar libremente las emociones, el deseo se vuelve productivo, afirmativo que corre en flujos que postulan la soberanía de cada individuo como condición para la propia. El individuo de soberanía sometida, solipsista cuyo deseo reprimido busca la satisfacción inmediata de sus carencias a expensas de los demás (el homo homini lupus de la modernidad), cede el paso a una nueva figura social: el individuo social que sólo puede ejercer su soberanía total postulando, en cada práctica, la igualdad de los otros. De esta manera el mundo deja de ser anónimo y la sensación de estar arrojado en un mundo que no es el propio cederá a la emoción de estar en un mundo propio, producido por el propio deseo.

Esta es la figura social que empieza a esbozarse ligeramente de las prácticas sociales actuales toda vez que el deseo se libera de las constricciones presentes. Para su desarrollo no pide especialistas, programadores, tecnólogos o moralistas que iluminen el camino a los demás, tan sólo necesita que las conductas individuales *deriven* hacia un rechazo sistemático de las relaciones despóticas donde quieran que se encuentren y la producción de relaciones que garanticen el respeto efectivo del postulado de soberanía de todos los participantes. Las formas de la libertad individual serán las formas de la cohesión social. Pero ésta es aún una historia inconclusa.

Bibliografía

- C. Deleuze, G; Guattari, F. (1973) *El AntiEdipo*. Paidós. Madrid.
 C. Sohn-Rethel A. (1989) *Geistige und Körperliche Arbeit: revidierte und ergänzte Neuauflage*. Acta Humaniorpra. Weinheim.
 Davis, J. C. (1985) *Utopía y la sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México.
 Del Bufalo, E. (1989) *La genealogía de la subjetividad*. Monte Avila. Caracas.
 Elfado, M. (1991) *Mito y realidad*. Editorial Labor. Barcelona.

- _____. (1994) *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Labor. Barcelona.
- Foucault, M. (1976) *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Gilson, E. *La filosofía en la Edad Media*. Gredos. Madrid.
- Heidegger, M. (1971) *Nietzsche*. Editions Gallimard. París.
- _____. (1991) *Seminario di Zollikon*. Guida editori, Napoli.
- _____. (1992) *Parmenides*. Indiana University Press.
- _____. (1992) *Metaphysical Foundations of Logic*. Indiana University Press.
- Kant, Y. (1966) *Kritik der reinen Vernunft*. Reclam, Stuttgart.
- Liverani, M. (1991). *Antico Oriente: storia società economia*. Editori Laterza. Roma.
- Poggber, O. (1986) *El camino del pensar de Martín Heidegger*. Alianza Universidad. Madrid.

LA ETICA Y LA CRISIS DE PARADIGMAS¹

Luz Marina Barreto

Sweet dreams are made of this
Who'd ever mind to disagree
I traveled the world and the seven seas
Everybody is looking for something
Some of them want to use you
Some of them want to be used by you
Some of them want to abuse you
Some of them want to be abused

Eurhythmics

Algunas formas históricas del marxismo, del que nunca debemos olvidar su raíz feuerbachiana, son la expresión de hacer por obligación, que los lazos sean fraternales, amorosos, totales. De hacer que la obligación moral se convierta en amor total.

Javier Sádaba (1995, 67)

La nueva relevancia de la ética

La ética ha sido considerada tradicionalmente una disciplina filosófica de carácter normativo. Si el concepto de ética se entiende como la entendían los antiguos, ella prescribiría cómo debemos ser para ser felices o llevar vidas logradas. En sentido moderno, la ética constituye más o menos un sistema de normas prácticas, llamadas normas morales, destinadas a regular nuestro trato con el otro de manera que las expectativas de cada uno de los interactuantes sean satisfechas de modo recíproco, o como también suele decirse, de modo impersonal o neutro. Ambos sentidos ofrecen perspectivas muy distintas a nuestros modos de aproximarnos al concepto de lo ético, de modo que me detendré un momento sobre esta diferencia, antes de encarar el concepto de lo ético como algo susceptible de descripción científica.

La ética en sentido antiguo posee su expresión más acabada en el pensamiento de Aristóteles, notablemente en la *Ética a Nicómaco*. Ella depende de una noción monolítica de lo que constituye una vida buena o feliz y de los tipos de excelencias o virtudes que una persona debe ejercer para

¹ Agradezco a Ezra Heymann y a Carlos Kohn sus comentarios y sugerencias a una versión preliminar de este ensayo.

alcanzar la forma de vida que corresponde a un individuo logrado. En este sentido, la ética está tan indisolublemente ligada al carácter, que en Aristóteles existe lo que podríamos llamar una noción cuasi-conductista del aprendizaje moral (véase, por ejemplo, el Libro Segundo de la *Ética a Nicómaco*). La conducta ética se aprende sólo en contacto estrecho con hombres igualmente virtuosos y se ejerce hasta el punto de constituir literalmente una forma de vida, un talante de carácter óntico. Esta noción de la ética como algo que se "contagia" está, por cierto, también presente en Platón, quien, tanto como Aristóteles, concibe a la virtud como un hábito que se adquiere sólo en contacto con almas virtuosas (*República* 3, 409AB).

Lo que distingue a la noción moderna de lo ético de la concepción antigua (o, como también podríamos decir, a la moral de la ética, véase Williams, 1985), es la colisión entre la sanción interna que castiga la violación de la norma y lo que se percibe como una cierta relatividad en las formas de ser feliz y tener una vida lograda. Esta colisión constituye una especie de escisión en la subjetividad del agente moral, entre lo que se percibe como absoluto y lo que se constata como relativo, entre una creciente capacidad de reflexividad y la ingenuidad que caracteriza el punto de vista antiguo. La globalización de los sistemas culturales, la creciente capacidad de recepción y transmisión de información que distinguen al mundo moderno del mundo antiguo vuelven por lo menos ridícula la pretensión de que existe una sola forma de ser feliz. Por otro lado, no es cierto que se sea más feliz actuando de modo virtuoso. Por el contrario, la conducta virtuosa, si es de naturaleza altruista, requiere ceder parte de la satisfacción de los propios intereses en favor de un compromiso en donde dos o más partes alcanzarían una forma de cooperación más eficiente (salvo en los actos supererogatorios, en los cuales una de las partes lo cede todo en favor de los intereses de la otra).

Por si fuera poco, para el hombre moderno la felicidad es una sensación subjetiva, como lo observa ya Kant. Ella se decide en el mismo momento de sentirla, de modo que no es posible garantizarle a nadie que determinada forma de vida o determinadas acciones lo harán *realmente* feliz. La propia felicidad se decide en la propia sensación subjetiva de felicidad. De tal manera que alguien puede sentirse feliz aún cuando se satisficiera en acciones que otros considerarían destructivas, atroces o simplemente estúpidas. No obstante, el sentido de lo que es moralmente correcto tiene un carácter absoluto. Se dice que una persona ha internalizado la sanción a la violación de la norma si no puede transgredirla sin evocar fuertes sentimientos de culpa o vergüenza. Para quien ha sido socializado en una moral particular, el relativismo percibido de las formas de vida contradicen sus sentimientos de culpa, así como la indignación que podría sentir ante la violación de la norma por parte del otro.²

² Un ejemplo bastante bueno de este dilema se encuentra en Hare, V.R.M: "A Reductio ad Absurdum of Descriptivism", en *Essays in Ethical Theory*, 1993. Se trata de una

La creciente reflexividad que caracteriza el punto de vista moderno en relación con lo que es éticamente admisible obliga al agente moral a concebir normas prácticas que resulten igualmente válidas para cualquiera, independientemente del punto de vista ético particular en el que ha sido socializado. Por esta razón, el punto de vista moderno hace abstracción del tipo de carácter que debería poseer una persona moral, así como del tipo de vida que se supone debería llevar, y define un sistema de obligaciones negativas, de aquellas acciones que están prohibidas en cualquier caso y para cualquiera. Esta impersonalidad o neutralidad de los sistemas morales modernos constituyen una serie de normas de comportamiento recíproco que determinan qué tipo de acciones se consideran violatorias de la autonomía de los demás, es decir, del libre ejercicio y satisfacción de sus intereses y fines personales, o de lo que Rawls ha llamado el plan racional de vida (Rawls, 1971).

En efecto, como lo observa Alan Gewirth, la cuestión de la substantividad de las normas morales en sentido moderno se decide no en relación con el tipo de carácter que una persona debería poseer, como sucede en la ética antigua, sino en relación con el tipo de trato recíproco que la moralidad debe definir y preservar. El punto de partida de la perspectiva moderna es que todos los individuos son agentes que actúan de acuerdo con los fines o propósitos que desean alcanzar. De esta manera, se da por descontado que cada persona tiene sistemas de motivaciones distintos y de algún modo imponderables entre sí, y que el imperativo moral consiste no en obligar a nadie a tener determinado tipo de metas, sino en lograr un tipo de coordinación intersubjetiva que les permita a todos los implicados alcanzar los distintos fines que se proponen.

Al igual que Rawls, Gewirth concibe un sistema muy elegante y que vale la pena mencionar, de intereses generalizables o necesarios, en el sentido de que posibilitan a cada persona el alcanzar las metas definidas por el plan racional de vida de cada una. Son los *bienes necesarios*, los que permiten a cada persona actuar, y estos son dos: el primer bien necesario es la *libertad*, que consiste en el control autónomo del propio comportamiento y en el conocimiento de todas las circunstancias relevantes para realizar el fin. El otro bien necesario es el *bienestar*, que consiste en tener todas las habilidades necesarias y las condiciones que se necesitan para alcanzar las metas personales.

imaginaria discusión entre un newyorkino y un somali a propósito de la castración o infibulación femenina, que ha de producir indignación en el occidental. La pregunta de Hare es cómo podemos aspirar a concebir un posible acuerdo entre las partes en disputa.

El bienestar, a su vez, puede jerarquizarse en tres tipos de bien que son progresivamente menos necesarios como condiciones deseables del actuar libre. En primer lugar, tenemos el *bienestar básico* que consiste en tener precondiciones necesarias para la acción, tales como vida, integridad física y equilibrio mental. En segundo lugar, tenemos el bienestar no abstraído, que consiste en poseer todas las habilidades generales y condiciones que se necesitan para retener sin que disminuyan las capacidades propias para alcanzar las aspiraciones de uno. Ejemplos de esta forma de bienestar consiste en no ser engañado, insultado, robado, amenazado, etc. En tercer lugar, tenemos el bienestar aditivo, que consiste en todas aquellas condiciones que incrementarían la capacidad de satisfacción y acción de un agente. Estas son educación, oportunidades de trabajo y fortuna y el sentido del propio valor y la propia dignidad (Gewirth, 1993).

Esta comprensión de la moral como respeto a la autonomía de los otros es la que constituye actualmente, por lo menos en círculos académicos, nuestra comprensión de la moral. Se trata de la cuestión de la justificación y fundamentación de normas morales y del diseño adecuado de instituciones justas. He hablado de círculos académicos, sin embargo, porque, como decía Agnes Heller en una conferencia dictada aquí en Venezuela, una cierta concepción objetiva de la ética sigue vigente en la sociedad moderna. Esto significa que, pese a la pluralidad de estilos de vida y concepciones de la vida lograda que supuestamente caracteriza el punto de vista moderno (o el postmoderno), algunos discursos dominantes imponen o buscan imponer su propia concepción de la vida buena a través de los medios de comunicación de masas. Las imágenes en torno al éxito, a la belleza femenina, a lo que constituye una forma de vida supuestamente satisfactoria (el *look* correcto, el auto y la casa apropiada, la tarjeta de crédito necesaria, etc.), fomentan una mentalidad rígida en relación a lo que debería ser la vida y a lo que debería producir felicidad. Estamos, pues, aún lejos del pluralismo de visiones del mundo y de la tolerancia moderna, y todavía muy cerca del ideal antiguo.

Esta tensión, típicamente moderna, entre la fundamentación ética de formas de vida y la justificación de normas de comportamiento recíproco, forma claramente parte de la reflexión ética vista como un fenómeno normativo, es decir, como un aspecto de la teoría de la racionalidad práctica. Por otro lado, sin embargo, podemos detectar al lado del interés creciente por este tipo de reflexión, una serie de esfuerzos destinados a aprehender empíricamente la dimensión ética de las sociedades contemporáneas. Yo diría que gran parte del *boom* actual que disfruta la reflexión ética descansa en el descubrimiento de este continente, por lo visto hasta los momentos inexplorado. ¿Por qué? ¿Qué es lo que obliga a salir a la luz a la ética y a las normas prácticas morales como dimensiones esenciales de las sociedades? ¿Qué ha pasado en la epistemología de las ciencias sociales y en nuestras concepciones de la política como para que la dimensión ética pueda ser puesta de relieve? Que la ética y las morales particulares puedan

aprehenderse fácilmente como fenómeno descriptivo es bastante dudoso, a menos que uno subscriba lo que la epistemología llama *realismo moral*. En realidad, lo que se ha producido, como sucede muchas veces con los significados y con la comprensión hermenéutica de sentidos, es que la perspectiva ha cambiado, revelando un aspecto de la realidad antes oculto por un juego de sombras. El punto de vista positivista en epistemología, que dominó el discurso filosófico por lo menos hasta los años setenta, desplazó la reflexión en torno a la moral, demasiado frágil y poco confiable como para ser considerada epistémicamente relevante. La ética pasó a ser considerada un asunto propio de las *ciencias humanas*, entendiendo por tales la historia, la psicología y la sociología (y, en alguna medida, también la economía), y desapareció literalmente entre los esfuerzos por develar el destino de la humanidad y la verdad de su naturaleza más profunda. En este sentido, yo creo que la enorme influencia del pensamiento filosófico francés post-estructuralista, así como el fenómeno cultural denotado postmodernismo, han contribuido decisivamente a disipar parte de la ilusión cientificista que animaba el ímpetu positivista en epistemología, con lo que la dimensión ética pasa a ser el candidato perfecto para representar toda la ambigüedad e incertidumbres que caracterizan a la vida humana y a las formas posibles de interacción intersubjetiva.

Esto no significa, por cierto, que no sea posible concebir formas de justificación para aquellas normas morales que nos parecen válidas. El punto es más bien otro: que la naturaleza normativa de la moral, es decir, lo que tiene de determinación racional de la voluntad humana, para decirlo con Kant, contribuye a disipar la ilusión que produce el historicismo en política, que de acuerdo con la perspectiva marxista orienta a los actores sociales hacia una sociedad sin clases, en la cual todo el mundo verá satisfechas sus necesidades.

Esta ilusión, al dominar todo el panorama político emancipatorio durante las últimas décadas, contribuyó decisivamente al eclipse de la reflexión ética, que requiere un tipo de reflexión muy compleja, capaz de tematizar las muchas veces divergentes valoraciones en torno a lo que queremos para nosotros mismos como miembros de una comunidad y como parte de la especie humana. A continuación, quisiera desarrollar estas intuiciones tomando como hilo rector el concepto de justicia.

Los conceptos neoclásico, marxista y liberal de justicia en la reflexión económica

Podrían, en principio, darse dos razones distintas para explicar la actual perplejidad en torno a la ética y el auge extraordinario de publicaciones que se ocupan del tema. Como he indicado, este nuevo interés se refiere a la ética entendida como un fenómeno susceptible de descripción, o como objeto de la indagación científica.

Las dos razones a las que me refiero, aunque distintas, son complementarias. La primera alude al fracaso del paradigma político marxista evidenciado por el colapso masivo del bloque oriental. La segunda es consecuencia de la primera, al inclinarse el peso de la balanza de la economía centralizada a la economía de mercado, siendo el paradigma en esta última el modelo neoclásico de la economía (utilizo en lo sucesivo el término *neoclásico* como sinónimo de *neoliberal*, siguiendo a Amitai Etzioni (1988)). En lo que sigue, desarrollaré estas ideas, en un esfuerzo que tiene mucho de intuitivo y provisional. Creo, sin embargo, que estos dos fenómenos políticos están en la base del interés actual por los temas éticos e inspiran muchas de las inquietudes que suscitan.

Me propongo examinar algunos de los problemas asociados a la vinculación entre ética y economía tomando como hilo conductor el concepto de justicia. El asunto que me ocupa es complejo, de modo que sólo aspiro a dar algunas orientaciones en un ámbito que todavía se presenta de modo confuso, tanto para el filósofo moral, como para el economista. Según creo, la vinculación entre ética y economía constituye aún un lugar de encuentro signado por una falta de claridad que se expresa en una serie de prejuicios, los cuales, me parece a mí que en definitiva han arrojado a la discusión a una especie de limbo conceptual y discursivo, en el que diversos actores e intelectuales dialogan sin llegar a entenderse.

En primer lugar, definiré en que sentido puede hablarse de una relación entre ética y economía. Las relaciones posibles abarcan un espectro bastante amplio de posibilidades, que van desde lo que se ha dado por llamar ética de los negocios (y que se encuentra vinculada a conceptos como el de excelencia y liderazgo gerencial) hasta los modelos de índole teórica en el que los conceptos mismos de ética y aspectos éticos de la economía son los objetos de la indagación. En este sentido, me propongo examinar tres modos distintos de entender los vínculos entre ética y economía basados en el concepto de justicia. El primero es de orden netamente neoclásico, el segundo es de índole comunitarista (el marxista) y el tercero puede ser llamado liberal, en el sentido propio del término, que hemos aún de definir. Como veremos, ninguno de los modelos propuestos resultarán enteramente satisfactorios. Sin embargo, ellos nos permitirán, espero, definir los posibles sentidos con los cuales podría decirse que la ética articula una dimensión esencial del ámbito social, que, como he indicado, se encontraba hasta ahora oculta por el historicismo marxista y el positivismo en las ciencias sociales.

Dicho sea de paso, a causa de la enorme influencia que el paradigma marxista ha ejercido en la imaginaria política latinoamericana, una adecuada comprensión de la dimensión ética y sus expresiones en economía y política, constituye un asunto de extrema importancia para América Latina. América Latina ha sido tradicionalmente un continente que ha definido y organizado

sus instituciones, incluyendo las económicas, de un modo subsidiario de modelos concebidos en Europa y aplicados con éxito tanto allí como en Norteamérica. De modo que, en cierto sentido, sólo hemos sido espectadores de los milagros económicos y políticos que sucedieron en otro lugar. Jamás tuvimos la ética protestante que, si Weber tiene razón, apuntala el ascenso y éxito de la economía capitalista, y nunca, a pesar de toda la lucha y la sangre derramada, a pesar de todas las torturas, resistencias y guerrillas, pudimos hacer que la utopía socialista cristalizara globalmente en el continente.³

El colapso de los sistemas económicos y políticos de inspiración marxista me parece a mí que ha dejado a la intelectualidad de izquierda latinoamericana sin la posibilidad de pensar de una manera que no esté teñida por la metafísica marxista qué entendemos por y cómo debemos organizar una sociedad económica y políticamente justa. Mi hipótesis inicial es que esto se produce porque en Latinoamérica no ha habido, por lo menos durante este siglo, una discusión suficientemente exhaustiva y activa en relación con los fundamentos éticos de las concepciones políticas de justicia social. Como he señalado, esta discusión había sido eclipsada por la promesa marxista de ofrecer al ser humano no una sociedad justa, sino una existencia *emancipada*, entendiendo por emancipación exclusivamente la libertad frente a la opresión que produce el monopolio sobre medios de producción. De hecho, en EEUU, sólo con la publicación del libro de John Rawls *The Theory of Justice* al inicio de la década de los setenta, vuelve la discusión ética a ser de interés para la filosofía y con ella los complejos problemas de fundamentación que se encuentran de modo no tematizado en los ideales políticos que dominan el siglo XX. Quien se inicia en la reflexión ética al interior de la filosofía no puede dejar de sorprenderse, como me sucedió a mí, de la hasta hace muy poco patente ausencia de interés de la filosofía política por la ética.

Hasta hace unos años, de un modo general, el panorama filosófico estaba dominado por tres grandes sistemas de pensamiento: la ontología fenomenológica, el positivismo lógico y el pensamiento dialéctico, cuya

³ Según afirma Simone Veil, sin embargo, el derramamiento de sangre también fue inútil en Europa. Obsérvese estas palabras, por ejemplo: "Por ello, el primer deber que nos impone el presente es el de tener el suficiente valor intelectual como para preguntarnos si el término revolución es algo más que una palabra, si tiene un contenido preciso, si no es, sencillamente, una de las numerosas mentiras suscitadas por el desarrollo del régimen capitalista y que la crisis actual nos hace el favor de disipar. La cuestión parece impía, debido a los seres nobles y puros que han sacrificado todo, incluida su vida, a esta palabra. Pero sólo los sacerdotes pueden pretender que el valor de una idea se mida por la cantidad de sangre que ha hecho derramar. ¿Quién sabe si los revolucionarios no han vertido su sangre tan vanamente como los griegos y troyanos del poeta, que, embaucados por una falsa apariencia, se batieron durante diez años en torno a la sombra de Helena?" (Veil, 1995. Primera edición francesa en 1955).

versión en política estaba claramente representada por el marxismo. Por lo general, la reflexión sobre los fundamentos y características de una sociedad justa tendía a identificarse inmediatamente como una reflexión al interior de una filosofía política marxista, en la que, para colmo, la economía misma estaba articulada según un concepto bastante utilitarista de justicia, en el sentido fuerte del *act utilitarianism* y no en el débil del *rule utilitarianism*, en el que, a diferencia del primero, la acción moral no está orientada a aumentar el bienestar de la mayoría incluso al precio de sacrificar los intereses del actor moral.

El colapso del ideal socialista pone en evidencia, me parece a mí, dos tipos de fallas fundamentales en la articulación del ideal político y económico. Ambas pueden ser reducidas a las carencias en la reflexión que debería dar cuenta de las expectativas recíprocas de los implicados en la acción social. La dimensión ética, recordemos, se refiere al tipo de respeto que cada individuo o agente racional exige para su plan de vida, para su sistema particular de aspiraciones, fines y motivos, en definitiva, para su autonomía. Ahora bien, ni el utilitarismo fuerte marxista, ni el historicismo que coloca la emancipación como resultado del desarrollo de las fuerzas productivas, dan cuenta de esta expectativa de respeto a la autonomía individual. De hecho (pero esto es sólo una observación empírica), en todos los ámbitos de la vida social venezolana, sin excluimos a nosotros los profesores de ética, se puede observar una generalizada ineptitud para comprender esta expectativa y la prohibición que ella impone al engaño o al ocultamiento de información relevante. No es de extrañar que si la lucha por la emancipación social pasa por la guerra y el asalto del poder y si se basa en la convicción metafísica, no reflexionada, en favor de una sola forma de entender la organización económica de una sociedad, como monopolio sobre fuerzas de producción y dictadura de los desposeídos, entonces nociones como respeto a la autonomía de cada uno de los implicados en la acción social se encuentran totalmente ausentes del discurso emancipatorio.

La primera expectativa fundamentalmente no ética, en un sentido liberal o moderno, que caracteriza el pensamiento marxista descansa en presupuestos metafísicos en torno a la naturaleza humana. John Leslie Mackie, en un trabajo ya clásico sobre fundamentación de la moral (Mackie 1977), afirmaba que no tenía sentido concebir una moral para ángeles, para seres incapaces de atenerse a su sistema de normas morales. De un modo similar, tampoco tenía ningún sentido concebir un sistema político para seres perfectamente justos y dispuestos a sacrificarlo todo en favor del bien común. Javier Sádaba, en el epígrafe citado, señala precisamente que mantener la maquinaria de una economía centralizada exige presuponer en cada uno de los agentes económicos de la sociedad la disposición a rendir los frutos de su trabajo individual al bien común, con lo que la motivación al trabajo deja de ser el interés individual para pasar a convertirse casi en amor. De manera que lo primero que hicieron los medios de comunicación alemanes no bien tuvieron

acceso a los lugares de veraneo de los políticos vinculados al partido comunista en la RDA fue exhibir las hermosas casas de campo con las que estos comunistas mostraban su disposición a vivir de acuerdo con estándares más altos que los de la mayoría, es decir, fue poner nuevamente de relieve cuáles son las verdaderas motivaciones de la gente. Pero no se trataba simplemente de exhibir esta forma de autoindulgencia. También se trataba de observar la frustración de aquellos que fueron obligados a vivir de acuerdo con criterios morales que no les interesaban, tales como la solidaridad, el trabajo individual entregado al colectivo, la obligación de transparencia ante la comunidad política representada por los aparatos de seguridad social, etc. Lo que estaba en juego en el socialismo realmente existente era una idea substantiva de cuáles debían ser los fines del ser humano y cómo debía estar constituido, en consecuencia, su sistema político. Este ideal el ideal filosófico y ético tenía que forzar su inserción en la realidad concreta.

En general, el pensamiento marxista tiene una concepción ética enormemente deficiente. Por un lado, es bien sabido que para Marx los derechos humanos individuales son derechos de la burguesía, mientras que para el Engels del *Antidühring* la sociedad comunista del futuro no necesitará ser una sociedad justa porque habrá tanta abundancia de bienes que el que se queje tendrá el doble de lo que carece. Se puede observar a propósito de esto no sólo la pretensión de abandonar toda posible tematización de lo que es la justicia, sino sobretudo la pretensión delirante, completamente ilusoria, de que en el planeta los recursos básicos dejarán de ser alguna vez recursos escasos. En concordancia con esta desatención del tema moral en el político y pensador marxista, encontramos exigencias de altruismo irracional y la disposición a sacrificar la aspiración individual en favor del todo colectivo indiferenciado (lo cual, dicho sea de paso, impide aún en China una discusión sobre derechos básicos individuales que no aparezca subordinada a los intereses del Estado). De esta manera, el luchador e intelectual de izquierda defiende una especie de utilitarismo *avant la lettre*, en el que las diferencias entre individuos, como en todo utilitarismo, quedan totalmente fuera de atención. El intelectual de izquierda suele, entonces, identificar el concepto de justicia con el concepto de igualdad y la noción de virtud política con la disposición altruista de sacrificar el interés personal por el bienestar de la mayoría. Tampoco es que este intelectual sea necesariamente tan virtuoso como pretende: en realidad, algunas anécdotas de heróicos engaños a sus esposas, mujeres y novias revela su disposición a excluir a la mujer de la categoría de ser genérico que tanto promueve en lo político. Pero, aparte de estos datos en absoluto irrelevantes, la identificación de justicia con igualdad y virtud política con altruismo cancela la cuestión de la diferencia entre individuos, la reflexión en torno a las características de una acción racional y, en definitiva, el respeto moral a la autonomía de los individuos, al derecho que cada uno tiene de actuar como agentes racionales en la búsqueda de la satisfacción de fines, intereses, necesidades y motivos personales.

Pero es aquí en donde nos movemos realmente en terreno moral. Las formas substantivas de entender los fines de lo humano, que constituyen la ética objetiva del marxismo, al coincidir con figuras muy arraigadas del catolicismo latinoamericano, produjeron, me parece a mí, un sistema de aspiraciones políticas en la que la defensa racional y legítima de los intereses individuales y de los aspectos que distinguen a cada individuo de los demás y que, necesariamente, le otorgará ventajas o desventajas relativas respecto de las capacidades ajenas, fue vista como moralmente reprochable. Cualquier forma de desigualdad o diferencia es vista como ilegítima y debe ser suprimida y muchos, aunque no todos, de los movimientos revolucionarios de naturaleza violenta están orientados, naturalmente, no a mejorar las instituciones sociales, sino a erradicar por la fuerza todas las diferencias y a suprimir la intolerable envidia social. De modo que tras la noción de "lucha" puede ocultarse cualquier cosa, entre ellas, la incapacidad de vivir respetando las diferencias, y por lo tanto, la autonomía de los demás.

La crisis del pensamiento político de izquierda, que, como he tratado de esbozar, trae consigo la incertidumbre en torno a los contenidos éticos en la política y en la economía, contribuye al mismo tiempo a que la crítica al nuevo esquema económico mundial, al esquema que abandona la dinámica de los agentes económicos a una fuerza ciega llamada el mercado, sea inadecuada e insuficiente. Por supuesto, las tesis de la economía de mercado tal y como las entiende Milton Friedman, por ejemplo, *deben ser criticadas*, pero no en nombre de una concepción substantiva del ser humano y de la ética, sino al interior de la teoría económica misma. El error del pensamiento neomarxista es, a mi modo de ver, oponer una noción ética substantiva a otra noción no menos substantiva y rígida de lo humano, generando las mutuas incomprendiones y divergencias que impiden el diálogo fecundo y verdaderamente transformador. La primera confusión que he notado que se establece en el diálogo crítico entre la filosofía de raigambre marxista y la teoría económica del mercado es entre los conceptos de *liberalismo* y *neoliberalismo*. De esta manera, empezaré clarificando de una vez la cuestión conceptual.

Lo que se ha dado por llamar neoliberalismo es simplemente la aspiración a organizar la economía de acuerdo con el esquema económico neoclásico que tiene su origen en el pensamiento de Adam Smith. Según este esquema, agentes racionales con un sistema de preferencias más o menos rígido (motivaciones, intereses y deseos) y con utilidades que negociar (ventajas naturales y adquiridas) interactúan para lograr un intercambio provechoso de sus utilidades y, eventualmente, para aumentarlas a través de la cooperación. El concepto de justicia que se encuentra en juego aquí es lo que se denomina *la justicia económica*, al que me referiré enseguida.

Lo que se denomina liberalismo es una concepción de la justicia social o política en la que se considera que se ha de respetar la autonomía de cada

uno de los miembros de esa sociedad, tengan o no tengan ventajas comparativas o utilidades que intercambiar. El liberalismo es una concepción moral; el neoclasicismo económico es una concepción que aspira a establecer las condiciones para los intercambios económicos provechosos. Por definición, la posición neoclásica presupone un agente racional egoísta y que no está interesado en los intereses de los demás. El punto de vista liberal, por el contrario, siendo una concepción supraeconómica, toma un punto de vista que se esfuerza por lograr una distribución de bienes básicos en el que las preferencias de todos y cada uno de los miembros de una sociedad son atendidas, aún cuando no sean miembros activos de ninguna clase de intercambio económico.

Tenemos, entonces, tres tipos distintos de concepción de la justicia. 1. El concepto marxista de justicia, que es netamente utilitarista. 2. El concepto de justicia neoclásico, que establece las condiciones de un intercambio económico mutuamente provechoso y 3. El concepto de justicia liberal que aboga por el respeto de los intereses, necesidades, deseos y motivaciones, en suma, de la autonomía, de todos y cada uno de los individuos que forman parte de una sociedad, incluso (o sobretodo) si no tienen nada que intercambiar en un mercado. De tal manera que aquellos que confunden el pensamiento liberal con el neoclasicismo económico (que denominan *neoliberalismo*) han sido extraviados por esta coincidente atención a los intereses del individuo. De las tres posiciones, es la marxista la que supone que cierto tipo de aspiraciones individuales pueden ser simplemente sacrificadas y suprimidas en aras del bien común. Por contraste, el neoclasicismo económico y la posición liberal acentúan la cuestión de los intereses y derechos de los individuos. Y de estas dos, es la posición liberal, la que me parece a mí que expresa un punto de vista moral. Y, sin embargo, como veremos, tampoco esta tercera posición está libre de problemas.

¿En qué consiste la *justicia económica* del paradigma neoclásico? Aquellos que -siguiendo a Milton Friedman, entre otros- alaban las virtudes del libre mercado suponen que un mercado libre perfecto (es decir, perfectamente competitivo) establecería naturalmente las condiciones para un intercambio perfectamente justo, es decir, *ético o moral*, de valores. Un mercado consiste en un espacio destinado al intercambio de bienes, es decir, de objetos ideales o materiales considerados como valiosos. Siempre que se produzca cualquier tipo de intercambio de valores podrá hablarse de un mercado. Podemos distinguir cuatro tipos de anomalías que impedirían considerar a un mercado como perfectamente competitivo y, por lo tanto, perfectamente justo en un sentido económico: cuando el comprador debe pagar más por un producto que en condiciones de perfecta competitividad de la oferta valdría menos, cuando el comprador puede pagar *menos* de lo que el producto le costó al productor (con lo cual este último resultaría injustamente afectado) y, del lado del productor, cuando éste debe vender por debajo de sus costos, o puede vender bastante por encima de ellos (con lo cual resultaría injustamente afectado el

comprador). Las anomalías se definen pues en relación con un hipotético punto de equilibrio en el cual, como se ha dicho, el intercambio producido es perfectamente justo y en el cual ni el comprador ni el vendedor deben pagar más de lo que tanto compradores y vendedores creen que el producto cuesta, es decir, de lo que el producto vale desde el punto de vista de las valoraciones de los participantes en el intercambio. Un mercado ideal, hemos visto, incluiría un número grande de compradores y vendedores, cada uno de los cuales es incapaz, individualmente, de influenciar totalmente el valor de los productos a intercambiar. Con ello, se accedería a un valor final alcanzado de un modo perfectamente cooperativo e imparcial. En un mercado ideal, todos los compradores y vendedores se encuentran totalmente informados, los objetos de intercambio son completamente divisibles en unidades intercambiables y las partes que no aportan nada a la transacción pueden ser excluidas de la situación de intercambio. Un mercado perfectamente competitivo carece así mismo de externalidades, es decir, de beneficios o costos que vayan a parar del lado de miembros no implicados en la transacción, las transacciones no producen costos y no hay barreras para participar en él (Sethi 1994). A estas condiciones, definidas por Sethi, puede agregársele también: todos los implicados en la situación de mercado desean maximizar sus beneficios y minimizar sus costos (son, por lo tanto, "maximizadores de utilidad" o agentes que actúan de modo autointeresado).

Si se cumplen todas y cada una de estas condiciones, el precio y las cantidades de los productos alcanzan un punto de equilibrio. El punto de equilibrio es aquel en el que la cantidad de bienes que los compradores desean adquirir es exactamente igual a la cantidad de bienes que los vendedores desean vender y en el cual el precio más alto que los compradores están dispuestos a pagar por el producto es igual al precio más bajo que los vendedores están dispuestos a tomar por su producto (Velázquez, 1988, 182).

El punto de equilibrio es, no obstante, un mero constructo teórico, dado que existen muy pocos mercados que satisfagan las condiciones de los mercados perfectamente competitivos o mercados *polipólicos* (Altmann, 1991, 129). La mayoría de los mercados actuales, son de naturaleza oligopólica y, en algunos casos, monopólica. Pero el concepto de punto de equilibrio funciona como un criterio contrafáctico de evaluación de un mercado real, y tiene algunas implicaciones para comprender el concepto de *justicia económica*.

Según Velázquez, en el punto de equilibrio el intercambio de bienes alcanza tres resultados coherentes con la moral: 1. lleva a compradores y vendedores a intercambiar sus bienes de un modo justo; 2. maximiza las utilidades de los vendedores y compradores al permitir un intercambio eficiente y 3. este resultado no viola los derechos de los implicados en el mercado. Ya hemos visto que, en un sentido trivial, la ausencia de ventajas

comparativas entre todos los participantes garantiza la justicia de las transacciones. Porque en un mercado perfectamente competitivo, como hemos visto al citar a Sethi, tanto los compradores como los vendedores son múltiples e intercambiables: nada los distingue entre sí y nada distingue a los productos que ellos ofrecerían. En otro sentido, sin embargo, y esto es lo que quiere decir Velázquez, la justicia en los mercados perfectamente competitivos se establece porque ninguno de los participantes pierde: se le paga por aquello con lo cual contribuye: "fairness is getting paid fully, in return for what one contributes", escribe el autor citado (Velázquez, 1988, 187). El punto de equilibrio -prosigue- es aquel único punto en el cual tanto compradores como vendedores reciben a cambio de su utilidad lo que ella vale exactamente. Porque si los precios y las cantidades están por encima o por debajo del punto de equilibrio, tanto el consumidor como el vendedor tendrán que pagar más o menos de lo que el producto realmente cuesta, de acuerdo con los costos que el producto ha generado. Tanto si los precios suben o bajan más allá del punto de equilibrio o bien el consumidor, o bien el vendedor tendrían que cargar injustamente con los costos de esta desviación. Velázquez llama a esto un sentido de justicia "capitalista", que debe distinguirse del valor atribuido a un objeto de acuerdo con criterios personales, o de acuerdo con necesidades. Por lo tanto, se trata de una concepción vaga de justicia, necesariamente incompleta y aplicable sólo a los intercambios que se generan en un mercado conformado por agentes que pueden expresar cuantitativamente los costos implicados en la producción de un objeto y que son intercambiables entre sí. Pero se sabe que, en la vida real, por ejemplo, la fijación de precios y salarios de acuerdo con la ley de la oferta y la demanda puede ser injusta en el sentido que puede dejar de satisfacer necesidades básicas humanas, precisamente porque es imposible establecer cuál es el valor subjetivo que tiene para alguien una necesidad.

Ya hemos mencionado que un sistema de mercado perfectamente competitivo es sólo un constructo teórico, aplicable sólo en condiciones ideales y si se cumplen cada una de las condiciones que acabamos de enumerar. Lo que impide que un mercado permanezca en el punto de equilibrio es la presencia de *externalidades*, es decir de efectos de las transacciones (costos o beneficios) que afectan a miembros que no forman parte de las mismas. Un ejemplo clásico es el de la contaminación ambiental, que es un costo que no asume su productor, sino el consumidor o partes que no tienen nada que ver con la transacción. Pero una externalidad puede ser un beneficio: un efecto externo de la electrificación de una zona es que se vuelve posible disfrutar de servicio eléctrico sin pagar por el servicio, como sucede en los barrios de Caracas. Por esta razón, todos los bienes públicos son externalidades, dado que es imposible atribuir de manera efectiva sus costos, es decir, cargarlos o cobrarlos y adquirir de ellos beneficios. El aire y el agua también son externalidades, dado que no son producidos por nadie que pueda cargar al consumidor interesado los costos de su producción. Naturalmente, como en el caso del agua o la vialidad pública, a veces es

posible atribuir los costos de la canalización o de la construcción de una autopista costosa. Pero como siempre es posible encontrar vías alternas o fuentes alternas de agua, un consumidor puede siempre evadir los costos que se supondría que debiera asumir. En el caso del aire, es, por lo menos hasta los momentos, imposible atribuir costos o beneficios a un bien al que todo el mundo puede acceder sin problemas.

La presencia de externalidades es el verdadero drama de los sistemas económicos capitalistas y de las economías libres de mercado. Son las externalidades las que hacen que los conflictos entre empresa y sociedad en las sociedades modernas tengan un carácter endémico. Los bienes públicos son aquellos que pueden ser disfrutados por todo el mundo sin tomar en cuenta la habilidad de nadie para pagar por ellos. Por definición, la iniciativa privada, para que disfrute de beneficios, debe asegurarse que los bienes sean disfrutados exclusivamente por sus dueños y vendidos o cambiados de acuerdo con criterios privados. La aspiración de los agentes en los mercados competitivos no es la mayor creación de bienes públicos cuyos beneficios no se puedan capitalizar, sino por el contrario, la expansión de las transacciones sobre bienes privados. Se trata de conformar una sociedad en la que se puedan producir todos los bienes que la gente necesita y venderlos a precios competitivos. Sin embargo, esto es imposible dada la presencia de externalidades. Por otro lado, las externalidades no sólo pueden explicarse por el lado del productor. Del lado del consumidor se producen efectos externos a la dinámica del mercado si existen consumidores que no pagan por los bienes que disfrutan y que, por eso mismo, no aportan nada a las transacciones. Pero toda sociedad humana posee estos consumidores: ellos son los niños, por ejemplo, o las personas que por una u otra razón no trabajan o no tienen nada que intercambiar, los ancianos, los débiles mentales, los lisiados, los que están excluidos del sistema de producción social. En la teoría económica, suele llamarse a los miembros de una transacción que disfrutan de los beneficios de lo que es producido por otros *free riders*. Pero desde el punto de vista de la lógica del mercado, todo individuo que participe de la transacción sin pagar por el producto de cuyos beneficios disfruta, será un *free rider*, y esto incluirá a los miembros de la sociedad que acabo de mencionar. No obstante, parece imposible imaginarse una sociedad sin bienes públicos y resulta exagerado exigir a los miembros más débiles de la sociedad que participen de las transacciones económicas de acuerdo con los principios de los mercados perfectamente competitivos.

De esta manera, el concepto de justicia económica en el paradigma neoclásico no puede identificarse con el concepto de justicia propio de una concepción moral. En la concepción moral liberal se trata de respetar a cada uno de los miembros de la sociedad en tanto que seres que pueden decidir autónomamente cuáles son sus intereses, deseos y necesidades. Al igual que en el paradigma neoclásico, la concepción liberal considera a todos los

implicados en las interacciones sociales como agentes racionales, lo cual significa que ambas concepciones están dispuestas a ver al individuo como una entidad capaz de decidir autónomamente qué es lo que le conviene y qué es lo que quiere hacer. Pero la concepción liberal tiene una concepción más amplia que la neoclásica de lo que son los intereses y necesidades de los individuos. Los agentes racionales en la concepción neoclásica poseen preferencias que pueden satisfacer si y sólo si poseen ciertas ventajas previas que intercambiar y estas preferencias serán siempre de naturaleza hedonista, orientadas a la satisfacción de anhelos de placer consumista.

La cuestión más grave con el paradigma neoclásico es que éste sólo puede tener aplicación en mercados perfectamente competitivos, es decir, en mercados sin externalidades y entre agentes que no gozan de ninguna ventaja comparativa. Bueno, estos mercados simplemente no existen. Por razones ontológicas irreductibles, las ventajas se establecen, simplemente porque todos y cada uno hemos sido tocados por la suerte y por los dones naturales de manera diferente. Estas son "las circunstancias de la justicia", como las llama Rawls, el hecho de que cada uno es diferente y que es tarea de la justicia tratar de compensar del mejor modo posible lo que es ontológicamente inevitable. En cuanto a las externalidades, ellas están indisolublemente ligadas al crecimiento de la población mundial y, con ello, al aumento de agentes racionales que no tienen nada que intercambiar, que están excluidos del trabajo y de las ventajas sociales y que impiden igualmente que se establezcan las condiciones de los mercados perfectamente competitivos. El concepto de moral liberal los atiende a ellos precisamente. De modo que, por ejemplo, el principio rawlsiano de la diferencia trata de aliviar las ventajas sentidas entre los seres humanos tratando de regular cuándo y cómo establecerlas.

Pero lo señalado no constituye todo lo que se puede decir en contra del paradigma neoclásico de justicia. Quisiera examinar ahora la posición de uno de los críticos más influyentes e interesantes del esquema neoclásico. Se trata de Amitai Etzioni y de su trabajo de socioeconomía *The Moral Dimension*. Etzioni señala adecuadamente que el esquema neoclásico de justicia económica asume que todos los individuos persiguen un sólo tipo de utilidad, a saber, la maximización de su placer, felicidad o consumo (Etzioni, 1988, 4). El presupuesto alude al tipo de preferencias que el esquema neoclásico supone que todos los individuos poseen. De un modo curiosamente paralelo al utilitarismo marxista, en el esquema neoclásico se supone que todos los individuos persiguen únicamente un sistema rígido de preferencias, en particular, la satisfacción personal. En marcado contraste con esta perspectiva, Etzioni afirma con razón que existe por lo menos otro tipo de preferencias que los individuos podrían querer satisfacer. Estas son las preferencias que derivan de la forma de valoración no meramente hedonista, sino también moral, que constituye también uno de los tipos de finalidad que da sentido al actuar racional. Esto significa que para Etzioni los individuos no

están motivados únicamente por finalidades de tipo egoísta y que el estar en posesión de una conciencia moral influye de manera decisiva en la manera como los individuos interactúan recíprocamente. En el esquema neoclásico, se asume que los individuos son unidades rígidas que ya saben lo que desean y que tienen y quieren peleárselo a los otros. En el paradigma de Etzioni, los individuos, vistos en tanto que agentes racionales, se entienden a sí mismos como miembros de una comunidad y de esta manera su sistema motivacional (sus fines, preferencias y deseos) son concebidos y articulados en relación con lo que la misma comunidad considera como constitutivo de lo humano. Etzioni denomina al nuevo paradigma *the I & We Paradigm*, el paradigma del Yo & Nosotros.

Aquí nos comenzamos a mover en las profundas aguas de la antropología filosófica. Etzioni hace remontar su paradigma del Yo y Nosotros a su maestro, el filósofo Martin Buber. El paradigma evoca también motivos que aparecen en Hegel y, posteriormente, en Merleau-Ponty. La idea central es que el centro de la reflexión y la decisión no es *simplemente* el individuo, sino, ante todo, un individuo inserto en una comunidad determinada y que es objeto de reconocimiento y sanción por parte de sus pares. Etzioni tiene, por lo demás, absolutamente razón al situar a la conciencia moral como un núcleo decisional que depende esencialmente de la mirada de los demás y del tipo de socialización que cada agente racional ha tenido. Poseer una conciencia moral es, en efecto, haber internalizado un conjunto de sanciones asociadas a la violación de las normas prácticas que definen lo que la comunidad espera que sea un comportamiento genuinamente solidario, cooperativo, respetuoso y considerado en relación con los intereses y preferencias de los demás, de modo que su desestimación producirá culpa y vergüenza por parte del transgresor e indignación y resentimiento por parte de los otros.⁴

En el paradigma de Etzioni, la economía es vista, por tanto, como parte integrante o como un subsistema de la sociedad vista como un todo integrado por la cultura y la sociedad civil. El paradigma neoclásico, por el contrario, "...observa al individuo como si estuviera separado de la comunidad y de los valores compartidos, calculando si va a ser o no uno de sus miembros. El paradigma deontológico desarrollado aquí asume que la gente tiene *algún* tipo de implicación significativa en la comunidad (los neoclasicistas hablarían aquí de una "rendición de soberanía"), un sentido de identidad *compartida* y un compromiso valorativo". Y más adelante prosigue: "Los sociólogos se refieren a la versión aquí implicada como *subsocializada*, porque se asume que los

⁴ Estoy resumiendo aquí aspectos esenciales de lo que se entiende por conciencia moral y norma moral.

Cfr. Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*, 1993 y Strawson, P.F.: "Freedom and Resentment", 1962.

individuos son actores efectivos, capaces de actuar independientemente y de ser entidades psicológicas completas" (Etzioni, 1988, 5-6).

El paradigma *Yo & Nosotros* de Etzioni intenta compensar la inadecuación tanto de la perspectiva que ve a la comunidad económica como un agregado de individuos aislados, como la inversa problematización de una perspectiva que ve sólo en la comunidad la fuente de autoridad y legitimidad, despojando de este modo al individuo de una base insuficiente para pensar su libertad y otros derechos individuales (Etzioni, 1988, 8). De esta manera, Etzioni propone el término *responsive community*, que podríamos traducir como una comunidad que responde, o que ejerce su influencia, para referirse a la forma de comunidad que otorga un status completo al individuo como ente decisor, pero rechaza la idea de que los actores individuales, por más que actúen movidos por el autointerés y por criterios de racionalidad que persiguen la maximización de utilidades individuales, no perciben la tensión que producen comportamientos que son incompatibles con los valores de la comunidad.

De este modo, prosigue Etzioni: "Típicamente el paradigma (neoclásico) asume que existe un yo unitario, que la persona es un conjunto de preferencias no ambiguas y estables. Más aún, la persona es vista como una *caja negra*, que responde a los cambios en el entorno (en la forma de inputs o costreñimientos externos), más que a procesos internos o estructuras. Por contraste, el paradigma *Yo & Nosotros* asume que los individuos experimentan una perpetua tensión interna generada por los conflictos producidos por varias urgencias básicas (o deseos) o por varios compromisos morales, y entre estas urgencias y sus compromisos morales" (Etzioni, 1988, 11). Etzioni sugiere de esta manera la existencia de una "vía intermedia" que retome y reconozca los dos aspectos de la polaridad individuo-comunidad en la totalidad constituida por los diversos sistemas de interacción social.

El paradigma de Etzioni, siendo una crítica al concepto de agente racional del paradigma neoclásico, no afecta, sin embargo, al concepto de individuo en un sistema moral de naturaleza liberal. Porque Etzioni sólo critica una visión inadecuada del origen de las preferencias individuales, pero no puede cuestionar que la entidad decisora es, en última instancia, el individuo. Sea cual sea el valor relativo que le damos a las valoraciones colectivas que constituyen, en efecto, los procesos de socialización de los individuos, el pensamiento liberal exige respeto para las decisiones del individuo, tengan o no tengan algo que intercambiar, y para sus deliberaciones. Es cierto que en el esquema neoclásico, como lo afirma Etzioni, se exagera al considerar a los agentes económicos como individuos en perfecta posesión de una capacidad de deliberación completa. Pero el pensamiento liberal exige, de todos modos, respeto al individuo aun si él delibera errónea o inadecuadamente. De esto es de lo que se trata cuando se habla de proteger los derechos individuales: de preservar las condiciones para que todos y cada uno de los miembros de la

sociedad puedan elegir sus intereses y preferencias de una manera autónoma e informada.

Con esto en mente, podemos volver a nuestra pregunta inicial en torno a las perspectivas de la ética en el nuevo orden económico mundial. Dado el fracaso, que era previsible, del utilitarismo marxista y la imposibilidad material de cumplir con las condiciones del paradigma económico neoclásico, nos queda tratar de articular nuestros sistemas económicos del modo más acorde a un concepto adecuado de justicia. Pero no podemos emprender esta tarea si no sabemos en qué consiste este concepto. Un sistema económico saludable y adecuado requiere su adaptación a un concepto de naturaleza extraeconómica, es decir, ético, de justicia social y la definición de lo que entendemos por él es previa y esencial a la noción de justicia económica. Por esta razón, haríamos muy mal rechazando de plano, sin comprenderlo profundamente, el concepto de justicia implicado en los sistemas morales liberales. Porque si lo hacemos, corremos el riesgo de insistir en formas de interacción social anquilosadas y rígidas, que ya nadie quiere y que ya a nadie pueden hacerle ningún bien.

Bibliografía

- Altmann, Jörn: 1991. *Volkswirtschaftslehre*, Gustav Fischer Verlag, Stuttgart, Jena.
- Etzioni, Amitai: 1988. *The Moral Dimension*, The Free Press, New York.
- Gewirth, Alan: 1993. "How Ethical is Evolutionary Ethics?" en Nitecki, M. y D. Nitecki (ed): 1993. *Evolutionary Ethics*, State University of New York Press.
- Hare, R.M: 1993. "A *Reductio ad Absurdum* of Descriptivism" en *Essays in Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford.
- Mackie, J.L.: 1977. *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin, Londres.
- Rawls, John: 1971. *The Theory of Justice*, Oxford University Press.
- Sádaba, Javier: 1995. *El perdón. La soberanía del yo*, Paidós, Barcelona.
- Sethi, S. Prakash: 1994. "Imperfect Markets and Business Ethics", *Journal of Business Ethics*, 13.
- Strawson, P.F.: 1962. "Freedom and Resentment", en Watson, Gary (ed.): *Free Will*, Oxford University Press, 1982.
- Tugendhat, Ernst: 1993. *Vortensugen über Ethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Veil, Simone: 1995. *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Paidós, ICE/UAB, Barcelona.
- Velázquez, Manuel: 1988. *Business Ethics*, Prentice Hall, N.J.
- Williams, B.: 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, Londres.

EL NEOLIBERALISMO: FIN DE LAS IDEOLOGÍAS Y ¿FUTURO DE LA DEMOCRACIA?

Carlos Kohn

"En los Estados, lo mismo que en los individuos, el bien que nace por azar de un mal propósito se halla corrompido y condenado de antemano. Sólo una clase de gobierno puede perdurar y ser justificado moralmente: aquel que hace de la libertad de los pueblos no un bonito adorno de su poder, sino la verdadera finalidad de su existencia".

Rabí AKIVA (ca.125 D.C)

No cabe duda de que, en la actualidad, no sólo las izquierdas están siendo afectadas por una crisis de legitimidad política y moral, sino que incluso pareciera que también los partidos tradicionales están asistiendo al 'fin de su historia'. En ello confluyen fenómenos tales como, la pérdida de vigencia del poder de convocatoria de las ideologías políticas *ad usum* y la disyunción cada vez más patente en nuestros días entre los movimientos sociales, la sociedad civil y las instituciones políticas. No se trata, meramente, de un proceso en el que la clase dominante se desgasta y emerge una nueva élite, tal como lo pregonaba Pareto, sino de una hegemonía que entra en crisis (en el sentido gramsciano de la palabra) sin que se haya constituido aún una nueva cultura hegemónica que la reemplace.

En efecto, el desmoronamiento del mundo comunista ha dejado virtualmente libre el camino para que el liberalismo se proyecte como único protagonista en todos los planos del quehacer político, social y económico. De hecho, así lo pregonan los agoreros del "fin de la historia" y, con ellos, un considerable número de iconoclastas del socialismo, que ahora reelaboran su teoría proponiendo como nuevo *telos* desarrollar el modelo de democracia liberal, bajo la presunción de que es imprescindible recoger e impulsar sus propuestas más meritorias. Consideran que la puesta en práctica del ideario socialista hizo todo lo que pudo por socavar la sociedad civil y abrogar las tan denostadas libertades formales, amén de muchos derechos básicos que implican -así lo afirman- la 'supremacía moral' de las 'virtudes' privadas sobre

los 'vicios' públicos. Los más renegados reiteran, igualmente, que el así denominado "Socialismo Real" ha anulado a los individuos como sujetos de la ética y la política, de lo cual puede inferirse -concluyen- la depravación inherente a cualquier forma de ordenamiento supra-social.

En consecuencia, todas las miradas se dirigen hacia la teoría liberal con la esperanza típica de los milenarismos, que brotan en momentos de *kairós*, de que tal vez ella sea la panacea que produzca el advenimiento de una verdadera sociedad democrática. Es por ello que, a fin de fundamentar las condiciones de posibilidad de esta nueva fe, se han vertido grandes cantidades de tinta con el objeto de festejar *urbi et orbi* el ya inevitable triunfo del liberalismo norteamericano (i.e.: del mercado de libre empresa), y proceder a legitimarlo como la única forma universalizable de vida.¹

Es verdad que estos últimos tienen razón al afirmar que estamos presenciando los estertores del modo tradicional de hacer política, así como el surgimiento de nuevos movimientos "biopolíticos" (para usar una afortunada expresión de Agnes Heller) y el declive del Estado como instrumento de ejercicio del poder en manos de una élite exclusivista. No obstante, pecan, en el mejor de los casos, de 'ingenuos', cuando intentan reintroducir -bajo complejas y distintas 'fachadas'- la teoría del contrato social como horizonte programático, a fin de lograr la pretendida gobernabilidad de la democracia.

También, sostengo la hipótesis de que a la postre la insidiosa transmutación de la Democracia de "gobierno del pueblo" a 'Democracia Liberal', entendida ésta como sociedad regulada por las fuerzas del mercado, ha logrado, no sólo en la práctica sino también en la teoría, precisamente lo que se ha propuesto, a saber: limitar la esfera de la acción política de los hombres; lograr la resignación (consenso pasivo) del ciudadano ante la idea de que la gestión del Estado puede ser minimizada únicamente gracias a la acción de "la mano invisible" y, por ende, de que el "fin de la historia" o "Nuevo Orden Mundial" -como también se lo denomina-, no implica otra cosa que la ausencia de libertad y el advenimiento de la sociedad totalitaria (Arendt).

Para ser más explícito, no sólo pienso que es impugnabile la implantación del modelo liberal de la democracia -para muchos, el paradigma político de nuestro tiempo- como mero correlato del "*triunfo eterno del sistema capitalista*", (Fukuyama, 1992, 13-16)² basado en la anulación del hombre

¹Esta hipótesis la comencé a desarrollar en un ensayo que fue publicado, por primera vez, en la Revista *Apuntes filosóficos*, N° 6, 1994, pp.169-179, bajo el título: "La paradoja de la democracia: premisas para la deconstrucción de la teoría demoliberal".

² En el siguiente pasaje se puede constatar la manifiesta vehemencia de Fukuyama al respecto: "... la espectacular abundancia de economías liberales avanzadas y la infinita

como sujeto, sino que, además, creer que este proyecto de 'democracia' se ha de expandir moral y espontáneamente a lo largo y ancho del globo terráqueo, viene a ser, a mi juicio, una predicción extremadamente ingenua, por no decir el producto de una bien enhebrada ficción. En realidad, comparto con Liphart su tesis de que:

"la democracia es un fenómeno raro y reciente. Durante el siglo XIX, no se puede encontrar ni un solo gobierno democrático... incluso hoy, hay muchos más pueblos en el mundo gobernados por regímenes no democráticos que por regímenes democráticos". (Liphart, 1987,51)

Además, existen todavía suficientes escollos, tales como disputas fronterizas, antagonismos étnicos y tensiones sociales, ínter e intranacionales, que mantienen ardiendo la mecha de los conflictos bélicos, como para hacer tambalear los gobiernos establecidos y provocar desplazamientos de las preferencias populares hacia caudillos chauvinistas paranoicos del tipo de Radovan Karadzic en Bosnia o Vladimir Zhirinovski en Rusia, o hacia caudillos populistas nacionalistas como el comandante Chávez en Venezuela o el sub-comandante Marcos en Chiapas, México. Y, *last but not least*, están reapareciendo los viejos fundamentalismos, 'laicos' y religiosos, bajo nuevos, más virulentos y sofisticados ropajes.

Cabe preguntarse, entonces, si el proyecto de *Pax Americana* (i.e: la democracia occidental está realmente triunfando en el mundo. Según los datos que maneja Liphart, de los 180 países reconocidos por la ONU sólo 24 pueden afirmar que han logrado consolidar la democracia y otros tantos, que recién han comenzado a transitar por ese anhelado camino.

Lo extraño es que, a pesar de lo dicho, numerosos intelectuales, particularmente estadounidenses pero también de otros países del así llamado "Primer Mundo", han insistido en que las casi cuatro décadas que siguieron a la Guerra de Corea -o, según el gusto, a la muerte de Stalin- pueden ser calificadas retrospectivamente como una suerte de '*belle époque*'. Según ellos, durante ese período los rasgos fundamentales de nuestro paisaje social e ideológico se han ido homogeneizando y prevalece cada vez más un sentido de respeto, libertad y ecuanimidad, tanto en la resolución de los problemas internos de las naciones como en la concertación de los conflictos internacionales.

diversidad de la cultura del consumo que de ellas se deriva parecen fomentar y, a la vez, preservar el liberalismo en la esfera política". [Y, más adelante:] "este estado de conocimiento, que permite el desarrollo del liberalismo, parece estabilizarse, como cabría al final de la historia, si ha sido garantizado por la abundancia de una economía moderna de libre mercado". (Fukuyama, 1990, 88-90)

¿Qué razones justifican esta euforia generalizada? La Segunda Guerra Mundial, a diferencia de la primera, no podía evitarse y, ciertamente, no cabe abrigar dudas sobre las lecciones que impartió: la experiencia de la dictadura totalitaria y de la debilidad de la democracia, la vivencia de la destrucción y del genocidio masivo y la lamentable desilusión ante la actitud asumida por la Unión Soviética, convertida desde entonces en el nuevo polo de amenaza para la paz mundial. Bajo esta percepción, el error de Versalles fue enmendado por el Plan Marshall, por lo que esta última guerra fue escoltada no por un retorno a la depresión, como el que caracterizó al decenio que siguió a la crisis de 1929, sino por una prosperidad sostenida y mejor distribuida. En el seno de las sociedades desarrolladas había mayor 'igualdad' y esto parecía que seguiría repitiéndose en una escala global cuando al proceso de descolonización, 'éxitosamente' completado en la década de los '60, le siguiera un proceso, ya iniciado, de democratización entre las nuevas comunidades nacionales. Además, se consideró que la ciencia económica había definitivamente arribado al nivel de ofrecer las recetas, que una vez seguidas, asegurarían el crecimiento y una tendencia sostenida de libertad, sin que para ello se sacrificara la justicia social, o para utilizar el lenguaje de Rawls: la "justicia distributiva". La mezcla precisa de estos ingredientes podría variar según lo exigiera el contexto de cada lugar, pero evidentemente no había motivo para experimentar profunda ansiedad.

Por supuesto, surgieron problemas. El más evidente era, precisamente, el suministro de esta mezcla de libertad y abundancia al resto del mundo que carecía todavía de ambas cosas. Como no estaba en el ánimo de estos escritores autoengañarse o engañar a alguien bajo la presunción de que es posible dar el gran paso hacia la sociedad industrial desarrollada sin que éste fuera doloroso y, en muchos casos, hasta necesariamente brutal, aceptaron el sufrimiento de los otros con un estoicismo vicario, a la espera de un futuro mejor. Incluso, si algunos de ellos, como C. Wright Mills, consideraban que esta postura era, en el mejor de los casos, ingenua y demasiado optimista y en el peor, cínica y complaciente, ¿qué otro diagnóstico hubieran podido sugerir estos pensadores ante el fracaso de las teorías políticas, tanto de la extrema derecha como de la extrema izquierda, en su exhortación a instaurar 'una sociedad efectivamente bien ordenada'?

En efecto, a partir de los años 50 aparecieron tres corrientes de orientación política que moderaron, en rápida sucesión y estrecha interacción, el modo de ver occidental:

- 1) una aspiración a reconstruir Europa bajo la tutela de valores 'conservadores' a fin de impedir la penetración de las ideas comunistas en el 'mundo libre', la cual logró arraigarse también en la propia sociedad norteamericana;

2) un giro progresista hacia 'la izquierda', tras el auge de la socialdemocracia en Europa Occidental y a raíz de la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos, aunque esta corriente nunca alcanzó la fuerza que ostentó el movimiento obrero durante las primeras décadas de este siglo; y

3) un contundente rechazo a la implantación y consolidación de modelos autoritarios de poder, tal como aconteció en los países que quedaron bajo la hegemonía soviética, así como en la mayoría de las naciones del Tercer Mundo.

De manera que, en el mundo occidental comenzó a formarse una opinión generalizada sobre el valor de la 'democracia liberal', sobre la necesidad de crear una "sociedad abierta" que eliminara los grandes dogmas ideológicos, abandonara los sistemas filosóficos cerrados del pasado y del presente y fuese capaz de defenderse contra la seducción y la compulsión totalitarias (Popper *dixit*).

Análogamente a las invocaciones utópicas, típicas de períodos signados por grandes crisis, y pese a que se asegura que hoy todas las crisis han sido superadas, se pregonaba ahora que se ha logrado establecer la 'única' y 'definitiva' verdad. El núcleo de esta nueva profecía fue la proclama del "fin de la historia" esgrimida por primera vez en una conferencia dictada por Francis Fukuyama en la Universidad de Chicago a mediados de 1989, y que evoca no sólo la famosa perogrullada de Hegel de hace unos 170 años - citada reiteradamente por el propio ex-analista del Departamento de Estado norteamericano-, sino también, y sobre todo, las tesis de Edward Shils, Daniel Bell y Seymour Martin Lipset, allá por los años 50, sobre "la muerte de las ideologías", cuyo mensaje central, al igual que el actual de Fukuyama, era que en las sociedades industriales desarrolladas de Occidente, la ideología (es decir, la política, la cultura y por ende, la historia) había fenecido porque los conflictos sociales habían llegado a su fin.

Según estos autores, las tensiones socioeconómicas que fundamentaban la formulación y puesta en práctica de una teoría política cuyo *telos* tendría que ser la transformación revolucionaria de la sociedad, habían desaparecido y por consiguiente -como en un 'reflejo epistemológico' similar al sostenido por los filósofos materialistas de todas las épocas- también tal ideología había quedado sin sustentación real. Aunque, hay que reconocerlo, al menos estos autores no rechazaban la posibilidad de que aún pueda subsistir algunas visiones utópicas que luchan por un orden social mejor, mientras persistan enfermedades y 'desajustes' en nuestro entorno que, finalmente, también serán suprimidos. Daniel Bell, al menos, estaba ansioso por enfatizar la perdurabilidad de esta dimensión utópica, siempre que ésta se plantease en términos estrictamente éticos y no traspasase el umbral de lo político.

Esta última dimensión, por su parte, fue restringida al establecimiento de un compromiso pragmático dentro de un marco de referencia, previamente convenido (*Vide.* Rawls), de valores básicos -e incluso, 'no tan básicos'-, producto de la estrategia del *Night Watchman* (i.e. del Estado Benefactor) de conciliar entre los diversos grupos de intereses de la sociedad civil, especialmente entre los sectores económicamente productivos (empresarios y obreros) a los cuales se les permitió luchar y expresarse, aunque sólo dentro de canales establecidos para tal fin por el orden político oficial. Esto trajo como consecuencia que toda actividad perturbadora, realizada fuera del 'Contrato Social', se considerase anómala y con pocas posibilidades de éxito. Si quisiéramos parafrasear a Gramsci, se trata de la victoria y consolidación del 'sentido común' enraizado orgánicamente por la hegemonía de la clase dominante, frente a la cual se hace extremadamente difícil optar por un cambio político radical, sobre todo si las grandes mayorías han sido co-optadas a tal ideología.

Es innegable que la tesis del "fin de la ideología" (al igual que la actual del "fin de la historia") es un diagnóstico y una prognosis muy bien acogidos por la 'comunidad científica' del *establishment* político-cultural imperante (i.e.:demo-liberal). Además, Shils en Chicago, Lipset en California, Bell en Nueva York, se sintieron apoyados por las conclusiones de Jacob Talmon de que los sistemas totalitarios que surgieron en la primera mitad del siglo XX tenían sus orígenes en las ideologías políticas mesiánicas, tanto de izquierda como de derecha, de los dos siglos precedentes. El modelo democrático, por ende, debe eliminar cualquier lastre ideológico, pues toda ideología es por su propia esencia antidemocrática.

Esta teoría fue refrendada por Sir Isaiah Berlin, quien arribó a la convicción de que el intento de sustituir 'la libertad negativa' por 'la libertad positiva' (la cual halla su fundamentación, según él, en las filosofías de Rousseau y de Hegel) conduce necesariamente a la implantación de un modelo autoritario de poder. Similarmente, Norman Cohn sugirió que los milenaristas de la Edad Media y de la temprana Edad Moderna son los predecesores de las utopías políticas modernas, postulando que las raíces comunes de todos estos movimientos ideológicos se encuentran en los desórdenes psíquicos -y, probablemente, en la paranoia- de sus protagonistas, los cuales no podían ver otra cosa que la existencia del mal en la sociedad.

Bajo esta óptica, no debería extrañarnos que las *razzias* del macartismo en la década de los '50, el bloqueo contra Cuba, la fuerte represión de los movimientos civiles y estudiantiles en los '60, la guerra de Vietnam, las invasiones de Granada, Panamá y Haití, la guerra del Golfo y muchas otras atrocidades, hayan sido cometidos en nombre de la 'Libertad' y de la 'Gobernabilidad de la Democracia'.

En síntesis, no cabe la menor duda que la tesis del "fin de la ideología" se situó en la base del auge y afianzamiento de las tendencias políticamente neo-liberales y éticamente neo-conservadoras en el mundo occidental de nuestro días.

Si fuera evidente el fuerte peso de la propuesta del fin-de-la ideología en el panorama intelectual general, aún quedaría por indagar si esta tesis diagnosticó correctamente el meollo de aquello que tanto le había preocupado. A este respecto, es menester puntualizar dos observaciones previas. La primera es que cuando los mencionados escritores hablaron del fin de la ideología en las sociedades desarrolladas de Occidente, lo que ellos -primaria y llanamente- tenían en mente fue la desaparición definitiva de la influencia del marxismo en esas sociedades. Habían percibido que aún en el caso de que hubiesen intelectuales marxistas o 'post-marxistas', ninguno de éstos estaba dispuesto a declarar su lealtad en términos de Guerra Fría. Cabría, entonces, preguntarse si en realidad la tesis que estamos considerando no confundió la desaparición local de la ideología marxista con la muerte local de toda ideología. Si nuestra respuesta es afirmativa, nos encontramos ante la evidencia de que la tesis del fin de la ideología es ella misma una ideología, incluso en su acepción más restringida de distorsión o "mistificación" de la realidad, ya que, por ejemplo, ha omitido pronunciarse acerca de la vigencia o viabilidad de las otras ideologías. ¿Ha muerto también el neoliberalismo o el neo-conservadurismo?

Una segunda acotación, que pudiera parecer aún más inusitada es si esta tesis -incluyo la de Fukuyama- no se sustenta ella misma en ciertos enunciados básicos de la teoría marxista; porque una de las premisas fundamentales de la postura que estamos analizando es que la ideología ha desaparecido debido a que los conflictos sociales han menguado o, en la versión actualizada de Fukuyama, la historia ha llegado a su fin ya que:

"El crecimiento económico produjo ciertas transformaciones sociales uniformes en todas las sociedades, independientemente de la estructura social que tuvieran antes"... las mejoras tecnológicas en comunicaciones y transporte ... hacen posible la expansión de los mercados, lo cual, a su vez, facilita ... la organización del trabajo. El aumento de productividad que es el resultado de esos cambios amplía el mercado interior y crea nuevas demandas para una división aún mayor del trabajo". (Fukuyama, 1992, 123-124)

Parece claro que en la secuencia causal subyacente a este pasaje -y respecto de la cual ni Fukuyama ni sus predecesores han sentido la necesidad de argumentar explícitamente- es posible percibir no sólo los conceptos marxistas de base y superestructura, sino incluso la similitud con la propia predicción apocalíptica de Marx de que al cesar los conflictos

sociales en la sociedad comunista, quedarían destruidas las raíces sobre las que se fundamenta todo pensamiento ideológico.

Obviamente, no es éste el *locus* adecuado para escudriñar esta posible y paradójica influencia del Materialismo Histórico en la 'ideología' de la tesis que pretende acabar con todas las ideologías. Lo que sí nos interesa es intentar mostrar que estos autores tenían una percepción ilusoria de lo real; que su 'optimismo mesiánico' estaba totalmente infundado. Más aún, el proceso de modernización que sigue el mundo actual, intentando emular el patrón desarrollado por los '7 grandes', no se caracteriza por el agotamiento o la caducidad de las ideologías, sino por una retroalimentación de discursos políticos emergentes y seducciones intelectuales que son, ciertamente, el producto de una severa reflexión y crítica de los errores y desmanes del presente siglo. Baste dirigir la mirada a la década de los '60 para encontrar en ella un verdadero renacimiento de movimientos ideológicos neomarxistas, liberales y fundamentalistas. Cada uno de ellos muestra toda una gama de diversas tendencias, que se han venido perfilando a partir del grado o énfasis en que han decidido involucrarse y convertirse en abanderados de los eventos históricos, como los ya mencionados y de otros no menos importantes, que nos es imposible enumerar aquí.

Lo que sí ha ocurrido es que este resurgir o reacomodo de las ideologías -de la segunda mitad de siglo- asume ciertas modalidades diferentes y novedosas respecto del pasado; algunas, son ciertamente significativas. Está en primer lugar, la necesidad de legitimación. Mucho más que antes, las corrientes políticas y los tipos de gobierno -tanto los democráticos como los autoritarios- se sienten ahora en la obligación no sólo de fundamentar 'ideológicamente' su ámbito de poder y de propagación, sino también de justificarse intelectualmente; *ergo*, necesitan de una nueva infraestructura ideológica, distinta de, o al menos más compleja que, aquellas que les fueran proveídas por las, cada vez más, endebles teorías políticas ancladas aún en los grandes sistemas filosóficos de la Modernidad.

En segundo lugar, cabe señalar la capacidad de difusión y penetración de la ideología. Nunca antes se dispuso de tantos medios técnicos en el campo de las comunicaciones; por lo tanto, nunca antes la rivalidad entre las ideas políticas alcanzaron dimensiones tan globales o lograron efectos tan directos sobre los diversos estamentos de la población. No en balde encontramos reiteradamente en muchas obras que se rubrican dentro de la así llamada "teoría crítica de la sociedad", la afirmación de que los medios de comunicación de masas son uno de los más importantes aparatos ideológicos del Estado.

En tercer lugar, y aunque pudiera parecer paradójico a primera vista, los "foros de opinión", que ahora pululan por doquier, son cada vez más inocuos y estériles: los regímenes usan y abusan del poder y manipulan

ideológicamente las ideas, de manera que la opinión pública tiende a convertirse en opinión 'publicada'; en términos de Gramsci, "*pensar lo pensado*", introyectar un 'sentido común' que les es impuesto por la hegemonía dominante.

Es principalmente en conexión con estos escenarios -por razones obvias, muy esquemáticamente expuestos- que la tesis del fin de las ideologías (incluyo en ella, a la más actual de Fukuyama) continúa teniendo vigencia en nuestros días. Aquellos que buscan homogeneizar la sociedad, que creen en la necesidad del advenimiento de un nuevo orden mundial armónico y totalmente regulado por 'leyes universales', habiéndose percatado de que dicho proyecto no se está cristalizando 'tan espontáneamente' como se esperaba, se han sentido obligados a construir propuestas capaces de solventar las polaridades que aún perduran en el presente. Esta es una tarea política, justamente la que se está menospreciando. Para llevarla a cabo de una manera mínimamente satisfactoria, habría que dar necesariamente el siguiente paso preliminar: comprender cómo podemos escapar de la deformación ideológica producida por el orden social en el que vivimos; es decir, entre otros, de los nocivos efectos de la propia tesis del fin de la ideología. Se trata de desenmascarar un proyecto dirigido a permitir que el miedo al distópico mundo que Orwell situó en 1984 se canalice hacia la construcción de un *Walden Dos*, "más allá de la libertad y la dignidad". ¿Puede un proyecto semejante arrogarse la etiqueta de democracia?

En síntesis, somos testigos de que los partidos y gobiernos, independientemente de que se acojan o no a un *corpus* teórico más o menos coherente de enunciados políticos acerca de la situación actual y de la necesidad de transformación de la sociedad, apuntan principalmente hacia la justificación intelectual y a la difusión de sus políticas mediante una colosal inversión en la producción y reproducción de ideas, utilizando para ello los medios de comunicación más sofisticados, desde la propaganda cultural hasta la 'guerra psicológica'.

En su afán por instituir la "governabilidad de la democracia", aun los más radicales de entre los neo-liberales aúpan la necesidad de la injerencia del Estado en la creación de una industria de funcionalización e instrumentalización de ideas al servicio de los usufructuarios del poder político, produciéndose la ideologización del pensamiento económico, e incluso de la ética misma, en todos los campos de la vida social. Me permitiré dar un solo ejemplo gráfico de lo que he denominado 'ideología' en este último ámbito. Así como Platón escribió *La República* para esbozar su concepción "de lo justo", a la inversa, Rawls tituló a su primera obra importante *Teoría de la justicia*, cuando en realidad su *telos* era, y sigue siendo, sentar las bases para la instauración de una '*Res publica*', por supuesto, "bien ordenada". Cabe acotar que esta ideologización se basa fundamentalmente en un conglomerado de decepciones y racionalizaciones,

necesidades pseudo-religiosas y una manía de perfeccionismo, a la que se agrega la pretensión de carácter científico, y simultáneamente la eliminación de todas las contradicciones mediante 'fórmulas mágicas' eufemísticamente denominadas "macro-económicas".

¿Cómo puede entenderse y ser superada esta paradoja? Podríamos empezar a aclarar este problema destacando la indeterminación y la ambigüedad en la propia fórmula del *laissez faire*. Toda defensa de este mecanismo se basa en una teoría de la justicia o de los derechos que indica qué acción implica una interferencia o una invasión de la libertad. Ello presupone, por lo tanto, una teoría de los derechos de propiedad y de las libertades justas, y estos dictámenes variarán de acuerdo a las divergencias de las teorías subyacentes. De allí, que algunos defensores del *laissez faire* considerarían a las leyes de patentes y bancarrotas como interferencias a la libertad económica, mientras otros considerarían que éstas constituyen un 'marco justo' para la actividad económica. Tales diferencias sólo pueden ser resueltas cuando se asume que el liberalismo clásico contiene las fórmulas justas apropiadas para cada caso. Empero, sostengo que dicha teoría carece de "cinturón protector" (Lakatos); es decir: se desmorona cuando se la confronta con el análisis de los derechos naturales. Ella se fundamenta - insisto- en la conjetura metafísica de la mano invisible que, al decir de Smith, regula toda la sociedad.

Es así como el *ethos* social es sustituido por una mera técnica. Para satisfacer los requisitos éticos estipulados por la sociedad, la teoría liberal implanta ahora un simple mecanismo: "la 'imparcialidad' del *laissez faire*". Así queda abolida la política. ¿Para qué la política, si hay un 'medio técnico' que por su propia inercia asegura infaliblemente lo que la ética y la política siempre habían postulado ilusoriamente? Los valores de la propiedad privada y la aceptación espontánea de las reglas de juego del Mercado se transforman en esta estructura mágica, que cumple *qua* 'estructura' automáticamente con todos los sueños de la humanidad. Por ello, concuerdo con Rigoberto Lanz cuando afirma:

"....'Economía de mercado' es un código polivalente que moviliza hoy toda una macrovisión de la sociedad. Su sentido tecnoc-económico ha sido ampliamente rebasado para constituirse en una de las más eficaces palancas ideológicas en el juego discursivo de la razón dominante..." [Y, más adelante, concluye:] "La banalización del discurso político es congruente con la aparición de esta tecnoideología que se sitúa 'neutralmente' en los espacios de consenso: áreas completas de problemas asumidos resignadamente como la 'única salida'.." (Lanz, 1994, 32-34)

Asombrosamente, los hechos acaecidos en los últimos dos siglos no han logrado vulnerar esta cosmovisión, ni siquiera las crisis económicas que cíclicamente acontecen aun en períodos de aparente prosperidad, por no mencionar las dos guerras mundiales y los incontables conflictos internacionales que siguen pululando a diestra y siniestra. Guardo un recorte del periódico chileno *El Mercurio*, del 19 de abril de 1981, del cual transcribo un pasaje de una entrevista que le fuera hecha, nada más y nada menos, que a F.A.Von Hayek, quien no tuvo ningún empacho en afirmar, en uno de los peores momentos de la dictadura de la Seguridad Nacional Pinochetista, lo siguiente:

"Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas, no a la mantención de todas las vidas, porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato".³

Y a quienes consideran que la filosofía 'postmodernista' es un tanto ingenua e inofensiva, los emplazo a que se pronuncien sobre el siguiente 'relato', escrito por J. F. Lyotard, uno de los principales exponentes - para muchos el 'padre'- de esta corriente:

"El derecho no viene del sufrimiento, viene de que el tratamiento de éste hace al sistema más performativo. Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocida la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actuaciones, sino solamente dificultar (aumentar) sus gastos. La única contraindicación es que la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad".(Lyotard, 1987, 112-113)

Lyotard -al igual que Smith- piensa que en el fondo vivimos la privatización de los intereses comunes de la sociedad; para lo cual es necesario que la libre acción de la mano oculta en la economía sea protegida de cualquier interferencia de la política. Sin poder entrar en detalles, considero que la seducción de la postmodernidad puede legitimar la ofensiva del *laissez faire*, haciendo coincidir los gustos de las personas con la promoción de políticas de mercado y la consolidación del capitalismo transnacional. ¿Y qué tiene de malo? Todo eso convergería en una especie

³El Mercurio, 19-04-81; Santiago de Chile. (énfasis mío). Hayek concedió esta entrevista en ocasión de su visita a Chile, para participar en un Congreso de la Sociedad de Mont Pellerin.

de gobierno mundial económica y no políticamente concebido: ¡El Leviatán del mercado!

Estamos asistiendo a la transformación del liberalismo en proyecto político. "Fin de la historia" es su estandarte. La contradicción que expresa el lema revela la paradoja en que se encuentra actualmente la democracia. Más aún, no sería muy difícil mostrar cuán parecidos son los discursos de la teoría demoliberal a las proclamas de los socialistas stalinistas. El mismo hegelianismo quimérico de que ya no puede haber retroceso; de que nos encontramos ante el comienzo de la desintegración del Estado como la fuente del poder al servicio de un interés particular y su sustitución por una sociedad autorregulada. A lo que ahora se agrega: regulada por el *laissez faire*. Esta es, precisamente, la combinación totalitaria perfecta del poder triunfante (antiestatismo y sociedad regulada) que Arendt, con tanto fervor y rigor, explicara y denunciara en su famosa obra *The Origins of Totalitarianism*.⁴ (Arendt, 1974, 425-429)

En suma, sugiero que la teoría liberal de la democracia, centrada en el 'mercado' como mecanismo de racionalidad económico-política y de 'sosiego' social, muestra su insuficiencia radical para hacerse cargo de los problemas humanos que nos afectan hoy: desde la posibilidad de un holocausto total, a las imprevisibles consecuencias de ciertos desarrollos tecnológicos, el acceso de las mayorías a la información y a la distribución de los bienes públicos, etc. En otras palabras, los demoliberales, en su afán de lograr la instauración de una "Sociedad Bien Ordenada" y con el objeto de vender la imagen de la misma, bajo criterios 'razonables' (Rawls) de 'governabilidad',

⁴ Esta conexión entre Neoliberalismo y Totalitarismo, que a primera vista pudiese parecer descabellada, se entiende mejor, si asumimos, como nuestra propia conclusión, el siguiente pasaje que extraemos textualmente de un artículo de Luis Britto García: "... si admitimos la propuesta de estos poderes (Britto se refiere al Grupo de los Siete, el Fondo Monetario Internacional y el G.A.T.T. entre otros) de considerar al mercado "libre" -libre para los dominados, protegidos para los dominadores- como la nueva y única Razón Universal, comprendemos por qué deben ser sacrificados a él los restantes valores en una hecatombe nihilística donde desaparecerán el Sujeto, la Historia, la Religión, la Ética y los restantes "metarrelatos" o "grandes narrativas" no reducibles a cotización, o que una vez cotizados dejan de existir como única determinación futura, también han de desaparecer el Estado y lo político -que en un tiempo pretendieron fijar las reglas de este mercado, regularlo o controlarlo- y convertirse en meros sirvientes de los monopolios o ser sustituidos por movimientos paramilitares, neofascistas, neorracistas o neoconservadores, capaces de relevarlos en las tareas de control de las clases y naciones dominadas y de vencer toda resistencia a la predación del capital financiero sobre los recursos planetarios." - y concluye Britto- "Ello explica también la agonía del compromiso político: nadie, salvo el mercenario, siente interés en comprometerse con tales poderes". (Britto García, 1994)

han recurrido no sólo a la justificación engañosa (ideológica), sino al infundio, al hostigamiento, e incluso, al terror.

Claus Offe explica esta situación como un reflejo más de la tensión que se produce cuando, por un lado, se afirma que nos encontramos ante la evidencia de la consolidación del sistema representativo; vale decir -en términos más concretos- de la institucionalización del elitismo democrático; y, por el otro, se tiene la conciencia de que el propio 'paradigma' demoliberal está operando dentro de un marco dinámico de referencias como lo son la diversidad de las prácticas en que se manifiestan las diferentes sociedades multiculturales de nuestro mundo contemporáneo, por lo que se requiere delinear nuevas fórmulas y estrategias de abordaje a los problemas de orden político-social que, sin dejar de ser cónsonas con el modelo, se adapten y provean soluciones aceptables a las mayorías inconformes con sus representantes. (Offe, 1987, 66-68)

Pero, además, los 'liberales procedimentalistas' han escamoteado el hecho de que la sociedad civil, en tanto es "comunidad de comunicación", se constituye sólo como expresión de la puesta en práctica de la libertad en el ámbito de lo público. Y, sin embargo, la aceptación de esta premisa como condición *sine qua non* es la única que puede otorgarle legitimación a las distintas formas de asociación democrática para que éstas generen la deliberación intersubjetiva y un compromiso por parte de los ciudadanos a abordar mancomunada y 'corresponsablemente' los problemas sociales; a operar solidariamente como árbitros de las soluciones políticas.

A los que consideramos que no puede haber democracia sin espacio público, sin participación política de los ciudadanos, se nos impone la tarea de explorar nuevos perfiles e instrumentos de análisis, ejercitar nuevas maneras de reflexión que sean a la vez críticas y que generen, además, consecuencias prácticas. Creo que, entre los pensadores del reciente pasado que más han abierto cauces en esta dirección, en la búsqueda de nuevos espacios democráticos, se encuentran Antonio Gramsci y Hannah Arendt. La actualización y profundización del filón legado por estos autores, pudiera servir como un primer paso para construir el cinturón fuerte de este paradigma de democracia y, en consecuencia, para lograr resquebrajar el edificio del modelo demoliberal imperante en nuestros días. Se trata de desarrollar el concepto de praxis comunicativa como eje y motor de la participación política del ciudadano, en su lucha por ejercer su derecho a *politeusthai*; es decir, a comprometerse, como ser libre y a la vez solidario, con un proyecto de mejoramiento de la calidad de vida (*Eudaimonía*) de la comunidad a la que pertenece.⁵

⁵Intento una primera aproximación a este tópico en mi ensayo: "Praxis comunicativa y participación política: Apuntes para la construcción de un espacio público democrático" (Kohn, 1995, 51-72)

Dentro de esta primera invocación a una esfera pública autónoma, algunos seguidores de Arendt en América Latina ponen el énfasis en la dimensión de la integración entre las comunidades preservando la multiculturalidad (Lafer, 1993; Lechner, 1986). La versión recuerda cierta recuperación del republicanismo clásico a la Arendt e intenta pensar un tipo de 'sociedad' no fundada ni en la tradición ni en una base étnico-cultural, ni en un núcleo sustantivo valorativo, sino en un conjunto de instituciones que constituirán una suerte de hogar público (una nueva *polis*). Las expectativas, de estos autores en torno a la construcción de esta nueva forma de civilidad, en el ámbito latinoamericano, se anclan en el espacio que genera la tensión entre la modernidad y los problemas de la modernización.⁶

Si no la interpreto mal, esta tesis entiende la modernización como el aspecto técnico-formal de la transformación de los procesos económico sociales y a la modernidad como la categoría que hace referencia a la dimensión institucional y a la homogeneidad cultural. El dilema de la democracia en América Latina pasa por encontrar la legitimidad necesaria para su gobernabilidad sobre la base de vínculos sociales fuertemente establecidos, a pesar de que el *laissez faire*, como hemos visto, exige medidas que generan la disgregación de la comunidad. Sostengo, por ello, que en América Latina estamos asistiendo a procesos de modernización inevitables, pero con fuertes rasgos excluyentes que ponen en peligro la integración normativa de la sociedad.

La utopía de lograr dicha integración acudiendo al 'mito del mercado' se está evaporando y este fracaso se evidencia no sólo en los riesgos de la fragmentación social sino en una crisis de identidad que crece a medida que se transforman los valores y las formas de vida. Esta crisis, en este caso producto de una modernidad deficitaria, se expresaría en la necesidad de afirmar una demanda de sentido, un conjunto de certezas compartidas, valores comunes y referencias unitarias que explicarían tanto la pervivencia de los autoritarismos como los rebotes populistas. En esta demanda no está en juego tan solo la relación entre régimen político y condiciones económicas sino la autoestima de la sociedad, su calidad de vida. La pregunta que debemos plantearnos es, por ello, ¿cómo defender algún sentido de lo

⁶La versión de Lafer enfatiza más los aspectos relacionados con la reforma democrática del Estado y con el traspaso de ciertas funciones de gestión y decisión a la sociedad civil. La idea es buscar pistas para una reversión "progresista" del diagnóstico de la sobrecarga de demandas, descongestionando dichas demandas y poderes en un sentido democrático. En el terreno económico social supondría el desarrollo de formas de autogestión y cooperación descentralizando las decisiones. La posición de Lechner enfatiza más el aspecto de "integración" y su relación con las demandas de sentido y por lo tanto, a los efectos de nuestra presentación, muestra claramente la idea de expectativa de comunidad que nos interesa desarrollar.

colectivo frente a los procesos de diferenciación y desintegración que llevan consigo la modernización y el desarrollo?

Si la conquista del futuro significa la renuncia a las garantías trascendentes -como afirmación de la autoproducción del orden, como ruptura con todo fundamento no creado por la acción humana- entonces, al clamor por la identidad, que tradicionalmente se asocia con los procesos de modernización, parece sumarse aquellas exigencias que surgen de una modernización traumática y excluyente a las que se hace frente desde una modernidad normativa o cultural insuficientemente desarrollada.

La búsqueda desesperada de certezas y la demanda de la identidad son, en esta línea de razonamiento, reacción ante una modernización sin modernidad. De allí que tiene razón Norbert Lechner cuando afirma que

“... no hay una imagen fuerte del ciudadano, resultado de un proceso limitado de individuación. En muchos sectores campesinos el voto electoral, por ejemplo, no es considerado una decisión personal. Predomina una identidad colectiva, pero este sentido de pertenencia a una comunidad, siempre amenazada por peligros de usurpación y exclusión, no se reconoce en el Estado... las nociones colectivas de pueblo, masas, clase, tienen mucho mayor poder de evocación que la idea de ciudadano. La conciencia corporativa de “derechos adquiridos” me parece más fuerte que el principio igualitario del “derecho a tener derechos” en que se funda la ciudadanía”.(Lechner, 1992, 136-137)

El argumento parece basarse en la idea de que la nación como valor integrador o está en crisis o no es suficientemente moderna, ya que continúa basando su legitimidad en un principio de identidad que está más allá de la participación libre y de la autonomía moral a la hora de comprometerse. Mientras, por su parte, -agregaría yo- el mercado como mecanismo ‘natural’ y la nación como comunidad preconstruida cuasi-naturalmente no han podido crear aquellos mecanismos alternativos que fueran capaces de impedir la degradación social. En otras palabras, si la modernización agudiza el proceso de atomización (entendida ésta no sólo en el sentido de acrecentamiento de las diferencias étnico-culturales, político-religiosas, etc., sino en el más extremo que tiende a la virtual exclusión de una parte de la población), más que nunca se requiere de una política de reconocimiento y de solidaridad hacia la integración multicultural frente a los barreras impuestas por la racionalidad técnico-instrumental del mercado y de la lógica burocrática.

Frente a los riesgos y asechanzas permanentes de los autoritarismos, la propuesta pasaría por rescatar el espíritu de la civilidad que tuvo su momento de máxima expresión en la etapa de lucha contra los regímenes dictatoriales a los que los latinoamericanos parecían haberse habituado a

sufrir como modo 'natural' de vida. En aquellos casos, la lucha por la democracia respondía también a una demanda de comunidad: de la identidad ciudadana, a través del fortalecimiento del nosotros frente al discurso hegemónico dominante; del establecimiento de normas e instituciones que operen como eje aglutinador de los consensos básicos necesarios para asegurar la transición a la democracia y preservarla.

De lo que se trata ahora es de reavivar y reencauzar ese espíritu de civilidad a través del fortalecimiento de la esfera pública, entendida ésta, ante todo, como el espacio común de comunicación y de participación política. (La idea de comunidad es la premisa para el reconocimiento mutuo como modo de asumir y compartir nuestros respectivos *alter egos*). El espacio público ciudadano reivindicaría, entonces, la individualidad dentro de lo colectivo, reconocería públicamente a los individuos pero no reforzando el aislamiento del ámbito privado y las transacciones del intercambio meramente mercantil sino a través del reconocimiento recíproco, destacando así la pluralidad y la diferencia, integrándolas plenamente en el quehacer público de la democracia.

El poder *agonal* se conformaría así como el lugar de expresión de la sociedad civil plural, de sus aspiraciones, valores y propuestas. Constituiría el entramado de automediación de la sociedad civil con un Estado concebido como "núcleo regulador en el que las distintas alternativas generadas en la sociedad puedan tener tal expresión" (Portantiero, 1989, 60).

En suma, la democracia es un proceso que requiere de toma de conciencia y de autocrítica. Por ello, la problematización de lo que debería ser una vida democrática idónea va aparejada al proyecto ético de la búsqueda de la solidaridad (i.e.: del compromiso). Esta senda en la que se entrecruzan la solidaridad con la democracia comienza a trazarse con cierta propiedad conforme descubrimos que somos sujetos de una 'comunidad de comunicación' y nuestra libertad depende de que nos reconozcamos como tales. Hay prioridades que se deben sopesar, una vez que hayamos arribado a esta conclusión: las tradiciones que requieren de una mejora o de una crítica a sus errores y la forma en la que nuestros proyectos pueden permitir otros pareceres y proceder coexistiendo con los nuestros. Estos principios configuran, sin duda, el escenario reflexivo y de obligada referencia para las teorías filosófico-políticas que pugnan por ejercer una influencia sobre la forma en que los hombres vivimos, pensamos y actuamos.

Sostengo, entonces, que para asentar las bases morales y racionales de la práctica de la democracia, debe formularse una teoría política que inicie lo que Gramsci denominó "la reforma intelectual y moral", y lo que Arendt propuso con miras a la construcción de esferas públicas autónomas capaces de canalizar la participación ciudadana. Tal vez así, pueda lograrse frenar la coerción del poder establecido y poner coto a las patentes de curso que

degradan la libertad y la dignidad del hombre. Para ambos autores, ciertamente, la educación, el acceso a los medios de comunicación, las comunidades organizadas y el pensamiento crítico ocupan un lugar estratégico en la transformación democrática de la sociedad.⁷

Diversos desafíos encaran el Estado y la sociedad civil para llevar a cabo la necesaria reforma política, intelectual y moral. Además de los ya señalados, el de mayor urgencia tiene que ver con la creación de una *Res publica* que socialice, desarrolle y difunda los valores, las prácticas y las relaciones de la convivencia civilizada, de la comunicación, del respeto a la diferencia, de la necesidad de participar en la toma de decisiones y ejecución de tareas. En otras palabras, la reforma de las instituciones políticas sería *per se* insuficiente, si no se la acompaña con una verdadera reforma de la política, es decir, de la ética; de las razones y las maneras a las que son afectos los ciudadanos cuando ejercitan su libertad en la esfera pública. Las creencias ingenuas que sostenían que la democracia estaba representada en y por un Estado, no tienen ya asidero posible.

La era nueva e impredecible no soporta los viejos y los nuevos fundamentalismos; un nuevo horizonte de pensamiento se insinúa en la cultura contemporánea: el diálogo entre los saberes ante la pluralidad de perspectivas; el sentido de la vida y el consecuente redimensionamiento de la ética; el papel del lenguaje y la comunicación; etc., proporcionan un escenario de renovación del pensamiento filosófico y político. No se trata de simples fusiones e instrumentales armonías, sino de imaginar y crear lo nuevo, de pensar y transformar el poder, la vida cotidiana y la sociedad.

Así como Alexis De Tocqueville consideró que el gran mérito de la democracia norteamericana fue el haber producido:

“...una ciencia política nueva en un mundo completamente nuevo ... porque en tiempos de revolución (estaba pensando en su Francia natal), puesto que el pasado ha dejado de emitir su luz hacia el futuro, el espíritu del hombre deambula entre tinieblas y hace falta entonces, crear un nuevo saber”; (De Tocqueville, 1945, 33)

también hoy surge la necesidad de construir un nuevo paradigma de la política que sea capaz de articular críticamente los nuevos discursos y prácticas sociales y culturales emergentes; que transforme radicalmente el

⁷ Este tema específico lo he abordado, con alguna amplitud, en un ensayo que escribí en ocasión de mi participación como ponente en el IV Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Mérida, entre el 25 y el 28 de Octubre de 1994. Véase, KOHN, C.: “La Educación como praxis comunicativa: Consideraciones en torno a los fundamentos de la participación política” (*en prensa*)

modo tradicional de hacer política; que modifique el viejo esquema de relaciones entre los dirigentes y los dirigidos, entre los intelectuales y el pueblo, y que genere un nuevo proyecto político-pedagógico que haga posible la recuperación del protagonismo de la ciudadanía en la búsqueda del bien común; no sólo para poder vivir, sino, por sobre todo, para vivir libre y dignamente. (¿Se me tildará a mi, al igual que lo hicieron con Arendt, de "nostálgico del mundo helénico"?)

En todo caso, soy de los que piensan que para la pervivencia de nuestra condición humana, el problema de la democracia es una cuestión de "vida o muerte". A pesar de la tesis de Fukuyama, en el mundo aún pululan fenómenos tales como el autoritarismo, el clientelismo, la injusticia social y la violencia, por mencionar sólo algunos de los mayores males. Pero también están emergiendo nuevos proyectos ético-políticos que asumen, como principios 'trascendentales-pragmáticos', la libertad, la equidad, el respeto y la co-responsabilidad; es decir, la creación de una nueva cultura política (Hengsterberg, 1990). Aún vemos -aunque, tal vez, cada vez menos- a la modernidad como un referente histórico concreto y provisto de sentido para poder emprender el tan ansiado cambio social, porque ella nos provee los instrumentos analíticos y críticos para poder sopesar en qué situación se encuentran las instituciones sociales, económicas y culturales y, en general, nos instruye acerca del grado en que se encuentra el cumplimiento de los derechos y deberes del ciudadano.

Ahora bien, en nuestro medio, en América Latina, tal como nos lo advierte Octavio Paz, la modernidad posee, ciertamente, su especificidad, producto de mediaciones históricas y culturales que le son propias.

"Somos y no somos Occidente" [-afirma el laureado escritor mexicano-]. "La modernidad latinoamericana no es otra cosa que la expresión de nuestra propia paradoja: la libertad de los privilegios y la restricción de la democracia; 'sociedad dual' de minorías dominantes y mayorías marginadas y desposeídas; dualidad surgida de la conquista y del tipo de sociedad construida tras la conquista y del tipo de sociedad construida tras la independencia; persistencia de las culturas populares y nacionales; mentalidades sedimentadas en la vida cotidiana de América Latina" [-y concluye Paz-] "nuestra modernización, iniciada en la independencia, se ha malogrado porque no corresponde a nuestra tradición ni a lo que somos realmente" (Paz, 1990, 43).

Si estamos 'condenados' a ser libres (Sartre) y 'condenados' a ser modernos (Paz), ¿qué significado puede tener la democracia, sobre todo para nuestras sociedades?, ¿cómo aplicarla a un contexto tan incongruente como el que nos ha estado describiendo Paz? ¿tiene algún sentido hablar de

reforma política sin exigir que esté acompañada de la correspondiente reforma económica o de reforma económica sin reforma ético-política? A partir de esta reflexión, nos proponemos sugerir que no sólo es necesario sino también es posible, la reconceptualización de la democracia. Para ello, debemos intentar apropiarnos de los discursos y de las experiencias que, a nuestro juicio, constituyen las bases para la construcción de una nueva teoría política..., que sea capaz de emprender, con alto grado de plausibilidad, una auténtica renovación del *ethos* social y, con ello, colocar los cimientos de una vida democrática plena; es decir, de una ciudadanía realmente participativa.

Bibliografía

- Arendt, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, Madrid.
- Brító García, L. (1994). "Mapa ideológico del Nuevo Orden Mundial" *Cuadernos Nuevo Sur* (Sudaca). No. 8, oct.
- De Tocqueville, A. *Democracy in America*, New York, 1945.
- Hengsterberg, P. (1990). *Profundización de la democracia. Estrategias en América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas.
- Kohn, C. (Comp.). (1995) *Discurso político y crisis de la democracia*. Cuadernos de postgrado de la F. H. E. No. 12.
- Fukuyama, F. (1990). "El fin de la historia" en *Claves de la Razón Práctica*, Madrid, 1 de marzo.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Editorial Planeta, Colombia.
- Lafer, C. (1993). *Ensayos liberales*, F.C. E., México.
- Lanz, R. (1994). "Discurso democrático y postmodernidad" en ID (coord.). *El malestar de la política*. Universidad de Los Andes, Mérida.
- Lechner, N. (1986). "De la revolución a la democracia" en *Revista de Sociología* (UNAM) Año 1, No. 2 otoño.
- Lechner, N. (1991). "El ciudadano y la noción de lo público" en *Leviatán*, No. 43/44, primavera-verano.
- Lyotard, J. L. (1987). *La condición postmoderna*. Cátedra, Madrid.
- Offe, K. (1987) "Challenging the boundaries of institutional politics: social movements since the 1960s" en Maier, Ch (ed.) *Changing the boundaries of the political: Essays on the evolving balance between the state and society, public and private in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Paz, O. (1990). *Hombres en su siglo*, Bogotá, Planeta.
- Portantiero, J. C. (1989) "La múltiple transformación del Estado latinoamericano" en *Nueva Sociedad*, No. 104

PARA UN DIAGNOSTICO DE LA CORRUPCION EN VENEZUELA¹

Rogelio Pérez Perdomo

El segundo informe de Transparency Internacional y la Universidad de Gotinga nos coloca entre los países más corruptos del mundo (*El Nacional* 02-06-96, A-2). Este año no ocupamos el segundo lugar, como el año pasado, pero esto parece que se debe a que se incluyen más países. Nos supera Nigeria, Pakistán, Kenia, Bangladesh, China y Camerúm, pero en el hemisferio occidental parece que somos campeones. Anualmente el Contralor General informa al Congreso sobre la extensión de la corrupción y su informe es altamente preocupante sobre nuestra situación.

Como investigadores individuales no podemos pretender tener más información que el Contralor General, quien tiene un ejército de funcionarios revisando las cuentas del Estado, ni más elementos para una comparación internacional que Transparency Internacional y la Universidad de Gotinga, pero por razón de oficio nos sentimos obligados a analizar muy cuidadosamente las informaciones, a dudar, como Descartes, aunque sea metodológicamente.

Siguiendo ese ejemplo podríamos preguntarnos si somos realmente corruptos y, si admitiéramos que lo somos, ¿cómo y cuando nos dimos cuenta? ¿cuán corruptos? ¿lo somos todos los venezolanos o un cierto número entre nosotros? ¿lo somos desde siempre y para siempre o podemos esperar dejar de serlo?. También conviene preguntarse cómo han hecho en Gotinga para enterarse que somos corruptos y cómo han hecho para compararnos con los neozelandeses, los dinamarqueses, los suecos, los finlandeses y los suizos, los países que llevan la bandera de la honestidad. Comencemos a la inversa, por estas últimas preguntas, para explicar los fundamentos de la duda.

Sobre las dificultades de comparación y definición

Transparency Internacional y la Universidad de Gotinga se pueden citar como argumentos de autoridad, pero recordemos que tal argumento ya no es tan respetable. Hoy no tenemos porque aceptar que la tierra es plana porque Aristóteles, Tolomeo y las Sagradas Escrituras lo digan. Afortunadamente en la misma información se prensa nos indican que se trata de una encuesta de encuestas. Una de las encuestas es el World Competitive Report. Hemos localizado la edición de 1995 de este informe anual.

¹ Papel de trabajo en la Conferencia Internacional sobre los problemas de fraude en los gobiernos. Democracia contra corrupción. Caracas, 14-06-96.

Conforme se explica en la metodología, se usa una serie de indicadores estadísticos pero, para la materia que nos interesa, lo que se dispone es *soft data*. Esto es básicamente un cuestionario de 130 preguntas respondido por unas 4.000 gerentes altos y medios. Cada uno de estos gerentes evalúa el país en el cual trabaja (1995:38). Uno puede preguntarse ¿cuántos de ellos trabajan en Venezuela? El World Competitive Report no da esa información. Uno puede hacer hipótesis. Dado el tamaño de la población y de la economía venezolana tendríamos suerte si unas diez personas que trabajan en Venezuela respondieron el cuestionario. ¿Cuán bien conocen al país estas personas? ¿Cómo se enteraron ellos mismos? ¿Cómo se hace luego la comparación?

Aceptemos que son personas muy enteradas, que han leído el informe del Contralor General y, sobre todo, que han leído la prensa, que es la manera como los venezolanos mismos nos enteramos. Efectivamente en Venezuela se habla mucho de corrupción. Por primera vez un Presidente de la República electo popularmente ha sido condenado por corrupción sin que haya habido cambio de régimen político. Otro ex-Presidente se salvó por la campana, es decir por prescripción del caso, pero dos de sus colaboradores más inmediatos fueron condenados ¿Pero es esto signo de una creciente corrupción o, por lo contrario, de creciente intolerancia de la corrupción o del fin de la impunidad?

Otros países tienen menos escándalos de corrupción. Veamos los Estados Unidos, que ocupa el puesto 15 entre los menos corruptos del estudio. Hace unos años en el escándalo llamado Irangate se probó que el gobierno había vendido armas poderosísimas al gobierno de Irán, previamente condenado por terrorista y sometido a embargo, y con el producto de estas ventas se financió la contra nicaragüense, lo cual también estaba prohibido por el Congreso. Varios funcionarios, entre ellos el Teniente Coronel North lucraron personalmente con estos negocios sobre los cuales, por supuesto, no miraba ningún contralor. El escándalo no fue construido como de corrupción y en definitiva la opinión dominante exaltó el patriotismo de North. El Presidente Reagan no fue tocado por el escándalo pues a pesar que North trabajaba a pocos metros de su oficina nunca llegó a enterarse o nunca se probó que llegó a enterarse. Más recientemente el Presidente de la Cámara de Representantes Newt Gingrich recibió un cheque de varios millones de dólares de manos del magnate de la prensa Rupert Murdoch como adelanto de derechos de autor. El caso generó un escándalo pero fue considerado *lobby*, no corrupción. El Presidente Clinton y su esposa están siendo investigados desde hace varios años por un escándalo llamado *Whitewater*. Varios de sus amigos han sido recientemente condenados por un gran jurado de Arkansas, otro se suicidó aunque no sabemos si por motivos relacionados con el caso, pero todavía no hay una acusación formal. Ante estos casos, los actos por los cuales se condenó al Presidente Pérez (malversación por haber enviado policías y equipos a Nicaragua para proteger a la Presidenta Chamorro) o se condenó a los colaboradores del Presidente Lusinchi (compra de jeeps para ayudar a su pre-candidato electoral) parecen bastante inocentes.

Esto nos lleva a planteamos que tenemos un problema de definición de corrupción. Naturalmente no se trata de definición con palabras, en las cuales hay un acuerdo considerable. Transparency Intemational lo define (y sigo citando la noticia de prensa) como "el uso impropio del poder público para beneficio privado". Ocurre que muchos casos que llamamos de corrupción no hay tal beneficio privado: en el de los jeeps o del Presidente Pérez no parece que lo hubo o éste no fue una dimensión importante. En otros casos la situación parece invertirse: en el caso del juicio al Presidente Samper por uso de dinero del narcotráfico en su campaña presidencial, se trata más bien de dinero privado usado con un fin público. Para hacerlo entrar en la definición de corrupción hay que suponer que esas contribuciones se hicieron con una promesa explícita o implícita de algo importante a cambio. El punto es que para definir corrupción parece que debemos proceder a la inversa: a partir de lo que usualmente identificamos como corrupción y nos escandaliza tenemos que redefinirla y estar conscientes que hay países con definiciones más inclusivas y otros con definiciones más restrictivas. Estoy consciente que estamos pisando el terreno minado de la definición social de conceptos y sus implicaciones metodológicas, pero, en relación con los propósitos que he expresado, esto es suficiente para afirmar que la comparación es mucho más complicada que el de una definición simple y un cuestionario a gerentes.

Corrupción real y percepción de corrupción

Hagamos abstracción de los escándalos y retomemos la definición ingenua de corrupción como uso impropio del poder político para beneficios privados o, como personalmente prefiero frasearla, transferencia ilegítima de lo público a lo privado. Hoy tenemos un saber sobre corrupción que es bastante general y que no creo tenemos que explicar. El grado de corrupción depende de varios factores ya bien establecidos: grado de intervención del Estado en la economía, grado de discrecionalidad de los funcionarios con funciones regulatorias o en la compra de bienes y servicios, o con discrecionalidad en dispensar o no servicios monopolizados por el Estado, y en el tiempo para hacerlo, grado de fortaleza del *ethos* de los funcionarios, grado de fortaleza de los mecanismos de control (como Contraloría, el Ministerio Público y los tribunales), grado de control sobre los mecanismos de escandalización.

Si miramos el proyecto político venezolano a partir de 1945 parece haber sido la receta para construir un país corrupto. Se decidió aumentar la intervención del Estado en todos los sectores, no se puso atención alguna a la profesionalización de los funcionarios públicos y se les otorgó amplia discrecionalidad. Sólo se incluyó en el programa la libertad de prensa (sólo cancelada en el período 48-57). Subjetivamente tal vez no deberíamos criticar a los hombres de 1945 y 1958 pues no tenían porqué saber lo que ahora sabemos porque no era parte del conocimiento de la época. Ellos realmente estaban preocupados por la *honestidad administrativa* como se le llamaba en aquel momento, pero pensaban lograrla a través del control del partido sobre el Estado (y el control de un gran líder sobre el partido), o en el gran hombre que con su ejemplo y magia, y con la selección de

otras personas honestas, puede comunicar la honestidad a todo el aparato de administración del Estado.

Subjetivamente no podemos criticarlos por haber intentado ejercer un gobierno honesto de esa manera en el 45 y 58, pero, por supuesto, podemos y debemos criticarlos si insisten en esa vía en nuestra época. La vía que hoy pensamos apropiada es otra: la restricción del Estado a lo que realmente deben ser sus tareas, la restricción de la discrecionalidad de los funcionarios y la profesionalización de éstos, el fortalecimiento de las instituciones de control (Contraloría, Fiscalía, Poder Judicial) y profesionalización de sus funcionarios. Planteado en términos de democracia y sistema político, como es la idea de este artículo lo que esto implica no es tanto la extensión de la democracia, pues en Venezuela contemporánea la hemos tenido y la tenemos bastante extensa, sino el fortalecimiento del Estado de Derecho. Por ello no proponemos facilitar la escandalización. La libertad de prensa está bien arraigada y funciona, tal vez en exceso. Pero tampoco proponemos la restricción o control de los escándalos pues no ganaríamos nada (y tal vez perderíamos mucho) si eliminamos los escándalos pero dejamos igual a la corrupción.

Ahora podemos intentar responder otra pregunta: ¿Desde cuándo somos corruptos? Como hipótesis, podríamos afirmar que la corrupción ha existido en toda la historia del país más por confusión entre lo público y lo privado que por un proyecto político que condujera a la corrupción. A partir de 1945, por el contrario, comienza un período en el cual se intenta distinguir claramente entre lo público y lo privado, con un programa explícito anti-corrupción o, como se llamaba en la época, de *honestidad administrativa*. Ese proyecto político, para usar la expresión de Carrera Damas, al pasar por la considerable ampliación de las funciones del Estado y de su intervención de la economía y de hacerlo dando gran discrecionalidad a los funcionarios, intensificó la corrupción tradicional. Dicho en las palabras de los economistas políticos de hoy, se diseñaron políticas de intervención con introducción de riesgos morales sin tomar las precauciones necesarias para neutralizar dichos riesgos. Puede pues hipotetizarse que, a pesar de la preocupación por la moralización administrativa, la corrupción existió en todo el período que se inició en 1945 y se amplió en la medida que se amplió el Estado y la discrecionalidad de los funcionarios, y correlativamente se debilitaron los mecanismos de control. Podríamos colocar el pico o meseta más alta entre 1974 y 1989, aunque no podemos entrar aquí en una historia de la corrupción en el país.

Lo que es central para el argumento que estamos desarrollando es la observación de lo tarde que nos dimos cuenta que teníamos un problema de corrupción. Veamos un ejemplo. En una obra publicada en 1978 Bill Stewart, un investigador de la burocracia y la política venezolana, escribe:

"Mientras la corrupción estaba extendida en el régimen de Pérez Jiménez (1952-58), no ha sido un problema serio en el régimen democrático que ha seguido. Parcialmente esto es la consecuencia de la riqueza del país:

Venezuela se ha podido permitir pagar relativamente buenos salarios a los funcionarios públicos. Un factor más fuerte puede ser la presente organización política del país. Con una ciudadanía altamente organizada, los partidos han podido usar su influencia para mantener la responsabilidad de la burocracia" ("to hold the bureaucracy accountable"). (Stewart, 1978:10).

Esta percepción era común en Venezuela si no en 1978, unos pocos años antes, cuando seguramente Stewart hizo su trabajo de campo en Venezuela y él no hace sino transmitir una percepción generalizada. En 1982 se promulga la Ley Orgánica de Salvaguarda del Patrimonio Público y muy ingenuamente se piensa que con esta severa ley se va a resolver el problema. Independientemente que tal pensamiento haya sido compartido o no por quienes la aprobaron, es claro que el hecho que se haya aprobado implica un reconocimiento que existía el problema, que estaba deslegitimado el sistema político y que, a través de esa ley, se podía o combatir efectivamente la corrupción o, al menos, hacer como si se combatía y relegitimar el sistema político (Van Groningen, 1986). En 1988 la corrupción fue el argumento central de la campaña electoral y esto refleja la importancia que había tomado como tema para la gente. La campaña se centró en la supuesta corrupción de uno de los candidatos (Carlos Andrés Pérez) y, en respuesta, la del partido contrario (Copey). El hecho que Pérez ganara las elecciones y Copey sacara una altísima votación implica que los votantes eran limitadamente sensibles a esos argumentos. No creo que es necesario argumentar que a partir de 1989 la percepción del problema ha sido extremadamente aguda. No sólo el argumento fue esgrimido por los golpistas de 1992 sino que fue decisivo en la campaña electoral de 1993. El combate a la corrupción es una prioridad nacional tan alta que parece estar por encima de la consolidación del Estado de Derecho. No lo digo sólo por los intentos de golpe de estado sino por la motivación de legislación aprobada en distintas materias, por las suspensiones de garantías y por las declaraciones de nuestros más altos funcionarios y políticos. La destrucción o el debilitamiento del Estado de Derecho es lamentable por muchos motivos, entre ellos, porque sólo su adecuado funcionamiento puede prevenir la corrupción en el mediano y largo plazo.

¿Cuán corruptos somos y quienes son los corruptos?

Recapitemos muy brevemente: hay razones para pensar que los actos de corrupción son frecuentes en Venezuela, que lo han sido durante largo tiempo, que la situación se agravó a partir de 1974, que tal vez haya declinado algo desde 1989, pero que hemos percibido que tenemos un grave problema de corrupción sólo desde finales de la década de 1970 y pensamos que más bien se ha agravado desde 1989. ¿Por qué tenemos tal percepción?

La explicación que he fundamentado en otros trabajos apunta a transformaciones del sistema político. Desde finales de la década de 1970 hemos asistido a la declinación de los partidos como mecanismos de control lo que ha

permitido el florecimiento de la mejor infraestructura de escandalización que hay en el mundo. Esa infraestructura consiste básicamente en un aceitado sistema de filtraciones que, con cierta frecuencia son falsas informaciones, y una verdadera industria de publicación de chismes con propósitos de escandalización.

Dicho de otra manera, en todos los países se distingue una prensa seria de una dedicada a los chismes y escándalos. Los chismes usualmente se concentran en la familia real, la gente del espectáculo y, en general, los ricos y famosos. En Venezuela esa distinción prácticamente ha desaparecido. A comienzos de año hice una investigación minuciosa, cuyos resultados voy a avanzar aquí, sobre la información manejada por tres de nuestros periódicos más serios: El Universal, El Nacional y El Mundo. Entre estos tres periódicos se publican quince columnas semanales que mezclan comentarios con chismes políticos. El Nacional tiene ya como costumbre convertir los chismes en titulares de primera página. Si la información se revela falsa, los otros periódicos pueden desmentirla (es parte de la competencia entre los medios) pero no el que publicó el chisme. El lector reflexivo podrá, en definitiva, distinguir entre la verdadera información de esta otra, pero el lector promedio no. Para todos la imagen del país es que no hay en quien confiar salvo los medios, que hacen de sacerdotes de la moralidad.

Por supuesto, sería excesivo atribuir nuestra percepción del país como país corrupto sólo a la publicación de chismes y la vocación escandalizadora de los medios. Hay algo mucho más profundo que hace creíbles esos chismes. Esto tiene que ver con ideas muy arraigadas en la manera como concebimos el país y nos concebimos a nosotros mismos. Son ideas tan arraigadas que temo que sólo ponerlas en duda va a hacer que mi entero discurso sea desechado como las palabras de un loco. La primera y principal de estas ideas es que Venezuela es un país extraordinariamente rico. Segundo: bastaría que los venezolanos fuéramos un poco más trabajadores y honestos para que nadáramos en riqueza. ¿Cómo explicar entonces que somos cada vez más pobres en un país tan rico? La explicación es que alguien nos roba. En los primeros dos tercios del siglo pensábamos que nos robaban los extranjeros, las empresas que venían a Venezuela a llevarse nuestras riquezas (y de hecho se llevaba el oro, el petróleo, el hierro, el café, es decir, todos nuestros productos de exportación). Los gobernantes eran los cómplices de esos extranjeros explotadores. La solución era sencilla: que los honestos, los verdaderos patriotas asumieran la dirección del Estado, nacionalizaran las industrias básicas y pusieran restricciones a los inversionistas extranjeros. Quienes predicaban esto efectivamente asumieron el control del Estado y ahora percibimos que es peor. Somos más pobres aunque Venezuela siempre es muy rica. Ahora tenemos otra explicación: quienes nos han gobernado o nos gobiernan son corruptos. Decir político, en Venezuela, es sinónimo de corrupto. Por eso buscamos al hombre honesto que acabe con la corrupción. La mayoría ya piensa que los inversionistas extranjeros no son necesariamente explotadores y, sorprendentemente, estamos haciendo reformas para que vengan esos inversionistas. Hay otros malvados a la cabeza de los cuales está el Fondo Monetario Internacional, pero puede decirse que hemos

nacionalizado la maldad y que la corrupción de nuestros políticos es suficiente explicación de nuestra pobreza o de nuestras profundas desigualdades.

Esta visión del país, que calificaría de malvadamente ingenua, es lo que hace que los venezolanos estemos deseosos de conocer los chismes que desacreditan nuestros dirigentes, o más propiamente, que confirman el descrédito que estamos deseosos de otorgarles. Para apoyar esa estructura escandalizadora exaltamos como campeones de la honestidad y del patriotismo a los periodistas que publican chismes, aunque sean falsos. La publicación de una grabación ilegal de una conversación privada no nos alarma moralmente. Lo condenable de la conversación parece justificar el acto, a mi juicio más grave, de publicación.

Analícemos por último el efecto de estos mensajes. Excúsenme que recurra a resultados de un trabajo de investigación que todavía no hemos publicado. Para determinar el grado de consenso en materia de ética de los negocios pasamos un cuestionario a unos 300 gerentes con un listado de conductas éticamente discutibles. Pedimos que calificaran su gravedad y su frecuencia en Venezuela. Lo normal, en términos de ética, es esperar que las conductas menos graves sean las más frecuentes y que, por lo contrario, las más graves sean poco frecuentes. En nuestro trabajo resultó que dos conductas que generalmente relacionamos con corrupción (regalos y pagos indebidos a funcionarios públicos y pagos y comisiones a clientes cuando éstos son entes del Estado) están entre las más graves y más frecuentes. Esto revela que percibimos que tenemos un severo problema de corrupción. Una tercera conducta, la información falsa o incompleta a los organismos que cobran impuestos, es también muy frecuente pero nuestros respondientes no la consideran grave. En la discusión del cuestionario surgió la explicación: es verdad que tenemos la obligación de pagar impuestos pero no pagarlos y evitar así entregar nuestro dinero a unos ladrones está moralmente justificado. Nótese que dejar de pagar impuestos es una conducta equivalente a la corrupción: no es una transferencia de lo público a lo privado sino la falta de transferencia debida de lo privado a lo público. La respuesta, y sobre todo la explicación, muestra la gravedad del problema que tenemos en la relación público-privado.

Pero ¿somos todos los venezolanos corruptos o sólo algunos de nosotros? En mi cuestionario pido a los respondientes que se autoevalúen colocándose en una escala de tolerancia (tolerantes-rigurosos). Los respondientes se colocan generalmente en los grados altos de rigor. Mi hipótesis es que si paso este cuestionario en cualquier lugar los resultados serían los mismos, pues en Venezuela, en todas partes -en las universidades, en los bares, en la Contraloría o en el hipódromo- criticamos la corrupción. Pero siempre quienes hablan y sus interlocutores son honestos. Debería decir somos honestos porque tengo que aplicar estos a ustedes y a mí. Los corruptos son los otros.

Para finalizar volvamos primero a la comparación internacional. Pedí a mi colega y amigo Ahti Laitinen, de la Universidad de Turku, Finlandia, que pasara

ese mismo cuestionario entre gerentes y estudiantes finlandeses. Finlandia, recordemos está en la lista de países honestos en la lista del World Competitive Report con el cual comenzamos nuestra exposición. Mi colega Laitinen no está muy de acuerdo y ha escrito un excelente trabajo sobre la corrupción en Finlandia. El cuestionario reveló que los finlandeses tienen valoraciones prescriptivas muy similares a las nuestras pero, a diferencia de los gerentes venezolanos, piensan que las conductas contrarias a la ética de los negocios no son muy frecuentes. Sobre sí mismos piensan que son éticamente tolerantes. En otras palabras, percibimos que estamos en un país de corruptos y por esto es tan meritorio ser honesto. Pero no nos dejemos engañar, tras las comparaciones internacionales generalmente lo que hay son juegos de percepciones y debemos separar las percepciones de los fenómenos reales que hay tras ellas. Para el análisis riguroso ambas son importantes y objeto de estudio, pero no deben ser confundidas.

En cuanto a Venezuela, creo haber explicado porqué nos percibimos como un país tan corrupto aunque quienes hablan siempre enarbolamos la bandera de la honestidad. Creo también haber explicado que hay motivos para pensar que las conductas corruptas son frecuentes y personalmente no tengo porqué dudar del informe del Contralor General. Pero no veo obstáculos estructurales o idiosincráticos que nos condenen a ser corruptos o que nos condenen al fracaso en la lucha contra la corrupción. El obstáculo mayor para profesionalizar la administración, formar un *ethos* apropiado en los funcionarios y tomar decisiones en políticas públicas que minimicen el riesgo moral es la creencia o idea mágica, todavía demasiado arraigada, que grandes líderes honestos, la selección de personas muy honestas o las leyes que impongan castigos muy severos pueden resolver el problema instantáneamente y para siempre.

Bibliografía

- Pérez Perdomo, Rogelio (1995). "Corruption and political crisis". En L.W. Goddman et al (eds): *Lessons of Venezuelan experience*. Washington, The Woodrow Wilson Center Press, and Baltimore, The John Hopkins University Press.
- Stewart Bill (1978). *Change and bureaucracy: Public administration in Venezuela*. Chapel Hill. University of North Carolina Press.
- Van Groningen, Karin (1986). "La Ley Orgánica de Salvaguarda del Patrimonio Público como instrumento de legitimación del sistema político". En *Anuario del Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas*. Universidad Central de Venezuela, N° 10.
- World Economic Forum (1995). *World Competitive Report 15th* ed. Geneva.

RESEÑAS

Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil, Nancy Scheper-Hughes. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, CA. 1992. First Paperback edition 1993, 614 pp.

"*El trabajo de campo etnográfico y el escribir ocupan mucho tiempo*"(p.534) dice Nancy Scheper-Hughes al final de su grueso libro sobre la vida cotidiana, las mujeres, la enfermedad y la muerte en una ciudad del nordeste brasileño. Y esto es particularmente cierto en su caso, pues nos relata sus vivencias con una comunidad por más de un cuarto de siglo. Sus primeros contactos se iniciaron cuando a los veinte años de edad llegó al poblado para desempeñarse como voluntaria en desarrollo de la comunidad y salud pública de los Cuerpos de Paz entre 1964 y 1966. Luego de una ausencia de dieciséis años, regresó en 1982, pero esta vez como antropóloga y sus contactos se prolongaron en sucesivas visitas hasta el último trabajo de campo que reporta el libro, que fue llevado a cabo en 1989.

Decir que el libro trata sobre una antropología de la mortalidad infantil en una comunidad urbana es demasiado restringido. Es un

libro conmovedor donde se abordan y discuten los problemas esenciales de la vida, el amor y la muerte. Es, en la más correcta tradición etnográfica, un libro que describe a pleno detalle el ambiente del lugar y la cotidianidad de las personas, nos cuenta la historia de sus vidas, y nos habla de los sueños y las frustraciones de los habitantes de una favela llamada el Alto de Cruzeiro en una ciudad que le da como seudónimo Bom Jesus da Mata. Pero es mucho más que eso, es un libro sobre Brasil como sociedad, sobre América Latina y sobre los pobres del mundo. Es un libro comprometido con el conocimiento y el destino de tantas mujeres y hombres que luchan por sobrevivir en el mundo. "*No tenga lástima por los niños que murieron aquí -dice una de las entrevistadas- Tenga lástima por nosotros más bien. Llore por sus madres quienes están condenadas a vivir*" (p.403)

Muchas veces hablamos de la importancia de pensar en la salud y no sólo en las enfermedades, pero por lo regular se termina trabajando en una perspectiva restringida, de la enfermedad y de la visión médica. Pero el libro de Secher-Hughes nos introduce en la multiplicidad de condicionantes materiales y culturales que tiene la salud de los niños y los adultos que viven en pobreza, así como los límites de los trabajadores de la salud, unas veces por una indife-

rencia moral, "el médico no tenía valores" (p.209), otras por incapacidad institucional: "¿Que podemos hacer? El ambulatorio no puede recetar comida". (p.154)

La autora asume explícitamente una perspectiva femenina, pues estudia las mujeres y explora una manera de ver a la sociedad femenina y una "antropología a lo femenino" (p.21), sin embargo, el tono no es dogmático ni llega a ser desagradable para quienes no somos mujeres. Al contrario, introduce la riqueza de una perspectiva diferente y que se asume como centrada en la mujer.

El estilo narrativo se mueve entre la primera y la tercera persona, y la autora cuenta con igual naturalidad una escena de la calle del pueblo, o una discusión durante una cena con colegas en una universidad norteamericana. De la narración se pasa al análisis sin mayor mediación y con igual naturalidad se cita a Jean Paul Sartre, como a una canción popular brasileña. El libro está escrito con continuas palabras y frases en portugués, como una manera de mantener el sentido original y de permitir un puente en la traducción, no sólo de las palabras, sino de todo el contexto cultural en el cual se desenvuelve. Normalmente la autora hace la traducción de la palabra o frase, repitiéndola en inglés, por lo que no se interrumpe la lectura para quienes no leen portugués, pero adicionalmente, y para mayor seguridad del lector, añade al final del libro (pp.557-565) un muy buen glosario que permite comprender las palabras

cuando no están acompañadas de la traducción.

El libro está construido en un esquema que va desde lo más general a lo más particular; desde el pasado heredado hacia las dudas y preguntas sobre el futuro, desde la historia hacia la política. Tiene doce capítulos, un prólogo, una larga introducción y un epílogo, todos ellos con títulos y subtítulos notablemente sugestivos (*Tristeza tropical, Nuestra Dama de las Penas...*) y llenos de citas científicas, literarias, filosóficas o, simplemente, de los grafitis escritos en las paredes del pueblo.

Se inicia ubicando al lector en el noreste de Brasil, en las 600.000 millas cuadradas de sufrimiento que constituye la tierra de la producción de la caña de azúcar. "Dulzura y muerte" subtitula este capítulo, para referirse a la miseria que el monocultivo ha llevado a esta zona. El capítulo hace una descripción histórica de la producción de caña de azúcar, así como de la fábrica moderna y el papel de las mujeres en este trabajo.

De la región se pasa a una descripción de la ciudad de Bom Jesús, que subtitula a lo García Márquez "Cien años sin agua". Este capítulo relata los inicios del poblado en una hacienda esclavista de algodón y caña de azúcar y como la viuda del dueño de la plantación que había sido asesinado en una revuelta, donó las tierras para el crecimiento de la municipalidad. La ciudad tuvo además una producción textil y de zapatos

que declinaron y llevaron al crecimiento de los barrios en los bordes urbanos. En este capítulo se describe la estructura social y se ofrece una interesante diferenciación que hacen los pobladores de Bom Jesús entre tres tipos de pobres.

El Capítulo 3 lo llama *Reciprocidad y dependencia: la ética doble de Bom Jesús*, para referirse al doble tipo de comportamiento que tienen los individuos estudiados: un comportamiento hacia quienes ellos consideran iguales y otro hacia quienes consideran superiores, patronos o benefactores. Una ética está basada en la reciprocidad, la otra en el patronage y la dependencia. En el primer caso, se describen las formas de solidaridad y de trabajo colectivo, en la segunda las clasificaciones que hacen entre el buen patrón y el mal patrón, para concluir con una reflexión ¿sobre? la adicción a la dependencia: "*La dominación misma es una forma de dependencia y la dependencia es parecida sobre todo a una droga o una adicción*" (p.126).

El capítulo 4 se inicia con la historia de una mujer que había asesinado a sus dos pequeños hijos. Cuando la autora le preguntó ¿Por qué lo hizo? , la respuesta fue brutal: "Para que no lloren más por la leche". Al intentar lograr una explicación, los propios habitantes del pueblo le dieron una respuesta que da nombre al capítulo: *Dellirio de Fome- La locura del hambre*. En las páginas siguientes se discute el tabú contra el hambre, así como se discuten otras experiencias colec-

tivas de hambrunas, en pueblos indígenas de África, en los campos de concentración nazi o los tratamientos que los escritores brasileños le han dado al tema en sus ensayos y novelas. El capítulo avanza para describir la situación de hambre y desnutrición en la actualidad, ver lo que puede comprar una familia de ocho miembros con un salario mínimo y medio (cerca de US\$ 70 al mes) y como se las arreglan para con esa comida matar el hambre -"kill hunger"- unas veces o simplemente para engañar el estómago -"fool hunger"- otras. Al finalizar se revisa la relación que hay entre el sexo y la alimentación en el habla de los brasileños, las metáforas que se construyen y cómo es el sexo una respuesta a la carencia de alimentos: "*Claro que tengo hambre. Casi todos los días falta comida en la casa. Compenso tirando. De que otra manera voy a saber que estoy vivo si no tiro*" (p.165).

Nervoso es el capítulo cinco. El subtítulo es *Medicina, enfermedad y necesidades humanas*, y trata del fenómeno de los "nervios", que es tan común en la descripción de enfermedades de Brasil y otros países de América Latina. El capítulo se inicia con la relación entre los nervios y el hambre, luego pasa a ver la manera cómo se produce la clasificación folk de las enfermedades y la relación entre los nervios, la debilidad y la locura. El capítulo es una crítica a la medicina y la manera cómo se asume la enfermedad de las personas, tratándolas médicamente cuando lo que tienen es hambre. "*Nervioso*

es una enfermedad social. Refiere a las rupturas, los puntos de quiebre y las contradicciones sociales abrumadoras en la sociedad nortestina" (p.194). El capítulo se mueve entre una descripción de los casos de nervios en el pueblo y la crítica política radical del sistema médico. De manera abierta se inicia con una cita de Engels y continúa con otra de Gramsci, para luego combinar las críticas de T. Parsons y K. Marx a la sociedad y a la medicina. Parfraseando Marx ella concluye que "si la religión organizada era el opio del pueblo, medicina era un opio de los enfermos (y los hambrientos), "drogando" cuerpos desnutridos y mentes atormentados." (p.215). Pero así como la religión pudo encontrar una forma no opresiva de actuar en la teología de liberación, hay la esperanza también de una "medicina de liberación".

Violencia cotidiana es el título del siguiente capítulo. El capítulo es sobre el sistema judicial y policial de Brasil, así como de la difícil construcción de la ciudadanía para una población que no es importante para la sociedad, de los individuos que son desechables. La autora analiza el sistema, así como muchas de las prácticas y los rumores que construyen la realidad tal y como es percibida por las personas. El capítulo analiza las creencias de los pobladores acerca de los desaparecidos y el tráfico de órganos o el tráfico con los niños que son luego dados en adopción o vendidos. "Los chismes brasileños reflejan las percepciones de los pobres, basadas en el hecho

económico y biotecnológico de que los cuerpos y las mentes de ellos y de sus hijos pueden resultar más valiosos para los ricos y los poderosos si están muertos que si están vivos" (p.239). El capítulo cierra con una detallada descripción del cementerio, sus ritos, su jerarquía social, su mundo social.

El capítulo 7 inicia otra parte del libro dedicado a la muerte infantil y al amor de la madre. Este capítulo se refiere a la producción social de la indiferencia ante la muerte de los niños, y lo llama "Un metro debajo y un ataúd de carton". Las campanas suenan mucho en Bom Jesús pero la gente dice que no es nada importante, que es apenas otro niño muerto, otro ángel que se va al cielo. La indiferencia que la alta mortalidad produce en las madres, así como en la sociedad es estudiada desde diversas perspectivas. La mortalidad infantil fue considerada "normal" en el mundo hasta hace poco más de un siglo, cuando comenzó a ser tratada de manera diferencial. Esta actitud se mantiene entre las mujeres, el Estado y la Iglesia en el norte de Brasil de hoy. El capítulo revisa la mortalidad infantil durante la colonia, pasa luego a la actualidad y nos muestra las historias reproductivas de las mujeres de la zona, su diferencia entre las distintas clases, el papel del catolicismo, así como una estadísticas de la mortalidad infantil y sus causas tales y como fueron reportadas en entrevistas antropológicas. Este es el único capítulo donde hay unos gráficos de curvas y de barras tan comunes

en otro tipo de libro. Se discute también los cambios entre el amamantamiento y el uso de la leche en polvo, así como la polémica que se creó alrededor de su uso en la comunidad y las críticas que hicieron a su introducción, como regalo por parte de la ayuda extranjera. Aquí y ante la mortalidad infantil se repite un argumento que está presente en otras partes: esta gente es "invisible" simplemente no importan (pp. 231 y 291).

Amor maternal es el nombre del siguiente capítulo, el cual me es difícil de comentar. El capítulo trata de las dificultades de hacer que una madre luche para salvar de la muerte a un hijo que ella considera sin salvación. Esto se enfrenta a la imagen de la madre amorosa que haría todo lo posible por salvar a cualquier hijo. El argumento aquí es que "El amor maternal es todo menos natural y representa una matriz de imágenes, significados, sentimientos y prácticas que se produce en todas partes por el contexto económico y social." (p.341). La autora se basa en "historiadores sociales modernos que han sugerido que el amor maternal es un invento del mundo moderno y que hasta hace muy poco en la historia de la humanidad las mujeres apenas sabían cómo amar a sus hijos" (p.355). El argumento se desarrolla en las ambigüedades de los sentimientos de la madre y lo difícil de saber cuando la actitud indiferente de la madre es una respuesta a la inevitable muerte de los hijos o una manera como contribuyen a su muerte. Finalmente se introduce la manera

de entender la muerte de los niños como chivos expiatorios, como un mecanismo de intercambio simbólico con Dios y los santos, como una oferta que hace la madre quien va a tener en lo sucesivo una ayuda en el cielo o como una justificación, pues si el niño hubiera continuado vivo le hubiera causado mucho sufrimiento a la madre, entonces, era mejor que muriera. Los niños son vistos como fácilmente reemplazables.

El capítulo 9 resulta uno de los más interesantes, lo llama *Nuestra Dama de las penas*, utilizando el nombre de la Iglesia de la zona en estudio, y lo subtitula "*Una economía política de las emociones*". A poco de iniciar el capítulo escribe: "He descrito a esas mujeres permitiendo, hasta ayudando, a que sus hijos mueran. Pero no percibo estas prácticas como anti-naturales, inhumanas o no femininas sino más bien como una respuesta razonable a limitaciones y contingencias poco razonables" (p.400). En esta parte del libro se continua con la discusión sobre el amor de la madre, que para la autora no es algo universal o innato de la mujer sino una ideología. La autora rechaza teorías sobre el ethos femenino o materno por considerar que estas perspectivas "alienan" las experiencias de las mujeres pobres o del Tercer Mundo, "quienes se transforman en una versión tercermundista del Otro no-occidental" (p.401). La autora describe y analiza el comportamiento de la madre que en condiciones de la "pre-transición demográfica", decide que alimenta

y cuida a algunos hijos y abandona y deja morir a otros como una estrategia para hacer sobrevivir a los más grandes, más fuertes o con mayores oportunidades de sobrevivir. Discute esto relacionándolo con experiencias históricas y bíblicas, en una actitud crítica y disidente que ella denomina "materialista", donde observa las condiciones materiales en que viven las mujeres y la precariedad y temporalidad de sus relaciones afectivas con esposos, novios e hijos. Se discute además las diferencias entre el individualismo occidental y el que puede encontrarse en Brasil, así como un intento de comprender y explicar transculturalmente las emociones, lo que es la *Saudade* y la *Pena*, palabras que expresan un modo de sentir en una cultura.

Los tres últimos capítulos cierran el libro refiriéndose a tres modos de comportamiento ante la situación de pobreza y mortalidad: el de las estrategias individuales (Cap. 10: *Técnicas de sobrevivencia*), el de la festividad y la celebración colectiva del olvido (Cap. 11: *Carnaval*) y el de la lucha política (Cap. 12 *De profundis*).

El capítulo 10 discute las "*Tácticas cotidianas de sobrevivencia*" que emplean los pobladores del Alto do Cruzeiro, para ello utiliza las historias de vida de unas mujeres, discute si es una táctica o una estrategia, y revisa los intercambios "normales" de amor por favores materiales. Finalmente discute los comportamientos del "*jeito*" y del *malandro* (Eché de menos una revisión más profunda

de este aspecto, y no me quedó claro si esto se debe a una dificultad transcultural de entender esta forma especial de actuar, o al hecho de que son comportamientos más masculinos que femeninos, y por lo tanto se escapó al foco del estudio centrado en la mujer.)

El capítulo 11 hace una revisión del significado del Carnaval, tomando las interpretaciones de los autores brasileños y describiendo el Carnaval en Bom Jesús da Mata, los travesties, los gestos y las frases que hacen que el Carnaval "*dissuelve orden y racionalidad en caos y sinsentido; se burla de lo exitoso y celebra lo común, lo absurdo y lo grotesco*" (p.481).

El capítulo final es una discusión política que comienza con la revisión de los movimientos de rebelión en Brasil desde el siglo para llegar al comportamiento político en la zona de estudio en la actualidad y del movimiento de "Teología de la liberación" de los sacerdotes y movimientos católicos. Describe la llegada de un carismático sacerdote, las respuestas de la población a los cambios en la Iglesia, así como el sentido de la "cultura de silencio" en una población pobre y sin poder.

Después de 500 páginas de lectura grata y dolorosa, el libro concluye en un tono de comprensión y de crítica con la propia población de estudio. Schepers-Hughes no acepta la realidad social y se rebela ante ella con su palabra antropológica, se rebela ante el poder, pero también ante los comportamientos de los opri-

midos, quienes deben también ser exigidos que sean *"moralmente responsables de su colusión, colaboración, racionalizaciones, conciencia falsa y muchas veces parálisis de voluntad"* (p.533).

Scheper-Hughes nos dice que la investigación lanza al etnógrafo *"hacia espacios de la vida humana en donde preferiría no estar en absoluto..."*, (p.xii), pero una vez allí se requiere ser testigo de esa realidad. Se requiere hacerse parte de ellos, meterse en sus vidas, y esto no es una intromisión, sino un compromiso expresado con una postura ética, pues no hacerlo sería una ofensa (p.28), la ofensa de la indiferencia a su condición de seres humanos iguales y distintos de cada uno de nosotros.

En varios momentos del libro hubiese deseado un poco más de análisis y de construcción teórica, pero hay que reconocer que sin las palabras de las personas, las anécdotas, sus historias, el libro no tendría la fuerza que muestra. La autora nos dice además que su análisis *"...debe tomarse como incompleto y contradictorio, como la realidad misma."* (p.170), y tiene razón, el libro puede ser tomado como incompleto o contradictorio, pero, también, como la realidad, es fascinante.

Mario Vargas Llosa, el escritor peruano, escribió una vez que los economistas contaban historias mejores que los novelistas. En el caso de este libro parece ser completamente verdad con la antropología. El libro parece al comienzo una novela, una historia

literaria, pero con las páginas pasa a convertirse en un espejo, donde todos y no sólo los brasileños o latinoamericanos nos vemos. Un espejo donde a fuerza de intentar comprender a otros, encontramos pistas para comprendernos a nosotros mismos.

Roberto Briceño-León

Manuel Caballero, Daniel Samper Pizano, Simon Muñoz Armas, María Da Conceicao Tavares, Bernardo Kliskberg, Jorge Castañeda, Carlos Monsivais, Ismael Clark. *Realidades Utopías de la América Latina y el Caribe. Cátedra América Latina y el Caribe. Colección Actuales. Universidad Central de Venezuela. 1995. 192 p.*

Este libro reúne las ponencias presentadas y los discursos de orden en el evento *"Realidades y Utopías de la América Latina y el Caribe"*, en el año 1994, en ocasión de la inauguración de la *Cátedra América Latina y el Caribe* que depende del vice-Rectorado Académico de la Universidad Central de Venezuela.

Empezamos con un comentario sobre el trabajo de María Concepción Tavares quien hace un análisis realmente amplio del pasado reciente y dinámico de la región latinoamericana, a la luz de la implementación de las políticas de ajuste y estabilización y de los

avatares y desarrollos del neoliberalismo en la región. Es realmente implacable M.C. Tavares en la crítica a lo que denomina un "liberalismo económico suicida" y con lo que han sido un conjunto de elementos de elaboración y ejecución de la política económica, en el contexto de la dinámica, en el contexto de la dinámica de la deuda, de la evolución de los precios de los productos de exportación latinoamericanos y de las actitudes de la nación estadounidense hacia la región.

De la misma manera, y con el mismo énfasis, M. C. Tavares aborda al final de su ponencia, una serie de medidas que estima fundamentales: desarrollar empresas latinoamericanas, democratizar el estado y la sociedad y atacar la pobreza. De la misma manera debe reconocérsele la trascendencia de varios de sus planteamientos: "...Tenemos que tener la audacia de repensar este continente, de mirar a nuestros países hacia adentro, hacia al lado, de mirar otra vez a la América Latina y preguntarse: ¿este espacio, esta población, este recurso, esta metrópolis, que se puede hacer con esto?.."

Otra de las ponencias que contiene el libro que reseñamos es la de Bernardo Kliksberg, concerniente a la problemática social de América Latina y el Caribe. El autor ubica, muy sólidamente, el carácter de bomba social que presenta la región dada la acumulación y ampliación de la pobreza. El dramatismo de la pobreza en cuanto a cifras, proyecciones, de-

rivaciones o asociaciones con distintas variables e indicadores se encuentran muy atinadamente precisados en la ponencia. Tan interesante como los asuntos referidos son las relaciones que el autor establece entre la perspectiva social y la economía. En esa línea, Kliksberg, de manera muy pertinente, critica la "teoría del derrame" y resalta la importancia conceptual que tiene a distribución del ingreso y las políticas económicas y sociales.

Esta última referencia tiene mucha importancia para lo que es el tratamiento que hace Jorge Castañeda en su ponencia sobre *Democracia y desigualdad en América Latina*. Efectivamente, la distribución del ingreso tiene relación con los patrones de desigualdad en una sociedad, y ello, aunque tiene vinculación y determinaciones, no es estrictamente lo mismo que la pobreza. Señala Castañeda, así, con mucho tino, cómo América Latina o varios de sus países, presentan grados acentuados de desigualdad al compararlos con otras regiones o países, para introducir después la reflexión muy polémica e interesante sobre las posibilidades de acoplación o los grados de compatibilidad entre la democracia representativa y el conjunto de sociedades que presentan tales grados de desigualdad.

Monsivais y Clark, tratan, respectivamente, y de manera muy enjundiosa, los asuntos de la cultura y de la tecnología. En este último caso se pasa revista a distintos

asuntos de mucho interés en la dinámica científica y tecnológica: diferencias entre política científica y tecnológica, gastos en investigación y desarrollo, creación de los sistemas nacionales de innovación, compra de costosa maquinaria o equipo que no se utiliza bien, en fin, un conjunto de asuntos que demuestran con mucha claridad la prioritaria atención que debe tener el área de la ciencia y tecnología en la región.

Finalmente, quiero señalar de mi parte, algunos elementos que son de interés en cuanto a la temática del libro. En primer lugar se encuentran las que pueden ubicarse como tres desviaciones que han habido en diversos análisis de latinoamericanos sobre su propia región. La tendencia, muy presente en los años sesenta y setenta, a ubicar los resultados o desempeños negativos de la región en una sola causa. Se trata de aquellas visiones totalizantes que vieron las determinaciones de tales asuntos en los factores externos. Tales posiciones impidieron y limitaron, grandemente, el desarrollo del estudio de lo local y la formulación de estrategias. En sentido contrario a la anterior se encuentra la tendencia a esperar de un solo elemento o factor la solución de los problemas o resultados negativos. Esto se ha observado en los años ochenta y noventa en aquellas percepciones que desde la región han ensalzado procesos como el de la Iniciativa para las Américas propuesta por Bush en 1990. De la misma manera se puede resaltar la tendencia que ha habido en la

región a generalizar para toda ella los resultados que se observan en, por ejemplo, dos o tres países.

En segundo lugar, se tiene la propia dinámica del desarrollo latinoamericano. Es curioso como el conjunto de complejidades y resultados del desarrollo regional nos presenta hoy día la repetición de problemas vistos y tratados hace treinta o cuarenta años así como semejantes recomendaciones de políticas. Los propios organismos internacionales como Banco Mundial o FMI refieren los asuntos, por ejemplo, del tipo de técnicas a usar, agotamiento de los recursos, migraciones internas, en fin, un conjunto de procesos y recomendaciones que señalan -dada la continuación de los mismos problemas- las grandes complejidades de la transformación económica o las significativas ineficiencias en la aplicación de las políticas económicas ejecutadas durante décadas.

Aplicando estos cuatro elementos, debo decir, como generalmente es consustancial a estos asuntos, que presento diferencias con algunos de los análisis desarrollados en el libro por los ponentes. De cualquier manera, este lo consideramos como de mucha utilidad dados los abordajes técnicos que en él se presentan, pero también, por lo que son los retos de las ciencias sociales latinoamericanas ya cercano el fin del siglo XX.

Eduardo Ortiz Ramirez

RESUMENES/ABSTRACTS

COLOMBIA: ¿CRISIS DE GOBIERNO O CRISIS DE LA POLITICA?

Eduardo Pizarro Leongómez

RESUMEN

Este artículo examina las características de la crisis política que actualmente padece Colombia, argumentando que las dificultades por las cuales atraviesa la administración Samper, más que una simple crisis de gobierno, han puesto en evidencia más bien un profundo deterioro de la vida política colombiana, de sus partidos, de las formas de financiamiento de las campañas electorales y de la gestión parlamentaria. Analiza, además, cómo la reforma constitucional de 1991, lejos de llevar a la esperada renovación del sistema político y mejores condiciones de gobernabilidad, contribuyó a la actual crisis.

PALABRAS CLAVES: Colombia, crisis política, gobernabilidad, constitución, administración Samper.

ABSTRACT

This article examines the characteristics of the political crisis which currently affects Colombia, and argues that the difficulties of the Samper administration, far from being a mere government crisis, have revealed a profound deterioration of Colombian political life in general, of its parties, of the mechanisms for financing election campaigns and of parliamentary activity. Furthermore, the author analyzes how the 1991 constitutional reform, far from leading to a renovation of the political system and improving the conditions for governability, contributed to the current crisis.

ARQUEOLOGIA DEL CAPITALISMO. ESTUDIO DE CASOS: SANTO TOME DE GUAYANA Y CARACAS

Mario Sanoja

RESUMEN

El autor ofrece los resultados de investigaciones arqueológicas dedicadas a examinar el carácter de la organización económica y social venezolana de las postrimerías del período colonial. Muestra cómo, al sur del Orinoco, los Capuchinos desarrollaron una floreciente economía y organización social de marcados rasgos capitalistas que contrasta con aquellas de la costa norte del país con su eje en la ciudad de Caracas. Sugiere, además, que el asesinato de los Capuchinos a manos del ejército patria en 1917 no solamente descabezó el proyecto político misional de Guayana, sino posiblemente aportó los recursos que permitieron la campaña militar para liberar a Nueva Granada y, luego, ir hacia el norte y derrotar al ejército español en Carabobo en 1921.

PALABRAS CLAVES: arqueología social, capuchinos, historia colonial.

ABSTRACT

The author offers the results of his archeological research on the nature of the economic and social organization of Venezuela in the late colonial period. He demonstrates that, to the south of the Orinoco River, the Capuchino Mission had developed a thriving economic activity and a social structure which incorporated indigenous labor on the basis of clearly capitalist criteria. This social and economic activity is contrasted with that of the northern coastal area centered on Caracas. It is suggested that the murder of the Capuchino monks by the Republican army in 1817, not only stymied that thriving project; it may also have provided the Patriots with the material resources to initiate the emancipation of Nueva Granada and finally defeat the Spanish colonial army in Carabobo in 1921.

REALISMO Y ANTIRREALISMO: SUS CONSECUENCIAS PARA LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

Gustavo Martín

RESUMEN

El artículo revisa los actuales debates filosóficos en torno al realismo y el antirrealismo, explorando su importancia para las ciencias sociales. Argumenta que, quienes, rechazando el realismo, se han lanzado a la aventura de desconstruir todo, abandonan cualquier pretensión de alcanzar algún criterio mínimo de racionalidad, camino que conduce, en definitiva, a la clausura de las ciencias sociales. Sin embargo, tampoco considera factible mantener vivos los dualismos sujeto-objeto, mente-cuerpo, cultura-naturaleza, con criterios fuertes de demarcación y racionalidad, de manera que propone una tercera opción que apunta hacia la reconstrucción de las ciencias sociales sobre la base de un realismo que parte de criterios más suaves.

PALABRAS CLAVES: realismo, antirrealismo, ciencias sociales, filosofía.

ABSTRACT

This article analyzes the current philosophical debate between realism and irrealism, underlining its implications for the social sciences. It argues that those who reject realism and are dedicated to a systematic deconstruction, have abandoned any attempt to achieve a minimum criteria of rationality and chosen a path which implies the death of the social sciences. The author does not, however, defend the more rigid postures of the realists, nor does he consider viable the preservation of sharply-defined dualisms such as subject-object, mind-body and culture-nature. He opts for a reconstruction of the social sciences on the basis of a realism characterized by more ductile criteria.

EL APOGEO DEL POPULISMO RADICAL EN VENEZUELA Y SUS CONSECUENCIAS

Steve Ellner

RESUMEN

En este artículo, el autor ofrece un análisis del populismo venezolano, concentrando su atención inevitablemente en la trayectoria del partido Acción Democrática y en la figura de Rómulo Betancourt. Examina los orígenes del partido y las marcadas influencias marxistas, la postura más moderada una vez que alcanzara el poder en 1945, las tensiones internas provocadas por el abandono por parte de gran parte de sus dirigentes del compromiso inicial con un proyecto socialista y cómo éstas tensiones contribuyeron a las divisiones de los años sesenta. Además, el artículo destaca las particularidades del populismo venezolano dentro el contexto regional, haciendo hincapié en la manera en que se diferencia de la experiencia del APRA peruano.

PALABRAS CLAVES: Acción Democrática, populismo, APRA, trienio.

ABSTRACT

In this article, the author offers an analysis of Venezuelan populism, highlighting the activities of the party Acción Democrática and of its maximum leader, Rómulo Betancourt. It examines the origins of the party and the early marxist influence, the more moderate positions adopted once power was achieved in 1945, the internal tensions provoked by the virtual abandonment of the original identification with socialist goals and how these tensions contributed to the divisions in the party in the sixties. At the same time, the author underlines the distinctiveness of venezuelan populism in the regional context, contrasting it with the experience of the Peruvian APRA, with which it has often been compared.

LA SUBJETIVIDAD Y EL SUJETO MODERNO

Enzo Del Bufalo

RESUMEN

El autor argumenta que el hombre llega a concebirse como sujeto por un movimiento social que acompaña la transformación del feudalismo en sociedad moderna. Aunque muy profunda, esta transformación se asienta sobre un tejido de prácticas sociales cuyo núcleo fundamental de relaciones mercantiles estaba presente en la antigüedad clásica. Sin embargo, la ética, tal como la concebimos hoy en día, surge con la aparición del individuo y se distingue porque no le interesa el cumplimiento exterior de la norma, sino el interior. El artículo culmina comentando el contenido ético de los proyectos políticos modernos y las perspectivas de la subjetividad hacia el futuro.

PALABRAS CLAVES: sujeto, subjetividad, ética, modernidad.

ABSTRACT

The author argues that man came to conceive himself as *subject* as a result of a social movement which accompanied the transition from feudal to modern society. Despite the profound nature of this change, it was based on a web of mercantile social relations which were not altogether absent in classical antiquity. Nevertheless ethics, as we conceive it today begins with the appearance of the individual and is distinctive because it is not interested in the external, but rather with an internal, compliance with the norm. The article goes on to examine the ethical content of modern political projects and to discuss the prospects for subjectivity in the future.

LA ÉTICA Y LA CRISIS DE PARADIGMAS

Luz Marina Barreto

RESUMEN

Después de precisar los alcances de la reflexión ética moderna, la autora procede a examinar los conceptos neoclásico, marxista y liberal de justicia en la reflexión sobre la organización de la economía. Además se plantea como interrogantes: ¿Qué es lo que, en años recientes, ha obligado a salir a la luz a la ética y a las normas prácticas morales como dimensiones esenciales de las sociedades? ¿Que ha pasado en la epistemología de las ciencias sociales y en nuestras concepciones de la política como para que la dimensión ética pueda ser puesta de relieve?

PALABRAS CLAVES: ética, neoclasicismo, marxismo, liberalismo.

ABSTRACT

After clarifying the issues at stake in modern reflections in the field of ethics, the author examines the neoclassical, the marxist and the liberal concepts of justice as applied to economic analysis. She then asks what it is that explains that, in recent years, there has been an increasing recognition of the importance of ethics and of practical moral norms in society? What has occurred in the discussion over epistemological problems in the social sciences and our conception of politics that explains the new prominence of ethical considerations?

EL NEOLIBERALISMO: FIN DE LAS IDEOLOGÍAS Y ¿FUTURO DE LA DEMOCRACIA?
--

Carlos Kohn

RESUMEN

En este artículo, el autor comenta el creciente peso de la tesis del fin de las ideologías (incluida la de Fukuyama) y su funcionalidad para la agresiva

implementación de políticas neoliberales. Analiza esta nueva "ideología" dominante y sostiene que resulta incompatible con una profundización de la democracia que supuestamente la acompaña. Termina discutiendo las condiciones propicias para promover valores democráticos, argumentando que para asentar las bases morales y racionales para la práctica democrática debe formularse una teoría política que inicie lo que Gramsci denominó "la reforma intelectual y moral" y lo que Arendt propuso con miras a la construcción de esferas públicas autónomas capaces de canalizar la participación ciudadana.

PALABRAS CLAVES: democracia, neoliberalismo, fin de las ideologías, lo público.

ABSTRACT

In this article, the author comments the increasing influence of the idea of the "end of ideologies" (including the Fukuyama version) and its relationship with the general neoliberal offensive. He analyzes this new dominant "ideology" and suggests that it is incompatible with a deepening of democratic processes. He concludes by discussing the conditions which could favor democratic values.

PARA UN DIAGNOSTICO DE LA CORRUPCION EN VENEZUELA

Rogelio Pérez Perdomo

RESUMEN

El autor empieza dudando de las bases de comparaciones internacionales que calificaron a Venezuela como el segundo país más corrupto del mundo en el año 1995. Muestra la fragilidad de la información que sustentaban el estudio y aborda los problemas metodológicos implícitos en definiciones de la corrupción, para pasar a tratar de explicar por qué nos percibimos como un país tan corrupto aunque quienes lo dicen siempre enarbolan la bandera de la honestidad.

PALABRAS CLAVES: corrupción, ética, administración pública.

ABSTRACT

The author starts his article placing in doubt the veracity of an international study which, in 1995, catalogued Venezuela as the second most corrupt country in the world. He demonstrates the fragility of the information on which the study is based and broaches the problem of the methodological difficulties which face any attempt to make international comparisons of levels of corruption. The article goes on to offer an explication of the undeniable fact that the Venezuelans perceive their country as corrupt although those who express the opinion invariably exclude themselves from the generalization.

COLABORADORES

BARRETO, Luz Marina

Filósofa graduada en la UCV, con Doctorado en Filosofía en Alemania. Es profesora de la Cátedra de Ética en la Escuela de Filosofía de la UCV.

DEL BUFALO, Enzo

Economista venezolano y catedrático de la UCV. Ha sido Ministro de CORDIPLAN y actualmente representa a Venezuela en el Banco Mundial.

ELLNER, Steve

Historiador norteamericano, con Doctorado en la Universidad de Nueva México. Es Profesor Titular de la Universidad de Oriente.

KOHN, Carlos

Filósofo venezolano graduado en la UCV. Es profesor de la Cátedra de Ética de la Escuela de Filosofía de la misma universidad.

MARTIN, Gustavo

Profesor Titular jubilado de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, actualmente residenciado en Cambridge, Inglaterra.

PEREZ PERDOMO, Rogelio

Abogado venezolano con postgrado en la Universidad de Harvard. Actualmente es investigador del IESA y responsable del seminario sobre ética.

PIZARRO LEONGOMEZ, Eduardo

Politólogo colombiano, es profesor del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia.

SANOJA, Mario

Arqueólogo venezolano, profesor titular jubilado de la Escuela de Antropología de la UCV, es también Miembro de Número de la Academia de la Historia.

INDICE ACUMULADO: 1996

Autores y títulos	N°	pag.
AL-SHEREIDAH, Mazhar. <i>Venezuela: factor permanente aunque variante en el mercado petrolero internacional</i>	2-3	256-263
ARCONADA RODRIGUEZ, Santiago. <i>La Experiencia de Antímano.</i>	4	155-168
AZCUY, Hugo. <i>Revolución y Derechos.</i>	4	64-78
BEJARANO, Ana María. <i>Para repensar las relaciones Estado, sociedad civil y régimen político. Una nueva mirada conceptual</i>	2-3	113-143
BRICEÑO LEÓN, Roberto. <i>La ambición de riqueza en Venezuela.</i>	1	60-68
_____. <i>Los métodos cualitativos: rasgos comunes, errores frecuentes.</i>	2-3	174-187
CARTAYA, Vanessa. <i>De la pobreza a la exclusión: ¿vino viejo en botijas nuevas?</i>	1	140-174
CUNILL GRAU, Nuria. <i>La rearticulación de las relaciones Estado-sociedad: en búsqueda de nuevos sentidos.</i>	4	79-106
DE LISIO, Antonio. <i>La globalización ambiental: algunas implicaciones para la economía.</i>	4	46-63
DE VENANZI, Augusto. <i>Gasto público, gasto social y tributación en Venezuela.</i>	1	58-103
ESPINAZA, Ramón. <i>Ideología, marco institucional y desarrollo del sector petrolero.</i>	2-3	195-224
GARCIA-GUADILLA, María Pilar. <i>Gobernabilidad, cambio político y sociedad civil: el proceso constituyente en Venezuela.</i>	2-3	85-112
GOMEZ CALCAÑO, Luis. <i>¿Por qué no avanza la reforma constitucional de Venezuela? Partidos, medios y actores sociales.</i>	2-3	57-84

GONZALEZ DELUCA, María Elena. La Cámara de comercio de Caracas en el debate sobre lo público y lo privado.	2-3	11-31
LANDER, Edgardo. ¿Tiene la teoría democrática algo que aportar al futuro de América Latina?	1	38-59
_____ Las transformaciones postmodernas de la política.	2-3	145-161
LANDER, Luis Enrique. Presentación. Perspectivas de la industria petrolera venezolana.	2-3	189-194
LOPEZ MAYA, Margarita. ¿Por qué no avanza la reforma constitucional de Venezuela? Partidos, medios y actores sociales.	2-3	57-84
MARQUEZ, Trino. Estrategias de la reducción de la pobreza y la política social de Venezuela: el rol de la educación y la salud.	1	104-139
MARQUEZ, Trino. Venezuela: el proyecto de Estado democrático descentralizado.	4	107-147
MATEO, Cristina. Políticas sociales en Venezuela.	1	175-183
MENDEZ, Nelson. Las tecnologías del Leviatán: Estado, capitalismo y técnicas de vigilancia y control social.	4	27-45
MENDOZA POTELLA, Carlos. Apertura petrolera: nombre de estreno para un viejo proyecto antinacional.	2-3	225-254
ORTIZ RAMIREZ, Eduardo. La política comercial y la transformación estructural.	2-3	32-57
PEÑA, Sergio de la. Experiencias de la globalización de América Latina.	1	28-37
ROJAS, Jesús. Perspectivas del proceso de descentralización a nivel municipal.	4	148-154
ROA, Ernesto. Gobernabilidad, cambio político y sociedad civil: el proceso constituyente en Venezuela.	2-3	85-112
SABINO, Carlos. Concepciones y tendencias actuales en la definición de políticas sociales.	1	71-84

SILVA CALDERON, Alvaro. La legislación petrolera como plan de acción.	2-3	255-263
VERGARA, Jorgo. En torno a la formación sociológica en tiempos confusos.	2-3	162-173
VILAS, Carlos. Empresas, trabajadores y Estado: las claves del desarrollo.	4	11-26
WALLERSTEIN, Immanuel. La estructuración capitalista y el sistema-mundo.	1	11-27

REVISTA VENEZOLANA DE ECONOMÍA Y CIENCIAS SOCIALES

INSTRUCCIONES PARA LA PRESENTACION DE ORIGINALES

1. Los artículos sometidos a la consideración del Comité Editorial deben ser inéditos. Se pide el texto en diskette, preparado en procesador de palabras (sistema operativo MS DOS, Word Perfect o convertido al formato ASCII) para su lectura en una computadora IBM o compatible, junto con dos copias a doble espacio en papel tamaño carta.

2. El texto debe presentarse en base a 25 líneas de 70 espacios por página. Tanto los subtítulos, como la ubicación en el texto de cuadros o tablas, deben ser claramente indicados. Cada cuadro o tabla debe presentarse en hoja aparte colocado con su debida identificación al final del texto. Las notas también deben aparecer debidamente enumeradas al final del artículo. Las referencias bibliográficas deben incorporarse en el mismo texto según las normas del sistema «Harvard» colocando entre paréntesis el apellido del autor, coma, año de publicación, coma, página(s). Ejemplo: (Lévi-Strauss, 1979, 22-25). Según el mismo sistema, la bibliografía colocada al final del artículo se ordena alfabéticamente según el apellido de los autores. En caso de registrarse varias publicaciones de un mismo autor, éstas se ordenan cronológicamente, es decir, en el orden en que fueron publicadas. Cuando un mismo autor tiene más de una publicación en un mismo año, se mantiene el orden cronológico, diferenciándose las referencias de este mismo año utilizando letras: ejemplo (1978c). En todo caso, las referencias deben ser registradas en la bibliografía, presentándose la información de rigor en el orden y de la manera siguientes: PARA LIBROS, apellido(s), nombre(s), año de publicación (entre paréntesis), título, lugar de publicación, casa editora, páginas; y PARA ARTICULOS, apellidos, nombres, año (entre paréntesis), título (entrecomillado), nombre de la revista, volumen, número, lugar de publicación, páginas. Ejemplo: Tedesco, Juan Carlos (1993a). «Universidad y clases sociales: el caso argentino», Revista Latinoamericana de Ciencias Políticas, Vol. 3, n° 2, Buenos Aires, pp. 197-227.

3. La extensión de los artículos no debe exceder 30 páginas (o 50.000 bytes), si bien el Comité Editorial podría admitir flexibilidad en caso de que el interés del tema lo amerite.

4. Los autores deberán enviar junto con sus artículos, un resumen de 6 a 10 líneas del artículo y otro de 6-8 líneas de sus datos personales (incluyendo: (1) lugar o lugares donde está destacado, (2) breve lista de sus obras más importantes).

5. Los originales que el Comité Editorial considera potencialmente apropiados para su publicación en la Revista serán sometido al arbitraje de especialistas en el tema y los comentarios remitidos al autor junto con cualquier sugerencia de la Dirección de la Revista.

6. El Comité Editorial se reserva el derecho de aceptar o rechazar los artículos sometidos o a condicionar su aceptación a la introducción de modificaciones.

7. Los autores de los artículos publicados recibirán cinco ejemplares de la revista en que aparece su artículo y una suscripción a la revista por un año.



**PUBLICACIONES DE LA
DIRECCION DE COORDINACION
DE EXTENSION
FACES - UCV**

- 57. MENDOZA POTTELLA, CARLOS**
Apertura Petrolera: Nombre de estreno para un viejo proyecto antinacional.
- 58. BRICEÑO, JOSE LUIS**
Lo que los trabajadores deben saber sobre las propuestas para el cambio del actual Régimen de Prestaciones Sociales.
- 59. PINTO ELIZABETH de, PINTO RAFAEL, MENDEZ C. ABSALON.**
Las asignaciones familiares en Venezuela.
- 60. CARDENAS, ANTONIO JOSE *et al***
El Seguro Municipal de Salud.
- 61. BRICEÑO GARCIA, JOSE LUIS**
Las prestaciones sociales del personal docente y de investigación de las Universidades Nacionales.
- 62. PEÑA A., JORGE**
El Capitalismo mundial de la Segunda Postguerra.
- 63. LEDEZMA, THAIS y PADRON CARLOS**
Los Indicadores Sociales y el Análisis de la Situación Actual
- 64. ESCALONA, JULIO**
Hacia una Ecología del Bienestar. (Volumen II)
- 65. JAVIA MILANO, ELIAS**
La Fuerza de Trabajo en las Relaciones Laborales Flexibles. El caso de las Contratistas en la Siderúrgica del Orinoco.
- 66. GARCIA AVERDAÑO, PEDRO**
El Campeón. La Mercancía Deportiva del Sistema
- 67. ESTELLER DAVID**
Las Cooperativas en Canadá
- 68. GUZMAN G. PABLO C.**
La Crisis Financiera venezolana y la Política de Auxilios Financieros
- 69. HERNANDEZ ANA ROSA**
La Comunicación: ¿Utopía o Matriz de la Persona y Argamasa de la Sociedad?
- 70. ITURRIZA LOPEZ REINALDO**
El Ejército Zapatista de Liberación Nacional: sobre lo que puede ser un *accidente histórico, o una revolución que haga posible una revolución.*

**A LA VENTA EN LA LIBRERIA FACES-UCV
Planta baja del Edificio FACES**

CENTRO DE DOCUMENTACION «MAX FLORES DIAZ»

El Centro de Documentación e Información «Max Flores Díaz», tiene como misión atender las necesidades de información de los docentes, investigadores y estudiantes de pre y postgrado de la Universidad Central de Venezuela y en términos más amplios los intereses del área socioeconómica en el país y en el resto de la Región.

Para cumplir con la aspiración anterior, contamos con una colección de revistas, documentos no convencionales — actas, conferencias, informes, entre otros — así como obras de referencia especializadas, en los campos de interés del Centro.

SERVICIOS

En Sala. Consulta y recuperación de información en bases de datos y fuentes impresas. El Centro tiene una colección de publicaciones periódicas, que forma parte del Fondo Bibliográfico de América Latina — ciencias sociales — compartido entre ocho bibliotecas del Área Metropolitana de Caracas. A través del Boletín de índices de estas revistas y de la Red Socioeconómica (REDINSE).

Servicio de Referencia. A través de este servicio los investigadores pueden tener acceso a 35 bases de datos bibliográficas.

Búsqueda de Documentos. Localización de documentos en unidades de información del país.

Reproducción de Documentos.

CONVENIOS INTERINSTITUCIONALES

Entre los acuerdos de intercambio de productos y servicios de información están:

- FACES - Banco Central
- FACES - Oficina Central de Estadística e Informática
- FACES - Fundación de Etnomusicología y Folklore

HORARIO DE SERVICIO

LUNES A VIERNES de 8:00 a.m. a 6:00 p.m.

DIRECCION: Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales «Rodolfo Quintero». Residencias A-1. Apartado Postal 54057. Caracas 1051a. Venezuela. **Teléfono:** 662.9521 / **Fax:** 662.9521.

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE CIENCIAS JURIDICAS Y POLITICAS
INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS



REVISTA
POLITEIA

POLITEIA es la publicación periódica arbitrada del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Central de Venezuela, y está abierta a todas las corrientes del pensamiento, especialmente en el área de las Ciencias Políticas y sobre aspectos relativos a América Latina.

En cada número se publican los resultados de los trabajos de los investigadores asociados a este centro de investigaciones, así como también contribuciones, ensayos, artículos e informaciones referidas principalmente a las Ciencias Políticas, y en general a las Ciencias Sociales.

Sus artículos son reseñados en las siguientes bases de datos: DARE de la UNESCO, disponible también en el CD-ROM UNESCO, en línea vía ECHO ("host" de la Comisión de las Comunidades Europeas, Luxemburgo).

Información sobre POLITEIA se incluye anualmente en: A nivel internacional: ULRICH'S International Periodicals Directory/ World List of Social Science Periodicals/ Internacional Political Science Abstracts. A nivel nacional: REDINSE-Red de Información Socio-económica.

SUSCRIPCIONES 1996:

	INDIVIDUAL	INSTITUCIONAL
Venezuela	Bs. 5.000,00	Bs. 6.000,00
América Latina	US\$ 40,00	US\$ 45,00
Resto del Mundo	US\$ 45,00	US\$ 50,00

• Favor emitir cheque de gerencia no endosable, a nombre de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la U.C.V.

DIRECCION

Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Instituto de Estudios Políticos. Ciudad Universitaria, Los Chaguaramos. Tlf/Fax: 58-2-6052382-(2365). Caracas-Venezuela.

e-mail: aslvarez@dino.conicet.ve.

También puede enviar su correspondencia al apartado de Correos 61591.
Chacao-Edo. Miranda. Venezuela.



NUEVA SOCIEDAD

SEPTIEMBRE-OCTUBRE 1996

Nº 145

Director: Heidulf Schmidt
Jefe de Redacción: S. Chejfec

COYUNTURA: Antonio Camou, México. Una transición democrática larga y sinuosa. Ricardo Córdova, El Salvador. La nueva agenda de posguerra. Manuel Alcántara, España. El centro-derecha en el poder. **APORTES:** Isidoro Cheresky, Poder hegemónico y alternativas políticas en Argentina. David Lewis, Procesos de integración y espacios de concertación en el Caribe. Steve Ellner, Democracia, tendencias internas y partidos políticos de Venezuela. **TEMA CENTRAL: LA CORRUPCION EN LA AGENDA GLOBAL.** Robert Klitgaard, Combatiendo la corrupción. Información e incentivos. Susan Rose-Ackerman, ¿Una administración reducida significa una administración más limpia? Pierre Kopp. Dinero de la droga y lavado financiero. Donatella della Porta, Partidos políticos y corrupción. Reflexiones sobre el caso italiano. Jean Cartier-Bresson, Corrupción institucionalizada y neocorporativismo, con ejemplos del caso francés. Melanie Manion, La experiencia de Hong Kong contra la corrupción. Algunas lecciones importantes. Humberto Njaim, Clientelismo, mercado y liderazgo partidista en América Latina. Jaime Zuluaga Nieto, Cuando la corrupción invade el tejido social. Luis Moreno Ocampo, Gerencia y corrupción? El caso del INDeR. Eros Roberto Grau / Luiz Gonzaga de Melo Belluzzo, Brasil y el círculo corrupto. **LIBROS.**

SUSCRIPCIONES	ANUAL	BIENAL
(Incluido flete aéreo)	(6 núms.)	(12 núms.)
América Latina	US\$ 50	US\$ 85
Resto del mundo	US\$ 80	US\$ 145
Venezuela	Bs. 5.600	Bs. 10.400

PAGOS: Cheque en dólares a nombre de NUEVA SOCIEDAD. Rogamos no efectuar transferencias bancarias para cancelar suscripciones. Dirección: Apartado 61.712- Chacao-Caracas 1060-A. Venezuela. Telfs.: 267.31.89 / 265.99.75 / 265.53.21 / 266.16.48 / 265.18.49, Fax: 267.33.97; Correo E.: nuso@conicit.ve, megonzal@conicit.ve.

HOMINES

Desde Puerto Rico "Homines" publica artículos sobre el país y otras partes de América Latina.

Con una visión amplia de las ciencias sociales, esta revista examina aspectos interdisciplinarios de la historia, economía, folklore, arte, educación, política, sociología, baile, teatro, sobre la mujer, antropología, arqueología y relaciones internacionales entre otros.

Homines es una revista para investigadores, maestros, coleccionistas y todas las mujeres y hombres interesados en la transformación de la sociedad.

Pida una muestra de **Homines** por sólo \$8.00 o suscribase y recíbala cómodamente por correo dos veces al año.

TARIFAS DE SUSCRIPCIÓN

(2 números al año)

- | | | |
|--------------------------|---|---------|
| <input type="checkbox"/> | Puerto Rico | \$15.00 |
| <input type="checkbox"/> | El Caribe, EE.UU. y Centroamérica | \$22.00 |
| <input type="checkbox"/> | Suramérica, Europa, otros | \$25.00 |
| <input type="checkbox"/> | Muestra 1 ejemplar | \$ 8.00 |

Nombre: _____

Dirección: _____

Llene este cupón y envíelo con su pago, cheque o giro a:

Directora Revista HOMINES
Universidad Interamericana
Decanato de Ciencias Sociales
Apartado de Ciencias Sociales
Apartado 1293
Hato Rey, Puerto Rico 00919

FONDO BIBLIOGRÁFICO SOBRE AMÉRICA LATINA-CIENCIAS SOCIALES (FOBAL-CS)

El Proyecto FOBAL-CS ha venido desarrollándose desde 1988, a partir de una iniciativa conjunta del Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y la FACES. En el proceso de estructuración de este Proyecto ha destacado también la participación de la Red de Información Socio-Económica (REDINSE), auspiciado por el CONICIT. El Proyecto está destinado a consolidar un Fondo Bibliográfico sobre América Latina y el Caribe (FOBAL) en el área de las ciencias sociales que permita reunir un acervo extenso e integrado en ese campo, propiciando la cooperación inter-institucional para el logro de dicho objetivo. El FOBAL-CS aspira a constituir un valioso apoyo para la investigación y para la formación a nivel de postgrado, así como para la elaboración de políticas públicas

El Fondo abarca fundamentalmente tres dimensiones, de acuerdo al tipo de material considerado:

1) LIBROS. El Fondo ha venido ampliándose principalmente mediante las adquisiciones que efectúa la Biblioteca Nacional, siguiendo las recomendaciones al respecto por miembros del Departamento de Estudios Latinoamericanos de la Escuela de Sociología de la FACES.

2) DOCUMENTOS. El acceso a documentación se realiza a través del Centro de Documentación e Información MAX FLORES DIAZ. Más que plantearse una línea de adquisición extensa de documentos, se ha propuesto brindar a los usuarios la información que les permita acceder o solicitar los documentos no convencionales que puedan ser de su interés.

3) PUBLICACIONES PERIODICAS. Las publicaciones periódicas son consideradas como la columna vertebral del FOBAL-CS, al concebírselas como el instrumento más idóneo y ágil para obtener información actualizada acerca del debate que se desarrolla en el campo de las ciencias sociales en y sobre América Latina y el Caribe. La conformación de un programa cooperativo para la adquisición de publicaciones periódicas para el FOBAL vino a ser un recurso fundamental para potenciar el aprovechamiento del valioso material existente en diversos centros bibliotecarios. La participación de REDINSE en la identificación de esas colecciones y en la coordinación del programa ha permitido elaborar un catálogo colectivo de unos 250 títulos pertinentes para el FOBAL-CS, ubicados en la Hemeroteca de la Biblioteca Nacional, la Biblioteca Central de la UCV, el Centro de Documentación e Información Max Flores Díaz, la Biblioteca Ernesto Peltzer del Banco Central de Venezuela, la Biblioteca del IESA, el Centro de Documentación del CONICIT, la Biblioteca del CELARG o la Biblioteca del Instituto de Altos Estudios de América Latina de la Universidad Simón Bolívar.

PUBLICACIONES

En abril de 1989 se inició la edición del Boletín trimestral 'Sumarios de Revistas FOBAL-CS'. Dicho boletín agrupa las tablas de contenidos de las publicaciones periódicas del FOBAL-CS que han ingresado desde el segundo semestre de 1988. Con ello el usuario podrá localizar y solicitar los artículos que sean de su interés desde cualquiera de los centros integrados al programa. Actualmente se plantea la posibilidad de hacer la información acumulada disponible para los usuarios a través de diskettes. (Para más información se puede dirigir a la Coordinación REDINSE, Residencia 1-A. FACES, UCV, tlf.: 662.83.15.)

Sobre la base de un Convenio suscrito entre la FACES y la Biblioteca Nacional en enero de 1993, se ha dado inicio a la publicación de una Serie Bibliográfica FOBAL-CS que contempla la edición de dos tomos por año. Está circulando ya el primer número dedicado a la Revolución Cubana, preparado por el profesor Dick Parker y están en preparación tomos sobre El Caribe Anglófono (del Profesor Andrés Serbín), sobre la actual discusión en torno a la Democracia en América Latina (del Prof. Edgardo Lander), sobre los Debates Centrales en las Ciencias Sociales Latinoamericanas (de la Profesora Irayma Camejo), y otro sobre Colombia.

RELEA

Revista
Latinoamericana de
ESTUDIOS AVANZADOS

INDICE

RELEA PRESENTACION Lo que el fin de la política quiere decir	7 Rigoberto Lanz A.
RELEA DOSSIER Introducción	17 Manuel A. Garretón M. y Rigoberto Lanz A.
Los partidos políticos y su nuevo contexto en América Latina	21 Manuel A. Garretón M.
A Eleição Presidencial de 1994 no Brasil; Fernando Henrique Cardoso e o Plano Real	33 María D'Alva G. Kinzo
Notas sobre la problemática de los partidos políticos en la construcción democrática en América Latina	51 Jacqueline Peschard
Desarrollo, ciudadanía y la negación del otro	63 Fernando Calderón, Martín Hopenhayn y Ernesto Ottone
RELEA ENSAYOS Consolidación democrática y democracia de partidos en América Latina	83 Alfredo R. Jiménez
Distingos de aprendiz Pensamiento, política y cultura en Latinoamérica	103 Agustín Martínez A.
RELEA CONVERSATORIO Conversación con Julio Ortega	115 Hugo Zemelman M.
RELEA LIBROS Los partidos políticos en las democracias latinoamericanas	135
El poder en vilo	155 Alfredo R. Jiménez
Justicia local - ¿De qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias?	159 Agapito Maestre
Ni apocalípticos, ni integrados: aventuras de la modernidad en América Latina / Latinoamérica en transición: en busca del Aleph	163 Jon Elster
Los medios de los medios	167 Martín Hopenhayn y Elsa C. de D'Silva
	177 Juan Barreto

SUSCRIPCIONES
(Incluido flete aéreo)
América Latina
Resto del mundo
Venezuela

ANUAL
(3 núms)
US\$ 50
US\$ 80
Bs. 6.000

PAGOS:

Cheque a nombre de:
FACES - UCV
Cuenta Corriente
Banco Mercantil
Nº 1032 - 24829 - 7

RELEA

Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados

Director: Rigoberto Lanz

Para toda comunicación: Apartado de Correo 50520, Caracas
1050-A, Venezuela, Teléfonos: 761.50.35 - 762.08.91 al 95.
Fax: 715173



REVISTA VENEZOLANA DE
ANALISIS
DE COYUNTURA

Volumen I / N° 2
Julio-Diciembre 1996
Caracas

ARTICULOS

Violencia de género. *María A. Banchs.*

La idealización de la Ley sobre Vagos y Maleantes.
Tosca Hernández.

Una reflexión en torno a la violencia en Caracas.
Magally Huggins.

Notas teórico-metodológicas para la investigación: la protesta popular en la Venezuela contemporánea. *Margarita López Maya.*

El concepto de pobreza en la sociología latinoamericana. El caso de Venezuela. *Augusto De Venanzi.*

La distribución del ingreso en la era de la globalización.
Lourdes Urdaneta de Ferrán.

Política social y recreación al aire libre. *Yudi Chaudary.*

La reforma de la seguridad social en América Latina.
Italo J. Oliveros Q.

Política social y vejez. *Arelis Ramírez.*

Desempeño laboral y motivación: los inspectores de Malariología. Dir. Endemias. MSAS. *Carlos Eduardo Febres y Giovanna Suárez B.*

Evaluación del Programa Ampliado Materno Infantil.
Thais Ledezma.

Universidad pública y financiamiento. El caso Venezuela.
Fulvia Nieves y Eduardo Castillo Castillo.

INVESTIGACIÓN

PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN

Financiamiento de proyectos de investigación para profesores en la categoría de Instructor y cursantes de postgrado.

AYUDAS INSTITUCIONALES

Fortalecimiento de la infraestructura de las Unidades de Investigación, Laboratorios, Estaciones Experimentales, Postgrados y Unidades Equivalentes.

REPARACIÓN Y MANTENIMIENTO DE EQUIPOS USADOS EN INVESTIGACIÓN

Ayuda destinada al mantenimiento de equipos y a su reparación.

PROGRAMA PARA CUBRIR CONTINGENCIAS

Subvención de contingencias en actividades de investigación.

COMPLEMENTOS A LA INVESTIGACIÓN

Financiamiento de investigaciones que no requieran montos superiores a Bs. 60.000,00.

TESIS DE POSTGRADO

Ayuda para facilitar la investigación y publicación de tesis de los estudiantes de postgrado de la UCV.

PROYECTOS DE GRUPOS

Fortalecimiento de la actividad de investigación de grupos a nivel de Facultades, Interfacultades e Interinstitucionales.

AYUDA MENOR PARA INVESTIGACIÓN DE PROFESORES DE LA UCV.

ADSCRITOS AL SISTEMA DE PROMOCIÓN DE LOS INVESTIGADORES (S.P.I)

Subvención parcial de proyectos de investigación, adquisición de equipos, materiales y suministros; viajes, pago de pasantes y separatas; edición e impresión de material audiovisual o escrito.

PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN Y DESARROLLO TECNOLÓGICO

Desarrollo de Proyectos de I & D realizados en empresas universitarias de la UCV o en institutos de investigación, orientados a la innovación tecnológica o a la creación de nuevas empresas.

EVENTOS CIENTÍFICOS

ASISTENCIA A EVENTOS NACIONALES E INTERNACIONALES

Permite a los investigadores de la UCV asistir a reuniones de divulgación y discusión de los resultados de su trabajo.

PASANTÍA DE ESTUDIOS NACIONAL E INTERNACIONAL

Permite a los investigadores asistir a cursos para su capacitación profesional, cuya duración sea un mínimo de siete (7) días

PROGRAMAS DE FINANCIAMIENTO 1996

C.D.C.H.-U.C.V.

SECRETARÍA GENERAL

PROGRAMA DE SUBSIDIOS CIENTÍFICOS-CULTURALES
Promueve el desarrollo de Eventos Científicos de la UCV a nivel nacional.

PROGRAMA DE TRAÍDA DE PROFESORES DEL EXTERIOR
Financiamiento del pasaje

PUBLICACIONES

PUBLICACIÓN DE LIBROS

Divulgación de los resultados de investigación del personal docente y de investigación en publicaciones especializadas (Colección Estudios y Monografías)

PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS EN REVISTAS

Divulgación de los resultados de investigación del personal docente en publicaciones periódicas nacionales y extranjeras.

FINANCIAMIENTO PARA LAS PUBLICACIONES PERIÓDICAS

Fortalece el financiamiento de las revistas especializadas editadas por la UCV.

RECURSOS HUMANOS

a- BECAS NACIONALES O EN EL EXTERIOR PARA PROFESORES DE LA U.C.V. (Beca-Sueldo)

Formación de recursos humanos de alto nivel en la comunidad académica de la UCV.

b- BECA EGRESADO - NACIONAL (Becas y Subvención Matrícula)

Sólo para los Postgrados de la UCV.

PROGRAMA SUBVENCIÓN MATRÍCULA PROFESOR

Cubre los gastos de matrícula para postgrados en la UCV.

CRÉDITO EDUCATIVO O BECA CRÉDITO

Apoya el desarrollo profesional y científico a través de estudios de 4to nivel de los egresados de la UCV.

PROGRAMA DE BECA AÑO SABÁTICO

Obtención de divisas para el desarrollo del programa de investigación que realice el profesor, durante el tiempo de disfrute del Año Sabático



SEDE DEL CONSEJO DE DESARROLLO CIENTÍFICO Y HUMANÍSTICO
Av. Principal de la Floresta
cruce con Av. José Félix Sosa,
Qta. Silenia Dpto. de Relaciones
y Publicaciones. Telfs: 284.76.66
284.72.22 Fax: 285.11.04



REVISTA VENEZOLANA DE ECONOMÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Suscripción

Nombre _____
Institución _____
Domicilio _____
Ciudad, estado y país _____
Código postal _____ Teléfono _____
Fax _____ Tipo de suscripción _____
Fecha _____ Firma _____

Manuscritos, correspondencia, suscripciones, etc. deben dirigirse a:

Oficina de Publicaciones, Instituto de Investigaciones, Residencia 1, Piso 3, FACES, UCV. Apartado Postal N° 54057, Caracas 1051-A, Venezuela. Tel/Fax: (02) 662.95.21 (también se reciben mensajes por fax en el (02) 661.61.96)

Suscripción:	Institucional	\$ 60	Bs. 6.500
	Individual:	\$ 40	Bs. 5.000
Ejemplar individual:	Número simple:	\$ 15	Bs. 1.500
	Número doble:	\$ 30	Bs. 2.500

IMPRESO EN MAYO DE 1997
EN LA IMPRENTA UNIVERSITARIA
DE LA UNIVERSIDAD CENTRAL
DE VENEZUELA

Próximos números

Nº 2-3, abril-septiembre 1997

Tema Central:

**Violencia en Venezuela
y América Latina**

Nº 4, octubre-diciembre 1997

Tema Central:

**Democracia: Aspectos Teóricos
y Prácticos**

De venta en las mejores librerías del país

Impreso en Venezuela por
Imprenta Universitaria, UCV
Ciudad Universitaria, Caracas
Teléfono: (02) 605.41.98

ENSAYOS Y ARTICULOS

- | | |
|----------------------------------|---|
| EDUARDO PIZARRO LEONGOMEZ | COLOMBIA: ¿CRISIS DE GOBIERNO O CRISIS DE LA POLITICA? |
| MARIO SANOJA | ARQUEOLOGIA DEL CAPITALISMO. ESTUDIO DE CASOS: SANTO TOME DE GUAYANA Y CARARAS |
| GUSTAVO MARTIN | REALISMO Y ANTIRREALISMO: SUS CONSECUENCIAS PARA LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS |
| STEVE ELLNER | EL APOGEO DEL POPULISMO RADICAL EN VENEZUELA Y SUS CONSECUENCIAS |

TEMA CENTRAL: ETICA Y SOCIEDAD EN LA VENEZUELA CONTEMPORANEA

- | | |
|------------------------------|---|
| ENZO DEL BUFALO | LA SUBJETIVIDAD Y EL SUJETO MODERNO |
| LUZ MARINA BARRETO | LA ETICA Y LA CRISIS DE PARADIGMAS |
| CARLOS KOHN | EL NEOLIBERALISMO: FIN DE LAS IDEOLOGIAS Y ¿FUTURO DE LA DEMOCRACIA? |
| ROGELIO PEREZ PERDOMO | PARA UN DIAGNOSTICO DE LA CORRUPCION EN VENEZUELA |

RESEÑAS - RESUMENES/ABSTRACTS