

Repensando el nexo entre Ética y Política^a

Por Omar Astorga*

Una opinión muy compartida en el mundo académico es aquella según la cual asistimos no sólo al ocaso de las ideologías, sino sobre todo al resquebrajamiento de las categorías y modelos que sirvieron de base al pensamiento moderno. Se trata de una opinión que ha sido justificada en diversos ámbitos intelectuales y que se ha asumido, quizás muy rápidamente, como una verdad indiscutible, casi como un dogma, a través del cual se ha decretado el fin de la modernidad¹. No pretendemos discutir aquí el proceso justificatorio que dio lugar a esa opinión. Tan sólo queremos indicar que en ese proceso han entrado en juego etiquetas historiográficas que pueden haber desdibujado el sentido mismo de lo moderno. Decimos esto porque quizás habría que repensar el juicio sobre el fin de la modernidad si se le da suficiente importancia al hecho de que la crisis de lo moderno no aparece a finales del siglo XX, sino que se remonta por lo menos a los siglos XVII y XVIII y encuentra su mejor expresión en el pensamiento filosófico que ha sido tomado, precisamente, como base fundamental de la modernidad. Me refiero a los casos de Descartes y Kant, representantes de la metafísica de la subjetividad, de la racionalidad universal y del ideal del progreso de la humanidad.

Descartes y Kant representan, sin embargo, genuinas expresiones de fractura de los ideales de la modernidad si se considera que ambos pensadores, a pesar de haberse empeñado en ofrecer un programa unitario y coherente para el perfeccionamiento del hombre, admitieron y asumieron, y no de un modo casual o pasajero, el

^a Reproducimos aquí, con diversos añadidos y modificaciones, especialmente en la introducción, en las notas bibliográficas y en la conclusión, el texto denominado "De la política a la Ética", en *Ética y Filosofía Política en Venezuela*, Caracas, CEP-FHE, 1997, pp. 141-154.

* Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela.

¹ Véase a este respecto *El debate modernidad-posmodernidad*, Editorial Punto Sur, Buenos Aires, 1989.

divorcio que existía entre las exigencias de la racionalidad teórica, destinada a lograr el dominio de la naturaleza y la racionalidad práctica, orientada por requerimientos éticos y políticos. Para ser más precisos, podemos hablar de dos grandes fracturas; la primera y más general anunciada por Descartes cuando distingue las exigencias epistemológicas de la razón de las necesidades prácticas que encierra la vida cotidiana. La Así llamada "moral provisional" que, como se sabe, se convirtió en la moral definitiva, hacia ver que el terreno de lo ético y lo político no podía ser tratado con la rigidez de las exigencias modernizantes de la razón. En ese terreno se tenía que actuar, más bien, con el criterio de lo probable y especialmente el que imponía la tradición. De tal modo que ya el propio Descartes ofreció una versión premoderna o postmoderna de la ética y la política².

La segunda fractura fue vista clara y sistemáticamente por Kant, pues este filósofo distinguió no solamente entre el orden teórico y el orden práctico de la razón, sino que también fue mostrando, quizás a pesar de él mismo, la escisión que existía entre la moral y la política³. En efecto, mientras que la moral todavía podía ser pensada desde las exigencias formales de una razón universal (vale decir, desde el imperativo categórico), la política, en cambio, no podía alcanzar las formas de una ciencia universal y tenía que incorporar las no menos exigentes razones de la historia, cargada de egoísmo y competencia, y difícilmente reencauzable a través de una moral racional. Incluso hay que destacar que el egoísmo y la competencia fueron vistos por Kant como motores de la historia. De tal modo que este filósofo ofreció una versión de la sociedad que muy bien encajaría en algún recetario neoliberal. Algún neokantiano, seguidor de Rawls, por ejemplo, podría objetar que el proyecto filosófico de Kant consistió precisamente en llevar la violencia de la historia a las tranquilas aguas de la racionalidad universal. Pero es necesario reconocer que fue el propio Kant quien vio en la violencia e incluso en la revolución el motor de la historia y, quizás lo más significativo desde el punto de vista teórico es el hecho de haber reconocido que solamente la lógica del poder político podía contener las fuerzas violentas de la naturaleza humana.

² Esto lo hemos desarrollado ampliamente en "La moral de Descartes o la tensión entre lo provisorio y lo definitivo", en *Apuntes Filosóficos*, 9-10, 1996, pp. 51-68.

³ Para una revisión a este respecto desde diversas perspectivas, véase de Autores Varios, *Kant and Political Philosophy*, Edited by Ronald Beiner and William James Booth, New Haven, Yale University Press, 1993.

Podríamos entonces afirmar que ya Descartes y Kant habían prefigurado la crisis de la modernidad, no solamente en la consideración de la fractura que revela un sujeto escindido entre lo teórico y lo práctico, sino también en el ámbito mismo de la racionalidad práctica, marcada por el divorcio entre la ética y la política. Aunque podría objetarse que en el siglo XX ese divorcio ha sido rechazado y superado por la tradición hegel-marxista, o reelaborado y discutido por el pensamiento comunitarista o liberal. No obstante, si consideramos esas tradiciones intelectuales, podemos advertir que es necesario repensar, ciertamente desde ellas, el nexo que existe entre la ética y la política, ya sea porque se ha pensado que la ética debe expresarse y constituirse en el ámbito del poder, o porque se haya considerado que la legitimación de la política sólo resulta posible recuperando las respectivas bases éticas. Se trata, en ambos casos, de uno de los desafíos teóricos más significativos de la cultura contemporánea, sobre todo por el síndrome de inutilidad que puede afectar a la ética cuando no se expresa socialmente, o por el problema de justificación de la política cuando se advierte su divorcio de la ética. Probablemente son dos maneras de considerar un mismo problema. En cualquier caso, existe un espacio común en el cual se cruzan los intereses temáticos de la ética y la política.

Nos ocuparemos de algunos problemas de fundamentación de la política, precisamente considerando las posibilidades de reconstrucción que se han planteado en atención a la ética. Nos interesa específicamente mostrar que los desplazamientos que ha sufrido el pensamiento político en el siglo XX, tienen que ver con el atractivo y con el riesgo, con las sugerencias y las aporías que encierra la ética. Creemos entonces que es necesario indagar qué orientación tiene el pensamiento político a finales del siglo XX, pero también qué significa esta indagación desde América Latina. Por ello, en la primera parte de esta ponencia nos ocuparemos de ofrecer un panorama de los señalamientos que apuntan al nexo entre ética y política en atención a la confrontación entre el liberalismo y los partidarios de la idea de comunidad. En la segunda parte, nos referiremos, también panorámicamente, a las posibilidades de ese tránsito en América Latina. Ello nos atañe, no sólo porque es una discusión inherente al debate sobre el sentido de la cultura moderna, de la cual somos herederos, sino también porque es necesario hacer valer el contexto y las tradiciones intelectuales desde las cuales podemos realizar ese tipo de reflexión.

I. Se puede advertir que a mediados de siglo, el problema de la fundamentación filosófica de la política recorrió buena parte del ámbito académico, cuando algunos se dieron a la tarea de hacer un balance ante la ya afianzada percepción que se tenía de la inutilidad de esa fundamentación, debido a la aparición de otras disciplinas. Bajo la necesidad de reutilizar los conceptos de libertad y justicia, ese balance puso de relieve la importancia del momento crítico y normativo que otras disciplinas dejaban de lado. La filosofía política tuvo entonces un segundo aire después del amplio desarrollo liberal o marxista que había tenido en la primera mitad del siglo XX. Desde posiciones normativas o desde el ámbito de comprensión de las ciencias humanas, se tomaron como base los derechos del hombre y los problemas que ello le planteaba a la sociedad contemporánea. Unos insistían especialmente frente al avance de la capacidad descriptiva de otras disciplinas, en la necesidad de hacer énfasis en el momento normativo. Otros señalaban las posibilidades de recuperación de la filosofía política en la medida en que incorporara los problemas sociales que encerraba el desarrollo del capitalismo tardío. Y en buena medida anunciaban con ello el renacimiento que esta disciplina tuvo en los años setenta a través de diversas direcciones. Una de ellas fue el neocontractualismo, cuya influencia se extendió a toda Europa e incluso a América Latina. Rawls, por ejemplo, recuperaba el momento normativo y reactualizaba la vuelta a Kant. Sin embargo, este filósofo incorporó, además del constructivismo kantiano, la tradición sociológica alemana, la economía liberal y la teoría de juegos, entre otras experiencias intelectuales que substanciaban su teoría de justicia. Posteriormente Nozick —desde una posición individualista— elaboró un programa crítico y paralelo al de Rawls y se concentró especialmente en la tarea de justificar la existencia del Estado mínimo en el seno de capitalismo⁴.

Otra renovada dirección que encontraron las investigaciones sobre el nexo entre ética y política se halla en los trabajos de Hannah Arendt y Habermas. La primera se propuso la tarea de repensar los grandes temas de la cultura occidental, desde los clásicos hasta la ilustración, proponiendo un modelo de ética y política que recuperaba el sentido antiguo del espacio público y la libertad, mientras que el segundo, ofreció, a través de su teoría de la acción comunicativa, una de las más elaboradas reflexiones en torno a la

⁴ Para un balance del neocontractualismo, véase de Vallespín Oña, Fernando, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza Universidad, Madrid, 1985.

crisis de legitimación del capitalismo⁵. Pero valga señalar que el surgimiento de estas tendencias dio lugar a una fuerte tradición intelectual que, sin embargo, fue acompañada de diversos rumbos teóricos que afectaban la naturaleza misma de la filosofía política: en relación con la filosofía tenía lugar una ampliación de su ámbito tradicional, que si bien la enriquecía, llevaba a plantear la pregunta por las bases filosóficas de la política e incluso por el sentido mismo de la filosofía. Por otro lado, en relación con la política, no sólo se postulaba la hipotética restricción de la actividad del Estado sino que se llegaba más lejos, al plantearse su fundamentación no política y, en definitiva, a la desvalorización de lo político en el examen de la cultura. De tal modo que el entusiasmo que en los años sesenta se tenía por la recuperación de una disciplina que estaba en peligro de extinción, tuvo como consecuencia una experiencia intelectual en la que, precisamente, la filosofía y la política quedaban desdibujadas e incluso enfrentadas. No por casualidad se ha dicho que el neocontractualismo es un testimonio más de los problemas de legitimación del capitalismo y que, por su lado, el pensamiento crítico de la modernidad no ha podido elaborar las bases filosóficas para pensar la crítica al problema mismo de la legitimación. Por tal motivo, preguntarse de nuevo por el nexo entre ética y política, al menos bajo su connotación de disciplinas académicas, obliga a plantearse un tipo de reflexión en la que se entrecruzan temas y categorías provenientes de las diversas áreas que habían sido parceladas en la filosofía contemporánea. Se suele hablar entonces, con más énfasis, de filosofía práctica y de ética, aludiendo con ellas a una larga tradición. En efecto, mientras el neocontractualismo tomaba como punto de partida los modelos filosóficos de la modernidad que va de Locke a Kant, de otro lado empezaron a emerger elaboraciones que se remontaban a la filosofía antigua, especialmente a Aristóteles, procurando revalorizar la experiencia de la comunidad y de la comunicación en la comprensión de los problemas de la sociedad de finales de siglo. La filosofía contemporánea vuelve a plantearse entonces la necesidad de recuperar un ámbito de comprensión que va más allá de la razón instrumental, desde el cual se aprecian los desajustes pero también las posibilidades interpretativas que la filosofía política tiene frente a la sociedad. Pues no sólo se trata de la confrontación que plantea el dilema de escoger entre los modelos filosóficos antiguos o los modernos, sino de un ejercicio donde se revelan las tensiones conceptuales entre la política y la ética.

⁵ Para una contextualización política del pensamiento Arendt y Habermas, remitimos al libro de TOURAINE, Alain, *¿Podremos vivir juntos?* México, FCE, 1997, pp. 141 y ss y 253 y ss.

Es cierto que en el siglo XIX se había planteado la recuperación del tipo de Eticidad que revalorizaba la polis griega con el ánimo de superar los antagonismos que creaba la moderna sociedad civil. Hegel ofreció uno de los más elaborados testimonios de ese retorno a los antiguos, intentando superar las contradicciones que encerraba la modernidad. Sus reflexiones ético-políticas se inician con una crítica a Kant y a la tradición ilustrada, y terminan retomando el modelo aristotélico de la familia y el Estado. Pero ese ejercicio filosófico tuvo éxito sólo en el marco especulativo de su sistema, ya que la cultura moderna mostró, desde el siglo XIX hasta hoy, una poderosa resistencia frente al discurso filosófico que procuraba superarla. Mientras en su fase inicial —es decir, aquella que va de Hobbes a Hegel— la filosofía política se estructuró como reconstrucción del tránsito teórico o histórico que va de la sociedad civil al Estado, en su versión del siglo XX, el camino ha sido inverso, pues ahora se tiende a desplazar o minimizar la idea del Estado y la atención se dirige a la sociedad civil o a la comunidad ética. Esa operación ha significado —por distintos caminos— la desvalorización de lo político, pero también ha cargado antinomias en la comprensión de la ética. La obra de Nozick es un testimonio de ello. El límite de su propuesta liberal consiste en hacer creer que los fundamentos del Estado mínimo pueden pensarse desde la hipótesis de un desarrollo social no político, semejante al que había teorizado Locke. Sin embargo, Nozick hace uso de una contundente teorización de la lucha por el poder que le acerca, más bien, a las célebres fórmulas que se hallan en el pensamiento de Thomas Hobbes. De tal modo que, tratando de ser coherente con el programa liberal, Nozick hizo uso de las mismas bases hobbesianas que Locke había utilizado. Y por esa vía puso de manifiesto el obstáculo que surge al intentar pensar el capitalismo desde bases no políticas. Y a eso hay que agregar que el contenido moral de la libertad individualista que sugiere como base de su propuesta, no hace más que incorporar los problemas éticos que otros han tratado de afrontar haciendo uso de distintas tradiciones. Ya Rawls había intentado formular, desde la racionalidad práctica pensada por Kant (a través de la atractiva idea del velo de la ignorancia), las bases de la racionalidad de la justicia, pero cargando con los mismos inconvenientes que Kant también tuvo, al prescindir de la eticidad que emerge de la diversidad que encierra la vida privada. Y es esto lo que explica sus últimas reflexiones sobre el liberalismo político, donde retoma la crítica formulada por los comunitaristas⁶.

⁶ La discusión más densa a este respecto fue la propiciada por THE JOURNAL OF PHILOSOPHY, en 1995, recogida en HABERMAS, J. / RAWLS J.. Debate sobre el liberalismo político, Barcelona, Paidós, 1998.

Frente al problema del desencuentro entre la ética y la política han surgido algunas proposiciones que invocan la categoría de "comunidad" como fuente para la reconstrucción de otro tipo de racionalidad práctica. Pero estas proposiciones cargan también con desajustes. Taylor y MacIntyre son un testimonio de ello, al pensar la racionalidad de la ética y de la política desde una experiencia comunicativa que presupone la comunidad o la vida buena desde la cual semejante experiencia tuviese legitimidad. El programa de una ética y racionalidad comunicativa, o los postulados en torno a la vida buena, no logran incorporar las inevitables prácticas, las instituciones y las formas políticas de tardocapitalismo⁷. De tal modo que la oblicua presencia de lo político, le resta perfil histórico a estos proyectos y explica los reacomodos que el último Habermas ha hecho en su interpretación del pensamiento postmoderno, o las renovadas afinidades que se plantea el comunitarismo con la cultura liberal. En todo caso, uno de los puntos de flexión más importantes que cabe observar en este sentido es que, mientras el contractualismo de Rawls y Nozick proponía explícitamente una recuperación de la modernidad filosófica, se producían otras tendencias donde dominaba el interés por retomar los modelos antiguos junto a la racionalidad ética sustentada en la atractiva idea de la comunidad. Se tenían a la vista los límites y los desajustes que tenía la cultura moderna, así como el reconocimiento de que esa cultura no podía ofrecer las soluciones a los problemas que había creado.

Esta nueva forma de querrela entre los antiguos y los modernos (o su forma definitiva, como bien lo ha dicho Alain Touraine) presupone, no obstante, una posibilidad de diálogo racional que es precisamente aquello a lo que se debía arribar. De tal modo que tanto el recontractualismo como las propuestas de una ética y política dialógica (basada en el reconocimiento del multiculturalismo), cayeron en una petición de principio que si bien daba lugar a interesantes experimentos discursivos y a hipótesis para la interpretación de la sociedad contemporánea, no ofrecía respuesta a los propios problemas que tomaron como punto de partida. Por ello, en el desarrollo de este ejercicio de recuperación de los modelos modernos o antiguos, se puede apreciar un espectro de fisuras que debilitan el sentido mismo de la filosofía práctica y que apenas sugiere un complicado y todavía inasible algoritmo de posibilidades

⁷ Véase al respecto de Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*. Madrid, CEC, 1992.

teóricas. Ya que la posibilidad de la razón práctica desde el individualismo, no hace más que retrotraernos al ya elaborado e insuperado modelo de Hobbes. Baste citar los casos de Macpherson y Gauthier. Del mismo modo, la racionalidad que prescinde del conocimiento de la vida cotidiana y de la experiencia histórica, hereda la inutilidad del apriorismo e incluso la confirmación de la experiencia que se pretende desestimar. De igual manera, la racionalidad que se funda en la experiencia intersubjetiva de la comunidad, hace uso, precisamente, de modo elíptico, de un punto de partida al que debería conducir. Asimismo, la racionalidad que parte del ideal de la vida buena cuya constitución esencial emerge del ámbito privado, desestima los complicados problemas sociales y políticos que otros modelos intentaron afrontar pero con resultados que lindan en el fracaso.

Con el intento de volver a fundamentar las categorías de la filosofía práctica, aparecen entonces un conjunto de aporías: la libertad que propone el liberalismo, al menos en el contexto del Estado mínimo, deja sin fundamento y sin esperanza el problema de la democracia. La lógica hobbesiana de su discurso conduce a eso. De igual modo, los esquemas distributivos de Rawls, si bien suponen un espacio de libertad y bienestar material, presuponen un velo no sólo de ignorancia sino también de eticidad; y es quizás ello lo que le llevó, a partir de la crítica de los comunitaristas, a incorporar en 1993 el ámbito desigual pero más amplio de desniveles culturales a partir de los cuales es posible el consenso. Por su lado, Habermas y Arendt habían postulado lo que Rawls y Nozick omiten, pero con el problema de no ofrecer o mostrar las bases racionales que esos postulados poseen en el marco de la sociedad y la cultura capitalista.

Creemos que en esos casos, y en otros, el problema común es el de subestimar el valor hermenéutico de la categoría de poder en el contexto de la discusión sobre la comunidad ética. Creemos que allí se halla el principal desafío de la filosofía práctica contemporánea: la racionalidad y la posibilidad histórica de la libertad y en general de la ética —su tema fundamental— debe ponderarse en su capacidad para acercarse adecuadamente a la densidad histórica y conceptual de la categoría de poder. Pero precisamente la escisión entre razón teórica y razón práctica, entre voluntad y entendimiento, entre discurso descriptivo y normativo, típica de la cultura y la filosofía moderna, ha tenido como condición de posibi-

lidad la escisión entre felicidad, comunidad y poder. De tal modo que, en suma, cuando se plantea el ya transitado camino de repensar el nexo entre ética y política en atención a los modelos antiguos o modernos, cabe también sugerir un ejercicio paralelo de escepticismo, especialmente frente a aquellos que se saltan, sin más, la reacción que ya se produjo frente a la modernidad, o los que disuelven las posibilidades hermenéuticas de la categoría de poder.

II. Pasemos ahora a esbozar algunos apuntes sobre el nexo entre ética y política considerando el caso de América Latina. Frente a la globalización del mercado y frente al afianzamiento de las tendencias instrumentales de la modernidad, es necesario admitir que el pensamiento ético-político en América Latina, y específicamente en Venezuela, ha sido testimonio elocuente de una multiplicidad de fracturas culturales ignorada o mistificadas desde diversos lenguajes, incluyendo el filosófico. Al menos en el siglo XX hemos pasado del positivismo de Vallenilla Lanz al republicanismo rousseauiano que se generó con la consolidación de los partidos en los años cuarenta. El desarrollo del existencialismo y del marxismo —especialmente en el ámbito universitario— se sumó a un cuadro de pensamiento que tuvo como eje la idea de modernización. La modernización de las formas políticas —pero sólo de eso, de las formas— creó la poderoso y colectiva ilusión de que nos habíamos modernizado. A pesar de la contundencia de las cifras y de la vida cotidiana, a pesar de la mezcla de miseria y anomia que emergió con más claridad en la década de los ochenta, no hemos podido pensar los límites culturales de nuestra modernidad. Incluso ahora somos neoliberales, neocontractualistas o postmodernos y jugamos, una vez más, a estar en sintonía y a recorrer el camino transitado por las sociedades industrializadas. Ya se celebran congresos para debatir nuestra peculiar situación entre la modernidad y la postmodernidad, y el pensamiento político —abandonado el discurso estatista— empieza a alimentarse de las excrescencias de una cultura disgregada. Ya no es el realismo mágico sino el atractivo discurso acerca de la diversidad latinoamericana lo que sustenta nuestro actual pensamiento político, y parece que se ha llegado a la convicción de que frente a la perplejidad no es necesario reorganizar el mundo de las ideas. En 1949 Picón Salas afirmaba sorprendentemente que nos habíamos modernizado a pesar de nosotros mismos. Y más recientemente se asume, de un modo natural, especialmente con base a

la experiencia cultural mediática, que en América Latina ya nos postmodernizamos⁶.

Frente a la perplejidad, o en consonancia con ella, quizás uno de los ejes principales desde los cuales puede repensarse el nexo entre la ética y la política en Venezuela y América Latina, consista en afrontar la relación desajustada que se observa entre el proceso de modernización política y el frágil espesor de nuestra eticidad. En el primer caso se podría hablar de los éxitos que en el estricto ámbito político tuvo la racionalidad instrumental, tal como ha sido teorizada en las grandes líneas del pensamiento occidental. Se suele sostener que la historia política venezolana, especialmente en el lapso que se inicia en 1945, empezó a desarrollar la praxis de coerción y consenso adecuada a la legitimación del poder, tal como lo había logrado Europa. El proceso de simbolización que se configuró con la catarsis política del sufragio y con el reduccionismo moral alimentado por la denuncia de la corrupción administrativa; el acelerado proceso de consolidación de las formas políticas y el abrumador contenido —populista y clientelista— apoyado en la profundización del intervencionismo económico y en la promoción de una "ética" que se alimentaba de un Estado distribuidor, logró que se perfeccionaran los mecanismos políticos a través de los cuales tuvo lugar el protagonismo de las élites. Arraigado el populismo y el clientelismo sustentado en la renta petrolera y los medios de comunicación, se ensayó de modo masivo el utilitarismo político y se crearon los marcos mentales y teóricos para pensar la existencia de la "sociedad civil". Siguiendo un camino opuesto al de Europa, el Estado no encontró legitimación desde las contradicciones de la sociedad civil, sino que fue el Estado el que se convirtió en la fuente histórica de la sociedad civil, y a eso fue lo que llamamos modernización y legitimación. Lograda con Gómez la unidad política del Estado y continuada en el periodo neogomecista a través de la racionalización y crecimiento de la estructura del Estado, se formó la ilusión de la participación y de la creación política, y se consolidó entonces una inclinación perceptiva que tomaba esas realidades como la prueba elocuente de un proceso de modernización.

Detrás de esa ilusión se puede advertir que se trataba de las debilitadas bases culturales de la eticidad. La modernización y la

⁶ Véase al respecto de Autores Varios, *Enfoques sobre postmodernidad en América Latina*, Caracas, Editorial Sentido, 1998.

democratización fueron pensadas desde el ángulo de la conquista y conservación del poder que era posible lograr desde la renta sin hacer intervenir un proceso de reconstrucción cultural. Fue un hecho reductivo y sin arraigo histórico en la sociedad y en la cultura, probablemente porque esa cultura y esa sociedad no existían con la organicidad y el *ethos* del que un pueblo se vale cuando se encuentra con aluvionales cambios políticos. Esto ya lo habían denunciado los ensayistas a finales de los años cuarenta, y es algo que se verifica con mayor claridad en los años ochenta. Pero aquella época de ensayo, llena del optimismo ilustrado y liberal, de proyectos modernizadores, y estimulada en los distintos sectores políticos con la idea de progreso, impidió percibir los radicales desajustes históricos que se anunciaban. No se percibió que también esas tendencias modernizantes encerraban fisuras precisamente porque cargaban con el peso de una realidad cultural disgregada. Esto es lo que explica el fuerte acento mecanicista, positivista, enciclopédico y fragmentario de los distintos ejercicios de comprensión del país. Se trató de pensar una época disgregada y la disgregación también fue signo del pensamiento de esa época. Eso fue lo que marcó las diversas escisiones cognitivas y morales de nuestra conciencia, así como nuestra debilidad en el ejercicio de comprensión. Por ello se puede hablar de los límites de la modernidad cultural en Venezuela, probablemente porque aquí y en el resto de América Latina nos encontramos con una doble fractura histórico-cultural. Por un lado, la que vieron especialmente los líderes políticos—desde el dilema “dictadura-democracia”, “atraso-progreso”—cuando se plantearon aceleradamente el proceso de modernización, sin reparar en que ese proceso no hacía más que poner en evidencia los desajustes sociales y culturales. Y por otro lado, que el proceso mismo de modernización cultural, pensado como una nueva “historia ético-política”, tal como lo pensó Briceño Iragorry, también encerraba desajustes, pues se hallaba cargado de hipóstasis historiográficas o humanistas. El hilo común de ambos desajustes estaba en la idea y en la praxis disgregada de la comunidad y del poder. El resultado común fue la respuesta voluntarista política o intelectual desde la cual se ponía en evidencia la escisión moderna entre voluntad y entendimiento en el intento de comprensión de la libertad. Heredamos de ese modo los efectos perversos de la modernidad europea.

Se podría aducir que el uso de las ideas de libertad y comunidad, encierra un conjunto de trampas conceptuales que ha venido

develando el pensamiento postmoderno no sólo en Europa sino también en América Latina. Se podría advertir que una discusión en Venezuela y en América Latina sobre los conceptos de ética y política, tal como se ha producido en Europa, tiene que incluir necesariamente, aun cuando de un modo distinto al europeo, el problema de la postmodernidad, es decir, la crisis de la modernidad que se puede pensar no como superación de la modernidad, sino como una manera de observar su disolución a través de nuestra diversidad. En el caso de Venezuela esta es una discusión que ya ha tenido cierta relevancia en el campo de la filosofía y el arte, y que, por supuesto, plantea una complicada elaboración teórica que es necesario dejar pendiente para una consideración posterior. Por ahora valga decir que, al menos desde mediados del siglo, el concepto matriz y hegemónico que sirvió para pensar el desarrollo de la cultura fue el de modernidad. Valga recordar que Europa entró en el siglo XX en uno de sus más acelerados procesos de racionalidad instrumental, a través del cual se constataba la prolongación coherente de la modernidad cultural. No obstante, frente a semejante proceso de racionalidad comenzó a producirse una confusa pero sugerente reacción que no sólo ha servido para examinar el problema de la ética en los últimos años, sino que incluso se ha usado para repensar los conceptos utilizados en la filosofía y en la historia de las ideas. La variedad de propuestas en torno a una razón y ética dialógica, histórica, orgánica, han estado acompañados, sin embargo del nihilismo que se alimenta de la conciencia del fin de la modernidad, entendida como fin del optimismo ilustrado, de las utopías, del progreso, y como reconocimiento de la esencial disgregación que acompaña a la cultura moderna. En Venezuela se ha creado el espejismo de que también es posible una reacción intelectual y moral de ese género. Es posible que algunos elementos de la realidad venezolana puedan ser considerados como signos —algunos anacrónicos— de un proceso de postmodernidad. Pero sería inútil tomar fragmentos y sobre todo tomar como base la disgregación de la cultura para asomar semejantes formulaciones y mistificarlas bajo la atractiva idea de la diversidad. Creemos que esa disgregación —como eje teórico de análisis— sirve para mostrar los límites de la modernización y de la modernidad que los protagonistas de la historia contemporánea han testimoniado. Pero al mismo tiempo, remite a un contexto —el que percibió en 1919 Vallenilla Lanz o el que percibimos en febrero de 1989—, desde el cual la Venezuela contemporánea aparece como testimonio histórico-cultural, mistificante y traumático, de disgregación ética.

Podemos entonces decir que si el intento de comprensión ética de la política ha sido un ejercicio generador de antinomias en el seno de la cultura filosófica europea, en el caso de América Latina las antinomias se duplican y sobreponen. Eso hace mucho más clara la precariedad del concepto de modernidad que hemos usado para legitimar la política. Por ello, si bien es cierto que la discusión en torno a la política en América Latina, permite ampliar el ángulo de reflexión al incorporar el problema mismo de la ética, es necesario advertir que si no quiere ser doblemente anacrónica, debe confrontar las antinomias que han surgido con la postulación de la idea de comunidad. Que América Latina esté cada vez más anclada en una cultura disgregada, muestra precisamente que la modernidad que había desarrollado no encerraba el sentido ni la consolidación que se había formado en Europa. Esto hace pensar que esa modernidad en América Latina era por lo menos extrínseca y, en todo caso, mistificante. Una muestra de esa mistificación es la perversa cercanía que revelan el neoliberalismo y el pensamiento postmoderno al plantear el privilegio del mercado, el bizarrismo estético, el relativismo moral no fundamentado y la desfocalización precipitada de los sujetos de poder; todo lo cual supone y fomenta la atomización en este ya largo periodo de fragmentación cultural. En tal sentido vale la pena sugerir que en Venezuela y en América Latina, precisamente por esa fragmentación, el positivismo encontró un marco de influencia incluso más fuerte que el que tuvo en Europa. Y ese marco, a pesar de lo que nuestra historiografía supone, se ha prolongado e incluso afianzado en la segunda mitad del siglo XX. Lo cual plantea entonces un trabajo de reconstrucción de las líneas positivistas que han limitado, cada vez con más fuerza, la articulación del ethos cultural. Creemos que es en atención a las condiciones de posibilidad de esa articulación como puede reconstituirse la relación entre la política y la ética en América Latina. Aparece entonces, de nuevo, el horizonte teórico e histórico de la comunidad, que no por ser atractivo filosóficamente, puede ahorrarnos los problemas de fundamentación que ya han afectado a la cultura euronorteamericana. Quizás nuestro desafío se encuentre, no en evitar las antinomias y la perplejidad de la política de nuestro tiempo, sino en la tarea cotidiana de construir y desandar el camino ético de su constitución.

Creemos, por ello, que el valor epocal del discurso ético-político sólo puede redescubrirse analizando los nuevos espacios de

resignificación donde se juntan lo animico y lo simbólico, y donde la cultura democrática pueda ser vista no tanto como una estructura formal que se inserta en la vida cotidiana, sino como una actividad existencial no condicionado por el procedimentalismo liberal. Pero para ello es necesario aceptar la dimensión conflictiva y multidimensional de la política, a pesar de que ella se desarrolle en los espacios públicos ordenados por las fuerzas del consenso. Ello es así porque estamos en presencia no necesariamente de sujetos y personas, sino de individuos o existencias descentradas, sin la identidad que había elaborado la racionalidad moderna. Es menester entonces repensar los clásicos conceptos de poder, política, democracia, comunidad, según las exigencias epocales de la ciudadanía, de la felicidad y no sólo de la libertad, de la experiencia estética y no sólo de la ética. En esa dirección se ha planteado la tarea de desarrollar las posibilidades de resignificación y reconstitución de la política atendiendo el lugar y el valor de la categoría de poder; el uso problemático del concepto de persona; los principios de identificación y disgregación, alteridad y cohesión de la comunidad; la recuperación del imaginario frente a la crisis de la racionalidad moderna; la recomposición postliberal de lo público; y la reivindicación de las bases estéticas de la política. Creemos que por esa vía es posible repensar las condiciones simbólicas de resignificación de la ética y la política. No creemos que se trate de pasar de la certidumbre metafísica del sujeto a un espacio de incertidumbres. Se trata de la recomposición de la certidumbre en el contexto de una experiencia política alternativa que reconozca no sólo las diferencias y la eficacia de los procesos de resignificación, sino también el valor político de individuos cuyas identidades no sólo ahora sino que siempre han sido abiertas y relacionales. Se trata, en suma, de explorar las condiciones hermenéuticas y pragmáticas que justifican y hacen posible una nueva interpretación de la ética y la política en el contexto del debate contemporáneo, tal como se ha elaborado en la segunda mitad del siglo XX. Esto permitirá ofrecer al menos un mapa para la reflexión a través del cual sea posible desarrollar la filosofía práctica y la praxis ético-política que se corresponde con los cambios culturales que han aparecido a finales del presente siglo.