

Sobre el estado del Estado en Venezuela

Un enfoque cultural

Raúl González Fabre, S.I.

Sinopsis

El presente escrito busca las causas culturales de la disfuncionalidad del Estado venezolano. Propone la existencia de un profundo conflicto secular en lo más íntimo de nuestra cultura, analiza su estructura y consecuencias, para concluir explorando algunos caminos de resolución histórica.

Introducción: la conciencia compartida sobre la crisis venezolana

La crisis nacional ha ido emergiendo a la conciencia compartida de los venezolanos¹ a través de etapas sucesivas, cuya consideración puede resultar útil para entender cómo estamos desvelándonos a nosotros mismos dificultades para tomar en las manos nuestro destino nacional, décadas atrás insospechadas por la mayoría.

A la altura de 1983 nuestro problema parecía reducirse a una crisis económica de coyuntura, derivada de la sobrevaluación de la moneda, el sobreenfriamiento de la economía y de una mala programación (por decirlo eufemísticamente)

¹ Cuando se habla de "conciencia compartida" nos estamos refiriendo no a la conciencia moral, sino a lo que en inglés se expresa con *awareness*. El participio "compartida" se refiere a la opinión pública en el sentido de opinión común, no de opinión publicada. Siempre hubo personas y pequeños grupos con capacidad para ver las profundidades de la crisis adveniente más allá de lo inmediato.

de los pagos de la deuda pública externa. Cambiar a los hombres en el gobierno parecía a la mayor parte de los votantes remedio suficiente en un país que, se repetía a menudo, es enormemente rico en recursos cuyo precio se esperaba creciente o, al menos, estable.

La caída de los precios del petróleo un par de años después nos colocó ante una crisis económica estructural. La mala gestión de los recursos públicos (de nuevo un eufemismo) se agudizó a lo largo del periodo Lusinchi, pero en la opinión de un número creciente de personas con influencia, el cambio de hombres ya no resultaba suficiente. Era preciso cambiar además las estructuras económicas del país, para racionalizar la administración pública y la empresa privada, despertando las fuerzas productivas adormecidas.

En el segundo gobierno de Carlos Andrés Pérez se planteó de manera políticamente seria la necesidad de una reforma estructural de la economía. Fueron encargados para ello un grupo de economistas ilustrados dispuestos a utilizar el poder estatal para redefinir importantes relaciones sociales, e incluso las espontaneidades de acción subyacentes a esas relaciones.² Sobre este intento habremos de volver más adelante, pero importa destacar aquí que la pretensión

² A tales predisposiciones espontáneas, no reflexivas, para la acción es a lo que llamaremos en adelante "cultura", cuando no dependen del temperamento o la biografía moral de cada uno, sino que las reciben en sus procesos de socialización primaria todos los integrantes de una unidad de convivencia. Se trata obviamente de una acepción restringida del término, que puede vincularse a otras acepciones más amplias provenientes de la antropología cultural o de la antropología filosófica.

de cambio de estructuras sociales fue asociada a una de transformación modernizadora en los terrenos económico y político, que incluía explícitamente un cambio cultural profundo.

Lo cierto es que el intento del equipo de Miguel Rodríguez provocó una severa crisis política, y descendimos como pueblo un escalón más en la comprensión de lo que está en juego en este momento histórico. Ya no sólo los hombres a cargo del Estado, ni las estructuras administrativas, sino el sistema político mismo se tambaleó, poniéndonos a un paso de una dictadura que hubiera sido recibida posiblemente con regocijo popular, en principio al menos.

La coyuntura resultado del proceso 1989-92 se salvó con un par de hábiles maniobras, al costo de un incremento notable de la abstención electoral y del rechazo masivo a las instituciones políticas características del sistema, fenómenos ambos en los que permanece agazapada la crisis política. La presidencia de Rafael Caldera, tiempo de tregua política para la democracia de Punto Fijo, permite al observador cuidadoso destacar un nuevo recoveco de la crisis nacional, un nivel más profundo incluso que el económico estructural o el político (ambos aún sin resolver).

Su manifestación primera se encuentra en la incapacidad del gobierno para controlar el aparato del Estado. Hasta 1994, cuando los funcionarios públicos incumplían sus deberes o transgredían la ley, la mayoría de los venezolanos sospechaba de una orden, o al menos una

complicidad, gubernamental. Nuestro sistema político tiene sus reglas y sus formas aceptadas de violar las reglas a favor de los relativamente poderosos en cada nivel, y esto no es desconocido para nadie. Comoquiera que ya no resulta posible el crecimiento simultáneo del bienestar de todos los estratos sociales, que facilitó otrora el ingreso fiscal petrolero, aquellos con verdadero poder en nuestra sociedad lo emplean para crecer ellos en bienestar a costa de los demás.

Hasta aquí todo era comprensible con facilidad. Puede estarse de acuerdo con esa percepción o no, pensarse que detecta la entraña del sistema político venezolano o bien que se refiere a sólo unos pocos corruptos, introducir matizaciones... pero puede comprenderse la historia de malvados y sus víctimas que narra.

No fue Rafael Caldera el primero desde 1973 en elegir para ministros a personas de una trayectoria que dificultaba pensarlas como cómplices de los "malvados" o como beneficiarios directos, ya políticos, ya económicos, del malfuncionamiento del Estado. Pero una novedad se ha presentado en este periodo (no sólo en el gobierno central, también en gobiernos locales como la Alcaldía de Caracas): en vez de negar, silenciar o encubrir que tal o cual departamento administrativo no funciona, los ministros mismos denuncian al aparato estatal a su cargo como un fraude a la nación, y en privado, a veces también en público, confiesan su impotencia para resolver la situación.

Dada la configuración política de este periodo, parece difícil pensar que ello se deba a un boicot organizado desde Acción Democrática (único partido en capacidad para realizarlo a escala de todo el Estado), o que en realidad los ministros disfrazan con sus quejas operaciones turbias en orden a constituir una nueva fuerza política. Aquí y allá sucederá alguna de las dos cosas, o una tercera igualmente inteligible desde esquemas sencillos, pero en general más bien cabe sospechar que el aparato del Estado efectivamente se está escapando del control del gobierno en muchas de sus instancias (no sólo del Gobierno Central), justamente aquellas instancias más complejas que tienen encomendadas funciones vitales en nuestra sociedad, como la salud, la educación, la seguridad interna y la justicia.

Organismos estatales de ejecución y de control parecen haberse ido desarticulando progresivamente, de manera que quien ha de gobernar se encuentra como un maquinista cuya máquina no le responde: da la orden a través del tablero de mandos, y no puede tener certeza de que será efectivamente cumplida; activa el mecanismo de control interno de emergencia, y no puede estar seguro de si los encargados de sancionar al ineficiente, al rebelde o al corrupto dentro del aparato del Estado, lo harán, o más bien repartirán beneficios con aquellos a quienes debían sancionar. Y si esto puede ocurrir a menudo con las obras públicas y con los suministros de los hospitales, en las aduanas y en el sistema nacional de identificación, dentro de

las policías y también de la Guardia Nacional, en cada compra y cada venta que el Estado realiza, en cada operación de control y cada papel que debe emitir una oficina pública, notaremos que la dificultad más severa para quien ha de gobernar en Venezuela no consiste en diseñar políticas consistentes con un programa ético sobre la sociedad que los venezolanos deseamos, sino en hacerse con la parte del aparato estatal a su cargo y ponerla en condiciones de ejecutar alguna política pública; la que sea, pero alguna.

Antes lógicamente de encaminarnos según algún rumbo, el maquinista ha de tener dominio sobre su máquina. Se afana entonces el ministro, el gobernador o el alcalde en seguir personalmente cada caso, en hacerse presente en cada operativo (necesario donde no hay mecanismo que opere rutinariamente), en sortear las infinitas dificultades que las leyes y los sindicatos oponen a la sustitución de funcionarios, en buscar colaboradores de su confianza personal en medios administrativos donde no se puede confiar en quien, por oficio y por función, se debería. Finalmente, se afana el ministro, el gobernador o el alcalde en desechar el aparato estatal existente, sea la policía o la dirección de rentas de Hacienda, y montar otro paralelo que sí responda, que al menos *le* responda.

Estos procesos nos van descubriendo un nivel de la crisis nacional más profundo que los anteriores: la deconstrucción en curso del aparato del Estado revela un conflicto cultural hondo, sin cuya resolu-

ción un cambio de personas en el gobierno, incluso un cambio de régimen político, resultaría salida ilusoria. Ambas cosas serán necesarias quizás, pero no suficientes. Aun cambiar de proyecto nacional, un giro ideológico en el sentido de las ideologías hasta ahora en juego en Venezuela, carece de sentido si el aparato que toda sociedad moderna se da a sí misma para realizar su proyecto colectivo, el Estado nacional, sufre de una parálisis interna que no puede pensarse fácilmente como resultado de una voluntad política. Una parálisis más difícil de entender que con sólo una historia de buenos y malos.

El objetivo al que apunta nuestro escrito consiste en identificar las raíces culturales subyacentes a este fenómeno, poniendo de manifiesto su extensión social y sus consecuencias, para concluir discutiendo algunas líneas generales de resolución, que tal vez podrían resultar útiles como condiciones para cualquier programa político que pretenda la superación de la crisis venezolana.

Una crisis cultural

Si hemos anotado que en el fondo de la inoperancia del Estado no se encuentra una voluntad política identificable, que bastara con quebrar para salir del atolladero, no por eso hemos de pensar que no se halle voluntad ninguna. La hay, pero su forma no se agota en la presencia de unos pocos instalados en el poder fáctico, que preferirán ver hundirse al país antes que abandonar ese poder. Aunque estos sujetos existen en cada

nivel de la administración pública (también del sector privado) y sin arrebatarles el poder con el que bloquean las transformaciones o negociar con él, no habrá salida, la voluntad a que nos referimos es otra.

Se trata de espontaneidades de acción no deliberadas (en ese sentido, sólo parcialmente voluntarias) que contradicen nuestros objetivos sociales, al tiempo que resultan muy extensamente compartidas en nuestra sociedad, tanto como para poder ser consideradas parte de nuestra cultura, tal vez el núcleo de nuestra cultura política. He aquí el conflicto cultural: conflicto entre lo que deseamos y lo que cotidianamente hacemos, de manera irreflexiva pero no involuntaria en el sentido de forzada, sino por el contrario, muy espontánea, muy nuestra.

Según nuestra opinión, la entraña de este conflicto consiste en una contradicción entre las exigencias culturales de la modernidad que aspiramos a alcanzar como nación, y algunos rasgos nucleares de nuestra forma tradicional de abordar las relaciones políticas. Para exponer el punto, deberemos examinar en paralelo cada uno de esos dos términos, con especial atención a la institucionalidad del Estado.

La modernidad de Occidente

La modernidad consiste en una propuesta cultural del Occidente europeo, cuyos antecedentes pueden encontrarse en los dos últimos siglos de la Edad Media, con

la ruptura que el nominalismo operó entre la fe y la razón, y la aparición consiguiente de estilos nuevos de pensamiento (por ejemplo, el "principio de economía" de Guillermo de Ockham) y de espiritualidad (la *devotio moderna* de Tomás de Kempis).

Como resultado principal de aquella primera ruptura, vino la emancipación de lo humano respecto a lo divino, aun dentro de sociedades enteramente cristianas como fueron las europeas hasta el siglo XVIII. Algunos momentos claves de ese proceso de emancipación (o desintegración, según quién lo juzgue) vienen dados por el concepto nuevo de la ciencia natural propuesto por Francis Bacon; la relativización de la moral respecto al éxito en la competencia política que Nicolo Maquiavelo expresó en *El Príncipe*; la nueva fundación de los saberes a partir del individuo en René Descartes; la concepción del poder como resultado del conflicto en Thomas Hobbes; la reducción del conocimiento a lo referible a la experiencia sensible, según David Hume; el análisis de la sociedad económica a partir de un solo principio que intentaron Adam Smith y sus continuadores inspirándose en la filosofía natural de Isaac Newton; la crítica epistemológica y la propuesta de fundamentación racional de la moral de Immanuel Kant; la proclamación de la diosa Razón en el teísmo de los ilustrados revolucionarios franceses; la inmanentización del Espíritu en la historia en la obra de G.F. Hegel; la inversión de su discurso en el materialismo de Karl Marx; y la reinterpretación

cientista del progreso de la humanidad a cargo de Auguste Comte.

Esta larga lista de ilustres pensadores, cuyas ideas fueron matrices hasta nuestros días de muchas otras derivaciones bien conocidas, señala la profundidad de un fenómeno cultural. Pero la modernidad no constituyó sólo un acontecimiento en el mundo de las ideas, sino que a partir de esas ideas se realizaron intentos de transformación de la vida y sociedades humanas de envergadura desconocida hasta entonces. El hombre construiría por sí mismo lo humano llegando, en el límite, hasta la negación teórica o práctica de la relevancia de Dios, e incluso de su existencia.

La onda expansiva de la modernidad ha venido alcanzando al mundo entero, conforme la cultura del Occidente moderno lo ha hecho. Las expediciones comerciales, el establecimiento de colonias comerciales y luego de protectorados, la invasión más sutil de los medios de comunicación y los mercados globales, son sólo algunos momentos de este alcanzar Europa al resto del mundo. Lo cierto es que los pueblos de América Latina, Asia y Africa (en ese orden cronológico) fueron aceptando tanto las ideas modernas acerca de la humanización (a través de las libertades individuales, del desarrollo tecnológico, del crecimiento económico), como aceptaron el Estado nacional por manera propia de configuración política, y alguna forma moderna, al menos en apariencia, de institucionalidad para ese Estado.

A mediados del siglo XX, la pretensión de los ideólogos modernos parecía haberse visto confirmada. La modernidad era tenida por una etapa histórica superior, a la que todos los pueblos eran llamados, de la que podían esperarse niveles de humanización nunca antes conocidos. El reconocimiento de la modernidad como camino universal de progreso señalaba el punto de madurez de una idea: la razón se basta a sí misma para guiar la vida del hombre. Las tinieblas de la tradición, la costumbre, la pasión, la religión... parecían en curso de ser definitivamente vencidas.

El momento de madurez histórica de la modernidad vino a coincidir con el inicio de su descomposición en Occidente, en un proceso de crisis bien conocido que no recordaremos aquí en detalle. Las dos guerras mundiales y la depresión de los años 30 mostraron a Occidente los demonios desatados de la modernidad, que desde Nietzsche hacía aguas también en el terreno teórico. La diosa Razon se disolvía en pedazos y cada vez menos gente podía creer en ella dentro de su hogar cultural europeo.

Esta experiencia de Europa no fue la misma en el resto del mundo. Con menor elaboración ideológica, en el fondo los pueblos del Tercer Mundo habían hechos suyos algunos criterios fundamentales de éxito histórico tomados de la modernidad, y deseaban para sí el crecimiento económico, la urbanización, el orden político, el poder militar, en fin, el dominio sobre la naturaleza y la so-

riedad que observaban en el Occidente desarrollado.

Con todo, elementos diversos de la crisis de la modernidad se han ido filtrando hacia nuestros países a lo largo de las últimas décadas, encabalgados sobre el impresionante fenómeno del acorde universal de los movimientos juveniles urbanos. A finales del siglo XX el proyecto teórico de la modernidad se encuentra sin duda fracturado: en el orden de las ideas, pretensiones semejantes a las de hace cien años resultan difíciles de sostener. Pero el proyecto social correspondiente está lejos de haber agotado su vigencia. Más bien ha demostrado hasta ahora gran capacidad para seguir expresando la dinámica de superación humana: de sus contradicciones internas ha sabido extraer fuerzas para cambiar guardando continuidad con sus intuiciones básicas, en una suerte de metamorfosis permanente. No cualquier modelo social moderno ha demostrado esta flexibilidad, sino sólo aquellos que facilitaron la expresión política de los agentes individuales o grupales dentro de las respectivas sociedades, los modelos democráticos.

Han caído la idea de progreso permanente, la confianza radical en la razón como guía, la secularización de la vida, la vinculación unívoca entre verdad, certeza y experiencia sensible, la explicación de la historia por una sola clave, incluso el culto soteriológico a la ciencia y la tecnología... pero la modernidad está lejos de haber muerto. Todavía configura la vida política y económica de las

naciones del Occidente desarrollado, y los deseos del resto de los pueblos. "Modernizarse" (o su sinónimo de uso "desarrollarse") sigue siendo el objetivo nacional de la mayoría de las naciones de América Latina, África y Asia; desde luego, también de Venezuela. Debemos entonces analizar los rasgos fundamentales de esa modernidad mínima vigente.

Capacidad para transformar la naturaleza

De la modernidad deseamos, en primer término, la capacidad de dominio sobre la naturaleza que proporciona la tecnología. Tanto así que en una de sus acepciones más populares entre nosotros, "modernizarse" significa adquirir medios tecnológicos con los que transformar el paisaje facilitando oportunidades de consumo, comodidad y seguridad material a las personas. Según esta acepción, el país se ha modernizado grandemente en las últimas décadas, puesto que ahora lo cruzan carreteras y tendidos eléctricos antes inexistentes, represamos el agua en embalses y regamos masivamente las tierras, nos comunicamos con el mundo a través de fibra óptica y microondas, y tenemos grandes ciudades con todos los servicios presentes (aunque sea de manera restringida a sólo parte de la población), e infinidad de artefactos mecánicos, eléctricos y electrónicos disponibles en el comercio.

En segunda acepción relacionada con la primera, parece que nos modernizamos en la medida en que no sólo tenemos

sino somos capaces de producir estos bienes tecnológicos, y luego la tecnología y los medios de producción mismos con los que se obtienen. Sentimos que el país se hace moderno cuando nuestros institutos de investigación patentan formas nuevas de quemar el petróleo o descubren vacunas para enfermedades tropicales, cuando podemos enorgullecernos del reconocimiento exterior a un científico venezolano o del tamaño de nuestras industrias básicas, cuando contamos por millares los graduados en los diversos niveles de la educación superior, con la esperanza de que, en efecto, hayan salido más aptos de lo que entraron para manejar la naturaleza en un territorio que, es tema viejo, se caracteriza por la inmensidad de sus riquezas desaprovechadas.

No hay duda de que como nación deseamos trabajar para alterar la naturaleza a nuestro favor, produciendo en la mayor medida posible los medios con los que transformarla, para gozar los frutos de esa transformación en términos de bienestar material. En ello coincidimos con el sentir general de los pueblos del mundo; y también en la sensibilidad generalizada de que será mejor hacerlo de manera ecológicamente sustentable, aunque resulte un poco menos rápido el proceso. La voluntad de dominio de la naturaleza que Bacon enunció sigue siendo parte de nuestro proyecto nacional. A juzgar por la proliferación de agencias de loterías, maestros de la Nueva Era y perfumerías espiritistas, no parece que esperemos la salvación de la ciencia moderna, como desearon los

positivistas discípulos de Comte, pero sin duda pensamos que el territorio no ha dado de sí a los venezolanos todo lo que podía dar.

¿Bastará este concepto de transformación de la naturaleza para definir la modernidad que deseamos para nosotros? En el orden de los deseos, pienso que sí, salvo por pequeñas élites modernizadoras. El intento petrolero lo confirma en cierta manera: quisimos "modernizarnos" en las acepciones mencionadas en los párrafos anteriores comprando la transformación de la naturaleza gracias a una renta de origen natural.

Adquirimos afuera masivamente bienes manufacturados para consumo y para producción, luego compramos (al nada barato precio de las becas estatales) habilidades tecnológicas para nuestros jóvenes, sustituimos importaciones instalando plantas en el país, nacionalizamos y desarrollamos las industrias básicas, y concluimos haciéndonos diestros hasta el nivel de la invención en unas pocas áreas, como la construcción en concreto, o las ya mencionadas de la industria petrolera y la medicina tropical. El proceso pudo considerarse a primera vista exitoso tomado en su conjunto. Desde luego no rompimos la dependencia tecnológica del extranjero (pretenderlo hubiera sido ilusorio) pero sí aprendimos a manejar sus tecnologías, pudiendo prescindir con cierta rapidez de los técnicos extranjeros. Venezuela dominó su territorio con obras de infraestructura como posiblemente ningún otro país de América Latina. Apareció un sector industrial

público y otro privado dignos de mención, y tanto el consumo de bienes manufacturados como su producción nacional crecieron espectacularmente (aunque con un desfase entre consumo y producción que debe notarse). Se multiplicaron los institutos de investigación y desarrollo, y llegan a contarse por decenas de miles los científicos y técnicos venezolanos que hacen la base humana de nuestro desarrollo.

Y sin embargo todo este proceso debe entenderse básicamente como compra de transformación de la naturaleza con renta obtenida de la naturaleza, no como una modernización cultural del país que nos acercara a los pueblos de Europa o los Estados Unidos, con los que acostumbramos a medirnos. Para que las conquistas en transformación de la naturaleza e incremento del bienestar de los venezolanos fueran atribuibles a la modernización, resultaría preciso que hubieran sido antes que nada fruto de un particular orden humano, de un modo de las relaciones entre nosotros, una manera moderna (ilustrada) de construir la sociedad.

El orden de las relaciones abstractas

¿En qué consiste esa manera de hacer sociedad de la modernidad ilustrada? Básicamente en la constitución de ámbitos públicos donde predominan de manera efectiva las relaciones abstractas. Las instituciones sociales resultantes se consideran portadoras de una cierta racionalidad, que descansa sobre el reconocimiento de todos los ciudadanos como

individuos iguales entre sí en derechos y obligaciones, salvo por circunstancias particulares reconocidas asimismo en abstracto. Los ciudadanos son tenidos por formalmente iguales, en último término, en virtud de su común racionalidad de personas humanas.

El carácter abstracto de las relaciones en los ámbitos modernos de lo público ha de entenderse por contraposición a las relaciones de pertenencia, por condición de nacimiento, emparentamiento e incluso afiliación, a grupos particulares concretos. Se trata de las a veces llamadas relaciones primarias, en las que se otorga a la persona reconocimiento en virtud de ser quien es o pertenecer al propio grupo; en estas relaciones el "cara a cara" posee a menudo una importancia especial.

Las personas nacen en grupos particulares unidos por la sangre, como la familia o la tribu, por la locación, como en el paisanaje, por el ámbito de convivencia, como el pueblo o la nación, por las creencias y los símbolos compartidos, como las confesiones religiosas, etc.; también se adhieren a grupos de identificación emotiva tales como un equipo de beisbol, un grupo de amigos, o un partido político; y también se unen por razón de intereses económicos o políticos comunes. Es característico de los grupos particulares el establecer solidaridades inmediatas entre sus miembros, que se privilegian mutuamente y muestran a menudo tendencia a excluir de diversas maneras a los extraños al grupo, desde la desconfianza o la posposición hasta la

hostilidad abierta. Los grupos primarios buscan su justificación en el bien de sus miembros, sin alegar mayores razones de universalidad (salvo, eventualmente, para la galería).³

Por contraste, las relaciones abstractas quieren fundarse en la existencia de una institución social que media entre los sujetos individuales estableciendo una razón de universalidad. En virtud de esa mediación, los únicos elementos significativos para los términos de cada relación son los que esa institución abstracta reconozca en su constitución, y no las pertenencias del individuo a grupos particulares. Entre un individuo y el otro se alza ahora la ley, que define las instituciones públicas y evita que cada uno sea tratado sólo según su pertenencia a diversos círculos de relaciones primarias. Sin necesidad de ser *personalmente reconocido* por el otro, puede ser *reconocido en abstracto* invocando el derecho que asiste a las personas de su condición o en sus circunstancias, por el solo hecho de formar parte de la unidad de convivencia regida por la ley.

En la igualdad de todos ante la ley se encuentra la razón de universalidad que las instituciones públicas quieren realizar. Como indicamos arriba, se trata de una igualdad formal, todos sujetos de derechos y deberes por igual, que desconoce las diferencias entre las possibili-

³ Roberto Zapata lo expresa así (como un hecho entre nosotros, no como una definición) en sus conclusiones tras el análisis de la extensa encuesta sobre "Los valores de los venezolanos": "El individualismo... se manifiesta en el egoísmo puro y duro o, más quizás, en la extensa pero monótona serie de sectarismos, tribalismos, corporativismos que no nos permiten mirar al otro."

dades reales de unos y otros, y sostiene así sólo un concepto de libertad de alcance parcial.⁴ La razón de universalidad que subyace a la existencia de instituciones en las cuales las personas se relacionan de manera abstracta, no consiste por tanto en el despliegue (limitado y asimétrico) de la libertad humana que ello permite, sino en el reconocimiento de la igual dignidad de todos los hombres en virtud de su racionalidad.

Las macro-instituciones abstractas por excelencia en las sociedades modernas son el Estado y el mercado, aunque haya otras que no pueden incluirse fácilmente en ellas (por ejemplo, la gran empresa privada de estructura burocrática, o la Iglesia). Aunque constitutivamente Estado y mercado se rigen por principios de reconocimiento distintos (la ciudadanía en el caso del Estado, el poder de compra o de venta en el mercado), en último término, ambos, como el resto de las instituciones sociales, deben estar sometidos al imperio de la ley, que constituye una suerte de *forma* de las relaciones abstractas. Relacionarse de manera abstracta es hacerlo según una ley, de manera que no se depende de la benevolencia del otro para obtener nuestro derecho, ni se puede eludir las sanciones apelando a esa misma benevolencia: *dura lex, sed lex*.

⁴ Libre para algo se es enteramente cuando se tiene a la vez la posibilidad formal (el derecho) y la posibilidad material (los medios) para llevarlo a cabo. Un concepto moral más completo de libertad incluiría también la capacidad del sujeto para reconocer la posibilidad, elegirla y realizarla venciendo cualquier tipo de ceguera, hábito o pulsión interna contraria.

Tras estas definiciones, podemos abordar la conexión existente entre el dominio de la naturaleza y el respeto al carácter abstracto de ciertas relaciones e instituciones. Lo haremos con un ejemplo: la muy cotidiana institución del semáforo, que constituye parte del aparato del Estado.

Contra lo que pudiera parecer a primera vista, la intención principal de un sistema de semáforos no se encuentra en evitar colisiones de vehículos o atropellos de personas, sino en incrementar la velocidad promedio de circulación automotor en la ciudad. Si no hay semáforos, los carros pasarán los cruces tan pronto como puedan, pero sin duda más despacio, justamente para evitar un choque o un atropello por inadvertencia de quienes circulen en dirección transversal. Alguna regla espontánea, como el caraqueño "uno por uno", se impondrá, o bien quedará la prioridad al pájaro más bravo, como es fama que ocurre en Maracaibo. Pero nadie ha visto aún un cruce de "uno por uno" que se atravesase más deprisa que si hubiera semáforo. Un sistema de semáforos bien sincronizado permite incrementar la velocidad promedio a la que todos llegan a su destino, al precio de sufrir de cuando en cuando demoras aparentemente injustificadas, como tener que detenerse ante un semáforo en rojo cuando nadie pasa en la otra dirección.

Un sistema de semáforos en buen funcionamiento implica una doble fe en la razón humana. De una parte, la confianza en que el sacrificio aparentemente

absurdo de una parada para que nadie pase, no significa una pérdida sino una ganancia, en virtud de una institución racionalmente planeada para manejar los tiempos urbanos. De otra parte, la confianza en que todos los demás actuarán de la misma manera que uno, razón por la cual cuando el semáforo está en verde no se frena para mirar a los lados, sino que se acelera, facilitando con ello que el sistema cumpla su objetivo.

Y cuando el sistema alcanza ese objetivo, crecen no sólo la productividad de servicios como los del taxista, el transportista y el motorizado, sino también las energías y el humor con que muchas otras personas llegan a sus lugares de trabajo, el número de horas semanales de las madres trabajadoras para atender a sus hijos, la previsibilidad de las horas de citas y encuentros; en fin, crece en una cierta proporción, pequeña tal vez pero no desdeñable, el ordenamiento de la sociedad en vistas de la transformación de la naturaleza. Obviamente, también el producto total de esa sociedad, lo que hay para repartir, ya sea en bienes o en ocio que contribuye a la calidad de vida.

Y es que la transformación moderna de la naturaleza sólo bajo un cierto aspecto puede ser tenida por resultado de la ciencia y la tecnología. Antes que eso, resulta de la constitución de órdenes sociales donde los productos de la ciencia y la tecnología pueden fertilizar eficientemente el trabajo humano. Cuando se trata de grandes números de individuos, como en una ciudad moderna, las

relaciones primarias resultan incapaces de proporcionar esos órdenes, por una limitación derivada de la finitud humana: nadie puede identificarse personalmente más que con un número relativamente corto de personas. La solución moderna al problema social de los grandes números (tomada en realidad de las elaboraciones medievales sobre el derecho romano) consiste en la constitución de órdenes de relaciones abstractas, donde la economía de la información requerida para cada decisión facilita el entablamiento rápido de relaciones entre personas que no se conocen, a través de instituciones. Con sólo saber en qué situación legal se encuentra el otro respecto a la institución social a través de la cual nos relacionamos, ya conocemos cuál debe ser nuestro comportamiento con él. Nos ahorramos así la necesidad de indagar en sus circunstancias particulares, lo que haría en extremo engorrosa y lenta la relación con grandes números de personas que nos son personalmente desconocidas.

Volviendo a nuestro ejemplo, notamos que aun en la sociedad más disciplinada habrá violadores de las señales que los semáforos envían. Estas personas ponen en riesgo localmente la vida de algunos de sus conciudadanos para obtener una pequeña ganancia de tiempo (tal vez, si son cuidadosos, ni siquiera esto hagan), pero lo más grave de su acción es que amenazan el orden social construido en abstracto: si proliferan, nadie podrá confiar en que el semáforo puede pasarse a buena velocidad cuando esté en verde, y se perderá el beneficio colec-

tivo (no sólo local) que el sistema proporciona. Para sancionar a los infractores se prevé entonces un mecanismo de vigilantes, a los cuales cada conductor interesa sólo en medida en que cumple o incumple el código de tránsito; para el caso, respeta o no los semáforos.

Las relaciones abstractas de nuestro ejemplo son entonces dos: (i) Entre cada chofer y los demás, hay una distribución acordada de los tiempos de paso que no exige ningún vínculo personal, sino sólo el reconocimiento del derecho ajeno que la institución del semáforo indica. (ii) Entre el chofer y el fiscal tampoco necesita mediar relación personal ninguna, sino que el único dato relevante para la decisión de dejar pasar o sancionar consiste en si el conductor respetó la luz o no. La ley proporciona en ambos casos la guía (antes la habíamos llamado forma) para la relación, que no ha de buscarse entonces en los vínculos primarios entre los participantes, ni preexistentes ni que puedan entablarse en el momento. El resultado final consiste en una mayor productividad de la unidad de convivencia como transformadora de la naturaleza con trabajo humano.

Pues bien, la institución típicamente moderna del semáforo admite entre nosotros significativas variantes. En primer lugar, de comprensión de la señal: cuasi universalmente la luz roja se interpreta como significando "ceda el paso" en vez de "deténgase". Con ello se modifica el carácter categórico de la obligación de parar y se da entrada a la subjetividad de la percepción de cada chofer acerca

de si en la otra dirección viene o no alguien que pueda ocasionar una situación peligrosa. Quien osa detenerse ante un semáforo rojo que nadie atraviesa es al poco pitado por los de atrás, por obstaculizar el tránsito, de manera que puede decirse que "ceda el paso" es una interpretación colectiva de la señal: desatender tal interpretación y atenerse sistemáticamente al código de tránsito, puede acabar ocasionando un conflicto con otros choferes, una disfuncionalidad social.

Parecería que, al fin, nada de universalidad se ha perdido en cambiar colectivamente el significado de un signo. Así es, en principio. Pero por causa de ese cambio, y a diferencia de los conductores europeos o estadounidenses, los venezolanos debemos frenar levemente al acercarnos a un semáforo en verde, para asegurarnos de que estamos viendo y siendo vistos por todos los involucrados en cada posibilidad de cruce transversal, giro en L, giro en U, paso peatonal, etc. (pues no hay dirección físicamente posible de tránsito que en un cruce caraqueño deba dejarse de tener en cuenta). Con lo cual la racionalidad cartesiana rigurosa con que el diseñador del sistema de semáforos previó la distribución de tiempos y lugares en el movimiento de los vehículos por la red urbana, queda seriamente afectada. En efecto, el diseñador utilizó probablemente la "Práctica del Estado de California", el lugar del mundo donde más avanzado se encuentra el estudio de los flujos vehiculares. Pero no estamos en California, de manera que, como la lógica taxa-

tiva del "deténgase ante la luz roja" nos parece demasiado rígida, la hemos sustituido casi en universal por la de "siga adelante con cuidado asegurándose de que no viene nadie". Según resulta evidente, los diseñadores de nuestros sistemas de semáforos deberían dar al fuego la "Práctica del Estado de California", y reprogramar sus computadoras considerando el comportamiento real de los conductores nacionales, como módulo a partir de cual pretender la optimización de la velocidad promedio.

Al intentarlo, encontrarían una segunda dificultad: la irrupción abierta de una subjetividad que se absolutiza a sí misma y que, por tanto, no puede ser fácilmente reducida a ninguna racionalidad ni patrón universal. En el caso del sistema de semáforos ello se manifiesta en el hecho de que una proporción no despreciable de los cruces ocurre fuera de las trayectorias previstas, de la manera que mejor se acomoda a la conveniencia de quien cruza. Fenómeno abrumadoramente mayoritario en el caso de los peatones, consuetudinario hasta la normalidad en el de motorizados y también en los policías (poco importa que vayan a pie, en patrulla o en la "ballena", parece que tienen bula para ignorar la ley), nada raro en los automovilistas comunes: "¿me conviene girar a la izquierda justo aquí? ¡No hay problema; esa isla me la como yo!". No se trata ya de todos, ni siquiera de la mayoría (excepción hecha de peatones y motorizados), sino de un número de personas minoritario pero suficiente como para crear un extraordinario desorden en el tránsito, hacer que

los tres segundos estándar de arranque ante la luz verde se vuelvan diez esperando a que pase el último, e inutilizar el acucioso cálculo del diseñador.

Los conductores divídense entonces en tres grupos: una minoría que pretende cumplir al pie de la letra las especificaciones del código de tránsito, portadoras de cierta racionalidad universal; una mayoría que las ha reinterpretado de forma menos "rigurosa", pero también universalizable aunque con una universalidad distinta a la del diseño original del sistema; y por último, una minoría, significativa por su capacidad para inducir desorden, que actúa siempre que puede empujada por su subjetividad, desconsiderando toda racionalidad universal.

Para controlar a las dos últimas categorías de sujetos se ha dotado el aparato del Estado de un cuerpo de fiscales de tránsito, encargados de sancionar rigurosamente según la ley a quien irrespete los semáforos. Su presencia en las esquinas (en cada esquina) atemoriza a los conductores e incrementa drásticamente la observancia de la norma. Pero, desde luego, no puede haber tantos de estos funcionarios como esquinas, por lo que sólo algunas cuentan con tal servicio, las más céntricas y potencialmente conflictivas. Un sistema como el tránsito en una ciudad no consiste en un agregado de nodos resolubles individualmente, sino en un cuasi-continuo donde lo que ocurre en un punto afecta a los demás, según notamos al encontrarnos colas después y lejos del sitio donde ocurrió la obstrucción original de la vía. Los fisca-

les de tránsito eligen nodos estratégicos por su efecto multiplicador y tratan de manejar éstos lo mejor posible.

Pero la eficacia del sistema de disuasión no debe razonablemente ponerse en la presencia de un inspector atento en cada lugar y momento donde puede ocurrir una infracción. Serían necesarias al menos tres condiciones: (i) que los infractores constituyan una pequeña minoría controlable; (ii) que la inspección ocurra de manera aleatoria e inesperada; (iii) que las sanciones sean rigurosamente aplicadas.

La primera condición resulta evidente. La recién refundada Policía de la Alcaldía de Caracas pretendió a lo largo del par de semanas posterior al estreno de sus curiosos uniformes, devolver a los peatones que atravesaran la av. Baralt incorrectamente y forzarles a cruzar por el lugar marcado, cuando el semáforo les diera paso. Lo absurdo del empeño se advierte cuando, pasando un minuto en dicha avenida, contamos más de veinte cruces ilegales en una sola cuadra. Tal vez no siga vigente el viejo principio de que la ley contra costumbre contraria no tiene valor de ley, pero por cierto que no puede aplicarse sin medios extraordinarios (lo que, por cierto, es reconocido *de facto* por las autoridades de tránsito al renunciar a controlar la velocidad en carretera, también reglamentada y señalizada).

La segunda condición, control aleatorio e inesperado, ocurre de hecho cuando no vemos al fiscal, casi la única posibilidad de que se nos imponga una sanción.

Pero a un control de ese tipo las autoridades han renunciado prácticamente, comprometidos sus efectivos en asegurar el funcionamiento de unas pocas esquinas. Ello resulta muy razonable, si se piensa en las mínimas probabilidades de éxito de un cambio general de cultura de tránsito gracias a la coacción limitada que puede ejercerse con recursos tan escasos y sin otros apoyos.

Pero además, un sistema eficaz de inspecciones conllevaría un efecto no deseado, que se deriva del incumplimiento de la tercera de las condiciones arriba expuestas. La inspección no daría lugar universalmente a sanciones rigurosas según una ley abstracta, sino que se bifurcaría en dos situaciones características: (i) el chofer infractor logra ganar el corazón del fiscal; (ii) el fiscal logra redondear su sueldo con una "multa privada".

La primera de las situaciones es menos inusual de lo que se pensaría. Si se logra establecer algún vínculo con el fiscal que permita un reconocimiento personal, entonces ya podemos desconocer juntos la ley. La belleza de la chica ("¡caramba, señorita, vamos a ver qué puedo hacer!"), el paisanaje ("¿de Boconó? ¡no puede ser!"), la pertenencia al partido ("¿me vas a echar tú esa vaina, compañero?"), un conocido común ("yo conozco al sargento García, que está en Cotiza"), la compasión ("es que estoy perdiendo un examen, señor, y me van a articular"), la pertenencia a grupos privilegiados ("asimilado a las fuerzas armadas")... son títulos que suelen operar

eficazmente si hay ocasión de exhibirlos. No digamos si efectivamente el fiscal y el infractor se conocen de antes, y menos aún si son familia o amigos. En todos los ejemplos, la relación abstracta portadora de una racionalidad universal cede el paso a una conexión primaria cuya fuerza principal es emocional (ni siquiera necesita ser utilitaria, puesto que en la mayoría de los casos el fiscal no espera volver a ver a ese conductor).

Por supuesto, hay ocasiones también en que el fiscal se niega a entablar la conexión salvadora. Ya sabemos lo que está buscando. Después de pedir los papeles con semblante adusto mientras pondera sus probabilidades de éxito, arranca a describirnos apocalípticas sanciones que deberían aplicársenos por haber irrespetado una luz de semáforo ("voy a tener que remolcar el carro, ciudadano"). Imaginamos un día completo de diligencias, dando tumbos de un lugar a otro de la ciudad para conseguir pagar unos miles de bolívares de multa y recuperar nuestro vehículo, tal vez desvalijado entretanto. Por un ejercicio microeconómico simple llegamos a la conclusión de que nos conviene más pagar la multa directamente al fiscal. A él le conviene más también, obviamente. Por otra parte, no es hombre despiadado como un judicial mexicano; entiende las circunstancias: "lo que tengo son dos mil bolívares, señor" "pásalo ahí". La institución abstracta ha desaparecido entre nosotros dos; sólo queda de ella lo preciso para hacer posible la "matraca". Se comprende así lo sensato del director de tránsito que prefiere situar a sus funcionarios bien

visibles en cuatro docenas de esquinas clave, antes que inspeccionando aleatoriamente por todo el casco de la ciudad.

En los últimos años ha venido proliferando una tercera situación irregular más preocupante incluso. No es raro presenciar cómo un vehículo comete una infracción en las narices del fiscal, y cuando éste pita para que se detenga, el chofer simplemente acelera y se aleja ante el desconcierto de quien debe ejercer la autoridad desarmado, sin radio y desmotorizado (en cierta medida, afortunadamente, porque todos sabemos de lo que es capaz un policía armado, con una radio y un vehículo, cuando se propone dar caza a alguien). Indudablemente, desde el momento en que el silbato del fiscal ya no basta para detener al chofer que se pasó una luz, sino que haría falta utilizar un arma, el Estado ha empezado una disolución franca en ese ámbito de la vida ciudadana. El reconocimiento obligatorio de la institución abstracta se hace desconocimiento desafiante incluso en presencia física de un representante de la autoridad. Esta rebeldía, si no puede ser castigada de manera legal y proporcional, sino que ha de dejarse pasar o responderse a muerte, es indicador de la existencia de un proceso social de anomia.

Un último detalle antes de abandonar a nuestro fiscal para siempre. Aun si nos matraquea, raramente resistirá la tentación de hacer un sermoncito moral sobre el buen ciudadano; lo que está, por supuesto, asegurado si nos deja ir graciosamente. En ello coincide con el oyente

de radio que llama a su emisora para denunciar la irregularidad que ha visto en un cruce que acaba de atravesar camino del trabajo. El oyente participativo, todos los que le escuchan y el locutor, como antes el fiscal, coinciden en señalar que así el país no va a ninguna parte, que todos deberíamos crecer en conciencia y que las autoridades están dormidas (cuando algo hace sospechar que se encuentran más bien maniatadas). No será raro que todos estos evoquen sus experiencias o imágenes de Europa o Estados Unidos, mientras sacan la mano por la ventanilla para dar la vuelta en U, y piensan en el fondo que "los venezolanos somos una vaina seria".

Este largo ejemplo del semáforo fue escogido únicamente porque se trata de una institución pública sencilla de experiencia común, en la que se ponen de manifiesto una cantidad grande de males *culturales* que aquejan a la institucionalidad del Estado. No alcanzaría la extensión de este trabajo a analizarlos todos, así que deberemos dejarlos ahí sugeridos, y tratar de presentar la cuestión cultural que los subyace. En el ejemplo se pone de manifiesto, como era nuestra intención primera, que la capacidad de construir órdenes de relaciones sociales abstractas influye en nuestro caso decisivamente en la generación de bienestar material, esto es, en la gestión económica de los recursos en orden a la transformación de la naturaleza. Donde se pone "control de tránsito por semáforos" póngase "control de instituciones financieras por la Superintendencia de Ban-

cos" y la verdad de esa afirmación se hará patente.

Antes de seguir, interesa notar sobre el ejemplo lo que ya habíamos enunciado en general. Sin duda los primeros semáforos que hubo en Venezuela fueron importados con dinero de la renta petrolera, de la misma manera que nuestro primer código de circulación probablemente fue un calco de alguno estadounidense. Con el tiempo y una voluntad decidida de hacerlo por nosotros mismos, seguramente hemos conseguido ensamblar los semáforos en Venezuela y producir la mayor parte de sus componentes; también ocurrirá que tengamos en el país diseñadores de intersecciones, programadores de computadora, electromecánicos de mantenimiento, etc., en cantidad y calidad suficiente como para que esa tecnología esté bajo nuestro control. No nos extrañaría que Venezuela haya sido en su momento el país de América Latina más avanzado en semaforización, porque para todo ello contamos con la ayuda del poder adquisitivo de la renta petrolera, disponible para ser "sembrado". Lo que no pudimos comprar con renta petrolera fue el respeto de los conductores para los semáforos, ni de los fiscales para la ley. Es decir, no pudimos comprar el orden social abstracto dentro del cual esta tecnología rinde sus frutos completos, porque un orden social no puede importarse, ha de construirse en la convivencia cotidiana desde adentro mismo de los ciudadanos.

Una moralidad universal

¿Sobre qué fundamento se construye un orden social abstracto? He aquí el tercero de los elementos de la modernidad vigente que interesa señalar: una moral universalista compartida. Esto es, un sistema interiorizado de prescripciones aplicables a todas las personas y respecto a todas las personas por igual, salvando las circunstancias racionalmente reconocibles en universal como relevantes en cada caso.

No entraremos aquí en el complejo problema filosófico de en qué se fundan las reglas para la acción que cada persona asume como suyas. Podría ser un cálculo de utilidad dado el contexto legal, la aceptación de una doctrina religiosa, la transmisión emocional en las instancias básicas de socialización, la operación de la razón de acuerdo a la primera fórmula del imperativo categórico kantiano, o alguna otra. Lo cierto es que el fundamento de un orden social abstracto se halla *dentro* de los ciudadanos, en la forma de una moral compartida que contiene una razón de universalidad: todos actuamos respecto a todos, sin necesidad de conocernos personalmente, reconociéndonos en abstracto ciertos derechos y deberes. Sólo ello puede sostener eficazmente una ley civil igual para todos, que constituya la “forma” de la institucionalidad del Estado, porque esa moral universal es la que funda el espacio de lo público. Sin ella, como tantas veces se ha repetido en Venezuela, lo público es lo de nadie.

Los contenidos de esta moralidad universalizable pueden variar históricamen-

te. En este momento, la onda global de la posmodernidad individualizante tiende a pedir que se reduzcan a los mínimos funcionales. Cuando una generación experimente las ventajas e inconvenientes de un esquema así, sus cabezas críticas notarán que en moral los mínimos nunca son funcionales, y pedirán algo más en común para poder asegurar aquello mínimo, incapaz de sustentarse a sí mismo. Pero en realidad los contenidos básicos, con mayor o menor especificación en cada momento, oscilarán siempre en torno a la segunda tabla del Decálogo, que es historia vieja y bien probada: respetar al otro aunque no sepa yo quién es, aunque tal vez me convenga más en el instante no hacerlo desde ciertos conceptos superficiales de conveniencia.

Una moralidad así puede construirse por diversos caminos, según notamos. En Venezuela están ciertamente disponibles las enseñanzas de las confesiones religiosas no sectarias, la posibilidad de actuar racionalmente según esquemas ilustrados como el kantiano, la inspiración de los textos del Padre de la Patria que impregnan nuestro sistema escolar, el ejemplo de los países a los que deseamos asemejarnos, las campañas educativas más o menos banales de los medios de comunicación social... y desde luego, la ley misma, que en la medida en que opera con eficacia, enseña por temor al castigo y en virtud de su majestad.

Desde luego no todas estas fuentes son en sí mismas modernas en sentido de

ilustradas (esto es, propias de la vida de un hombre que se guía por la sola razón), pero ello constituye un matiz exquisito de poca relevancia para nuestro argumento. Al fin, si viniéramos a ver, la convivencia en el Occidente moderno debe bastante más al profeta Moisés que a la diosa Razón. Sea como fuere que se haya formado en cada persona, lo esencial para la configuración de órdenes abstractos es la presencia *operante* de un sistema mínimo de convicciones morales universalizables, compartido por todos los ciudadanos. Justificada de una manera o de otra, esa moralidad porta en sí la racionalidad que las instituciones modernas van a pretender realizar a nivel social.

En Venezuela encontramos algo muy distinto: la prioridad generalizada de las relaciones primarias sobre las relaciones abstractas, prioridad que se funda en una moral familista, posiblemente arraigada a su vez en una estructura familiar matricéntrica.⁵ Dos rasgos interesan aquí de esta moralidad: (i) niega la universalidad de los preceptos a los que uno está sometido y de los derechos ajenos correspondientes, discriminando a los demás por el grado de vinculación personal con uno;⁶ (ii) por la peculiar

⁵ Puede leerse respecto a este tema, que no desarrollaremos aquí, en Alejandro Moreno, *La familia popular venezolana*. Centro Gumilla, Caracas, 1995.

⁶ Mikel de Viana ha empleado la categoría de "familismo amoral", que tomó de Edward C. Banfield, para analizar el *ethos* venezolano: "Desde el punto de vista de la sociología de la ética, parecería posible inducir de nuestra cultura una regla preferencial de conducta: maximizar las ventajas materiales inmediatas para mí y para mi estricto grupo primario de pertenencia, suponiendo que todos los demás harán exactamente lo mismo." "*Ethos* y valores en el proceso histórico-político de Venezuela", en *El hombre. Retos, dimensiones y trascendencia*.

figura que el matricentrismo delinea, la relación cobra estructura piramidal: los hermanos conectados a través de la devoción a la madre común, pero sin un vínculo directo fuerte entre sí.⁷

Como es natural, también las morales universales distinguen una serie de derechos y obligaciones respecto a las personas más cercanas a uno, esto es, disponen de un apartado especial que podríamos llamar moral familiar o, más ampliamente, moral de los grupos primarios. Con ello distinguen un ámbito de lo privado del ámbito público de las relaciones, y tratan de ajustarse así a la estructura de la vida humana en las sociedades modernas. Por contraste, lo característico de nuestra moral se encuentra en abordar todas las relaciones con criterios propios del ámbito de lo privado; de un ámbito privado, además, muy marcado por la presencia de una figura materna (simbólica al menos, real a menudo) que exige fidelidad de los afectos, ofreciendo a cambio tolerancia y complacencia con los "pecadillos" de quien le es leal. Madre consentidora y celosa, a la vez.

UCAB. Caracas, 1993, p. 161. Desde luego, el calificativo "amoral" depende aquí de una concepción kantiana de la moralidad con escasa vigencia en Venezuela. El "familismo" venezolano tiene sus reglas propias, establece deberes e induce sentimientos de culpa cuando ocurre una transgresión. Tal vez pueda considerarse "inmoral", pero sería inexacto tenerlo por "amoral".

⁷ En esto nos diferenciamos sensiblemente del comunitarismo de los pueblos indígenas andinos. En Venezuela ciertamente hay individuo, pero no se trata de un individuo moderno capaz de relación abstracta sino de un sujeto materno-dependiente (todo ello, entendiéndose, de manera predominante, nunca universal). Cuando la madre muere, con ella suele debilitarse la relación entre los hermanos, que no poseía consistencia propia.

Que la constitución de la familia venezolana es matricéntrica, resulta algo bien estudiado, además de evidente a un observador con cierta amplitud de contactos; de ello que no nos ocuparemos aquí en detalle, interesados como estamos en la moral pública. Lo que sí es preciso advertir es que esquemas de vinculación afectiva propios de nuestra relación familiar típica, como el de "lealtad personal-consentimiento", el de "compasión-adopción" o el de "pertenencia común-prioridad mutua", se extienden por toda la sociedad venezolana, invadiendo el ámbito que antes se ha declarado "de lo público", en un proceso inverso al que se encuentra en curso en los países del Primer Mundo occidental, donde la tendencia parece consistir en que las relaciones abstractas "colonizan el mundo de la vida".⁸

No puede dudarse de que esos esquemas operan regularmente en nuestra vida pública. La trama real de las relaciones del grupo en control de un nivel de gobierno viene a menudo definida por el primero de ellos: El militante ofrece al líder su lealtad personal en la lucha política, y cuando por fin se alcanza el poder, espera recibir y recibe un puesto en la administración o unos contratos favorables. El proceso podría valorarse sólo como un intercambio simbiótico de carácter utilitario. Así será en muchos ca-

⁸ La expresión se encuentra en Peter Ulrich, *Transformación de la razón económica*. Haupt, Bern-Stuttgart, 1986, primera parte. Por ejemplo, en Estados Unidos los adolescentes pueden mantener a sus padres bajo chantaje de llamar a la policía si se atreven a castigarles; en Alemania cualquier pequeño malestar de un vecino suele resolverse recurriendo a las autoridades municipales en vez de simplemente con una visita.

sos, sin duda; pero en el nervio de la política venezolana se encuentran el deseo de vincularse familiarmente por ejemplo al líder a través del padrinazgo, y el consentimiento del líder con las irregularidades de quien le fue leal, aunque ya no tenga gran cosa que esperar de él. La lealtad a las personas en la política venezolana es mucho mayor de lo que simplemente un utilitarismo maquiavélico exigiría. Constituye una forma de moralidad, de hacer a otros y recibir de ellos un bien de reconocimiento personal. La lealtad a las ideas, por el contrario, resulta prácticamente desconocida.

Del esquema "compasión-adopción" ofrecimos ya un ejemplo tratando del semáforo y el fiscal. La manera más eficaz de moverse en los meandros de la administración pública, si no se conoce a nadie y no se desea pagar, posiblemente consista en despertar la compasión de alguna secretaria y ser "adoptado" por ella. Entonces papeles imposibles pueden obtenerse a tiempo, los jefes empiezan a resultar accesibles, y el laberinto de los recaudos y los pasos administrativos se allana como por encanto. Lo más llamativo de este esquema es, sin duda, su gratuidad, expresiva de hasta qué punto hay una moral elevada envuelta en este problema. Una lágrima abre puertas en Venezuela como no sería concebible en los inhumanos sistemas burocráticos modernos.

El esquema "pertenencia común-prioridad mutua" es el propio del amiguismo: una vinculación personal preexistente constituye el mejor título de

derecho en nuestra administración pública (habría que decir en nuestra sociedad). Puede ser sustituido, con menos fuerza, por la recomendación oportuna de un tercero que con ella nos introduce en un círculo primario de pertenencia, o por un reconocimiento personal de esa pertenencia que ocurre en el momento.

Propio del amiguismo desde el punto de vista moral es que la amistad no resiste la prueba de una negativa. Si nuestro funcionario se niega a aceptar que un familiar suyo, o de un amigo, o un amigo de un compañero o de otro amigo... alguien en fin que se le presente de manera personal, adquiera prioridad sobre los ciudadanos que hacen pacientemente su cola, ese tal arriesga perder la cadena entera de las relaciones que condujeron al peticionario hasta su escritorio. Desde luego la pérdida es segura si responde algo del tenor de "lo siento, amigo, pero hay otros que llegaron antes que usted y tienen más derecho; haga su cola como todo el mundo". Tendrá que disfrazar su negativa de imposibilidad, y aun así la relación personal no quedará intacta.

Algunos otros esquemas típicos de motivaciones podrían aducirse, pero estos bastan para ilustrar el punto: al violar la normativa abstracta del Estado a favor de una relación personal no se está haciendo, según nuestra conciencia moral, un mal sino un bien, al menos en principio. Podríamos expresar esta conclusión en términos kantianos de la siguiente manera: el deber de respetar la ley no es otra cosa que una aplicación de la primera formulación del imperativo categórico

en un contexto institucional bien asentado sobre normas abstractas. En efecto, la conocida expresión de Kant reza: "obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal"⁹. Si la sociedad política está construida sobre un sistema de relaciones abstractas, actuar contra el principio de la distancia amenaza el sistema social y no puede universalizarse sin destruirlo. Será entonces moralmente malo. Pero, ¿qué ocurre si la sociedad no se percibe a sí misma fundada sobre tal sistema de relaciones abstractas, sino que encuentra lo esencial de su socialidad en relaciones primarias, particulares? Entonces hasta la razón de universalidad que subyace a la primera formulación de Kant queda en entredicho, porque parece contradecir a la segunda formulación del imperativo categórico: "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca meramente como un medio"¹⁰. Puesto que en la cultura venezolana ese "cualquier otro" nunca es un otro abstracto, sino aquel concreto que tengo delante, al que me siento vinculado de maneras bien concretas, mediatizar la relación con él a favor de reglas abstractas cobra un sesgo de inmoralidad: ¿cómo no facilitarle la vida a un amigo?

De la conciencia del mal en nuestra moralidad pública deberemos tratar ahora,

⁹ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad esp. García Morente. Madrid, 1967, p. 72.

¹⁰ *Ibid.*, p. 84.

una vez que hemos aclarado que lo evidentemente malo desde una visión moderna no necesariamente lo es desde una familista. Esa conciencia de mal moral respecto a lo público, que efectivamente ocurre, presenta dos momentos entre nosotros, uno interno y otro externo a nuestra moralidad más tradicional.

El momento interno consiste en negar el reconocimiento personal debido en virtud de una relación primaria (o primarizada o primarizable potencialmente). Lo habíamos notado ya cuando el funcionario se rehúsa a otorgar una prioridad a quien se presenta de alguna manera vinculado a él o apela a su compasión. Otras dos formas reconocidas de mal interno a nuestra moralidad son el pedir dinero por un servicio público, que rompe la gratuidad del reconocimiento propio de la relación primaria, y la deslealtad o traición, que constituye posiblemente el más grave de los pecados para nosotros. Pecado cuya gravedad, por supuesto, depende de la cercanía del lazo y de la carga de confianza puesta en él por el ahora defraudado.

Estas dos últimas formas de malicia moral son típicas de grados distintos de la corrupción administrativa (pública o privada). La primera, de la "matraca", en la que el malestar no depende tanto de la irregularidad respecto al derecho de ley (que también) como de la falta de gratuidad. Sin duda no sentimos ningún malestar ante una irregularidad legal del mismo calibre que nos beneficie gratuitamente. El mal moral de deslealtad re-

sulta más propio de la gran corrupción, porque su expresión característica es la huida al exterior con los dineros mal habidos, que deja en la estacada a quienes esperaron beneficiarse de la cercanía al hombre público, al gran funcionario o al gran empresario. Se trata sin duda de un pecado capital, que difícilmente puede ser absuelto o justificado por la conciencia moral popular que entiende, con razón, que hay una suerte de pacto caudillesco tácito entre el gran capitoste y quienes lo sustentan, en virtud del cual "vamos pegados" en las duras y en las maduras.

Debe notarse la independencia entre las valoraciones de nuestra moralidad más propia y aquéllas otras de la moral ilustrada que debería sustentar al Estado. De las tres formas de mal que mencionamos respecto a la moralidad tradicional, una de ellas (negarse a hacer un favor) constituye un bien moral según la valoración moderna, mientras que las otras dos coinciden en ser tenidas por males, pero por razones distintas. La violación de la ley o la apropiación privada de bienes públicos no pueden constituir razones de mal demasiado graves para un sentir moral al que la relación abstracta le resulta muy difícil de intuir, y el espacio de lo público le es prácticamente invisible. Donde acuse el daño, ese sentir explicará el mal acontecido como deterioro de las relaciones que le son más patentes: las primarias. Lo interpretará como violación de los valores propios de esas relaciones, la gratuidad o la lealtad, por ejemplo, cuya red constituye la trama de la vida política (que ya

no podríamos llamar "pública") venezolana, tal como es construida desde nuestra moralidad tradicional.

Hay además otra fuente de valoraciones morales entre nosotros, hecha del entrecruce de la moral católica que fundó al pueblo venezolano con la ilustrada que fundó a la nación. Sin entrar en mayores detalles sobre sus diferencias y coincidencias de fondo, notemos aquí que ambas se asemejan en el carácter universal de sus preceptos (también en el hecho de proponer preceptos), mientras que, al menos en la visión popular, parecen haberse repartido el terreno especializándose: el civismo de inspiración bolivariana para la vida pública; la moral católica para la vida sexual, familiar y las demás relaciones interpersonales. Últimamente, sin embargo, la presencia (en los discursos) de la moral católica respecto a la cosa pública ha crecido con el prestigio institucional de la Iglesia.

Ambas fuentes de moral universal están vivas entre nosotros, como lo estuvo otrora la voluntad del rey, que "se acata pero no se cumple". Su predominio es casi total en el terreno de las valoraciones verbales (pues arrincona a la moral familista hasta el discurso indirecto del proverbio: "el que le pega a su familia, se arruina"; "adeco es adeco..."), pero su presencia resulta menos relevante en aquel otro terreno de las valoraciones íntimas que preceden a la acción y la deciden. Allí, todos sabemos "cómo es la cosa" en realidad. Sabemos que la valoración universalista está bien para que la aprendan los niños en la escuela, la pre-

dique el cura en su sermón, la practique el doctor Uslar ganándose nuestra admiración con ello, y la ignoremos todos los demás excepto cuando se pueda usar como un arma arrojada contra otros;¹¹ que entonces sí es el rasgar de vestiduras y el cubrirse de cenizas por la suerte amarga de la Patria en manos de semejantes inciviles.

De lo anterior no debe desprenderse que los venezolanos seamos personal ni colectivamente hipócritas, ni especialmente débiles morales. La cuestión debería entenderse mejor como epistemológica: si el ámbito de lo público resulta invisible a nuestra conciencia moral mientras que las pertenencias primarias se experimentan como centrales para la vida; si esto ocurre expresamente en el terreno de las instituciones políticas, donde la experiencia secular enseña que en Venezuela cualquier norma abstracta a cualquier nivel administrativo cede ante una relación personal; si en consecuencia los mecanismos abstractos de relación resultan subsidiarios de las vinculaciones primarias, operando sólo (y mal) donde éstas no pueden entablarse... entonces no debemos extrañarnos de que las morales universales sean consideradas en

¹¹ Esta es una razón para desconfiar de lo que declaran los venezolanos cuando se les pregunta sobre cuestiones morales en general, y cívicas en particular. El familismo ocasiona que la valoración moral que un acto merece dependa de la cercanía personal entre los involucrados y quien juzga, pero normalmente eso se trata de disimular ante el entrevistador, a quien, han probado los peritos en la materia, los encuestados tratan (estadísticamente) de agradar. No es raro entonces lo que señala Roberto Zapata, "Los valores de los venezolanos", p. 24: "Parece que nos encontramos con ciudadanos para quienes el juicio de valor, la valoración, opera cuando se trata de determinar lo que la gente debería hacer pero que, en alguna medida, no incluye a uno" (ni a los suyos, habría que decir tal vez).

el fuero interno del venezolano como bellos ideales ineptos para la vida real.¹²

Porque sin duda creemos en ellas. Lo demostramos no sólo con el valor argumental y educativo que les concedemos, sino con la disciplina y la paciencia demostradas por la mayoría de la población en las circunstancias en que el ambiente hace posible vivir unos momentos de modernidad real, como solían ser las jornadas electorales antes del cierre de las mesas, o como ocurre en microsistemas diseñados explícitamente para ello, estilo el Metro de Caracas. Sin duda bulliciosa, pero al mismo tiempo con cuidado y respeto de la menor norma, suele ser también la inserción de los venezolanos en medios de convivencia modernos como los estadounidenses y los europeos, donde el temor a quedar mal y hacer quedar mal al país nos provee de un pudor que no es tan fácil de desarrollar en la convivencia interna.

Nuestro bloqueo cultural

No se trata pues de una incapacidad genética para desarrollar eficazmente un sistema institucional moderno, sino de un bloqueo cultural de raíces históricas.¹³ Al menos desde la Independencia,

¹² Esta es la conclusión a la que llega Roberto Zapata, "Los valores de los venezolanos", p. 39: "El que, en teoría, las cosas deben ser así -que el esfuerzo, el mérito, la iniciativa personal... deben ser aupadas y estimuladas-, no significa que, en la práctica, las cosas funcionen así (...) la realidad -la que la gente vive, la que desearía y lo que tiene internalizado- va en un sentido bien diferente de lo pensado."

¹³ Entendemos aquí por "histórico" lo relacionado con la modificación de posibilidades sociales concretas que una generación realiza, y con la transmisión de esas posibilidades a la siguiente generación. No estamos pensando por tanto en la existencia de una suerte de guión por entregas que los pueblos deben ir

desde la generación de los libertadores, hemos declarado nuestro deseo colectivo de hacer de éste un país moderno, ilustrado. Así lo atestiguan las primeras discusiones constitucionales en torno a la institucionalidad del Estado, antes de que el Monagato viniera a destruir lo precariamente ganado en materia de cultura política. Desde el tiempo mismo de Bolívar, las raíces de nuestra cultura ni modernas ni en trance de modernización (que eran *todas*: las andaluzas y extremeñas, las indígenas y las negras) acosaron cualquier intento de constitución efectiva de una institucionalidad política abstracta.¹⁴ Y han venido ganando la batalla, momento histórico a momento histórico, hasta nuestros días. Ninguna generación republicana ha conseguido llegar a la siguiente una posibilidad verosímil de que el éxito social venga universalmente asociado al respeto sistemático de la ley. Por el contrario, cada generación, incluso las nuestras, está transmitiendo a la vez dos configuraciones bien diferenciadas de las instituciones sociales: una moderna, de papel; y otra operante en la realidad, que subyace a la primera y que viene entretijada de los caracteres de las relaciones en nuestras culturas tradicionales. Y junto con ello, la convicción de que el res-

cumpliendo en el despliegue de la Libertad o de algún otro abstracto.

¹⁴ Repitamos aquí lo incluido en la propuesta del proyecto IFEDEC-11: Cita Luis Ugalde a José Rafael Revenga, quien en 1820 escribía al Libertador sobre la Administración de Angostura: "El Sr. (Juan Germán) Roscio se adhiere a la ley, y parece no tener parientes ni amigos. Disgusta por tanto a todos los empleados..." ("Ética contra corrupción". Conferencia Internacional sobre los Problemas de Fraude en los Gobiernos. Caracas, 13-14/06/1996).

peto sistemático a las reglas formalmente establecidas es camino más seguro para "meterse en un problema" que para alcanzar el éxito.

La fuerza de estas raíces culturales tradicionales para imponer su moralidad no debe menospreciarse.¹⁵ Ya sólo el hecho de que las encontremos a mediados de los '90 interfiriendo una institución tan banal como el semáforo, lo ilustra. No se trata de un residuo del pasado que el progreso por sí solo barrerá, ni de una consecuencia de la pobreza, la falta de educación o el atraso en que vive buena parte de la población venezolana por causa del desigual reparto de oportunidades, rentas y cargas en nuestra sociedad. No se da solamente en las capas populares de la población, sino que al revés, las actuaciones de muchos de nuestros altos políticos, nuestros jueces, nuestros empresarios, constituyen ejemplos acabados de moral familista, a la

¹⁵ Servirá aquí tal vez notar el caso de la Unión Soviética. Allí todos los recursos del Estado, incluidos el monopolio de la educación, el de los medios de comunicación, el sistema estatal de recompensas y una represión a menudo sanguinaria, fueron puestos al servicio de dos objetivos de transformación que chocaban con las culturas tradicionales: la supresión de la práctica religiosa, y la construcción de una identidad nacional soviética por encima de las pertenencias a los diversos grupos étnicos y nacionales anteriores. En 1989, después de setenta años de políticas sistemáticas en este sentido, cuando prácticamente ninguna persona viva había conocido otro mensaje en la escuela, los medios o la ley, tanto la práctica religiosa como los nacionalismos locales permanecen mucho más vivos en los territorios de la antigua URSS que en Europa Occidental, por ejemplo. El caso de ninguna manera resulta trasladable a Venezuela, pero muestra la fuerza que puede llegar a tener la transmisión de afectos y convicciones por mecanismos de socialización familiar y religiosa, capaz en la URSS de resistir eficazmente al Estado totalitario.

vez que escaparates de sus consecuencias para el país.¹⁶

Personas de mentalidad realmente moderna, dispuestas a actuar sistemáticamente según una moral universal siempre que sea posible sin daño desproporcionado, no abundan en las élites del poder ni del dinero. Habrá que buscarlas más bien en subgrupos de las élites del saber, muy a menudo fuertemente influenciados por culturas extranjeras, ya sea por su extracción familiar, ya por largas estancias estudiando afuera. Una desgracia nacional consiste en que estas personas generalmente desprecian a nuestro pueblo y su cultura, a cambio de lo cual son vistas por él como extraños. Así se esteriliza la posibilidad de que ofrezcan un aporte decisivo a la resolución del problema institucional en Venezuela.

Valdría la pena analizar con detalle el único esfuerzo sistemático en tal sentido de nuestra historia más reciente: el de los *IESA-boys* durante el segundo gobierno de Carlos Andrés Pérez. Sólo en primera aproximación superficial, pode-

¹⁶ Ana Julia Jattar, superintendente Pro-Competencia durante el segundo gobierno de Carlos Andrés Pérez, señaló con claridad la situación en su carta de renuncia al Presidente Caldera cuando éste iniciaba su mandato (febrero 1994). Había encontrado que en Venezuela hay más consejos de dirección de grandes empresas que directores, estando estos de tal manera vinculados entre sí que las reuniones de las directivas empresariales resultaban reuniones familiares, y las reuniones familiares eran ocasión para la toma de decisiones en los negocios. Obviamente, la competencia en esas condiciones no podía ser más que ficticia. Añadimos nosotros: en esa red de nexos familistas, cuyos núcleos principales se encontraban en los círculos financieros, eran incluidos además los funcionarios encargados del control de la banca, como consecuencia de lo cual las instituciones públicas correspondientes, la Superintendencia de Bancos y FOGADE, fueron internamente desarticuladas en los años precedentes a la crisis de 1994.

mos notar que el intento partía de la pretensión de conocer la naturaleza humana desde un enfoque microeconómico al que se concedía valor universal, con escasa o nula consideración de las peculiaridades culturales del país. Apalancados en esa concepción de las relaciones sociales y en la reconocida capacidad de manipulación política del presidente Pérez, propusieron en el área económica una modernización institucional considerable, a la que esperaban ver sumarse a la población oprimida por el Estado populista en agonía, conforme se fueran experimentando algunos resultados. Pese al muy mal comienzo en 1989, algunos resultados se vieron, sobre todo desde la invasión de Kuwait por Irak en 1990. Pero el aprecio popular nunca llegaron a ganarlo: la modernización propuesta suponía dejar sin Estadomadre a un pueblo que sin él se siente indefenso (y lo está frente al poder en los mercados oligopolizados, que desde luego no podía alcanzar a romperse en tres años ni aunque seriamente se hubiera intentado).¹⁷

Lo cierto es que, formulada por un grupo de ilustrados (o de iluminados) de espaldas al pueblo y sin contar con él, la racionalización de nuestra sociedad según los parámetros universales de la idea del hombre de la economía neoclásica, no funcionó. Nuestro pueblo será poten-

cialmente una agregación de *homines oeconomici* en lo económico y de abstractos *citoyens* en lo político, según piensan los liberales de todo ser racional, pero sin duda no quiere llegar a serlo realmente; menos teniendo que entrar en esa razón por un *tour de force* planteado por un grupo de patiquines estudiados afuera (así fueron percibidos, dicho sea con el mayor respeto por su capacidad académica y por su honestidad personal, bien demostradas ambas en el gobierno).

Todavía más digno de estudio, sin duda, es el caso de Rómulo Betancourt y el partido Acción Democrática, porque aquí el proyecto de modernización incluía al pueblo desde su misma raíz cultural, y se iba a realizar con su participación voluntaria en estructuras modernas envolventes tales como la escuela, el sindicato, el partido y el propio Estado. No conocemos el proceso lo suficientemente bien como para explicar qué ocurrió, esto es, como llegó a ser que a la vuelta de unas décadas todas esas instituciones sociales, pensadas para modernizar al venezolano, fueron vencidas desde adentro mismo por las fuerzas culturales tradicionales, hasta convertirlas en los ejemplos más acabados de aquello que debe transformarse de raíz si va a ser posible la modernidad en Venezuela. Esto valdría la pena estudiarlo con mucho detalle, porque probablemente en ningún otro lugar de nuestra historia reciente pueda desenterrarse con más facilidad el sordo conflicto entre modos tradicionales y modos modernos de relación social que atraviesa a la república.

¹⁷ Pese a las medidas liberalizadoras en el área comercial, la única en que el programa de Miguel Rodríguez fue llevado a cabo rápidamente y sin titubeos, la concentración industrial en Venezuela aumentó en vez de disminuir entre 1988 y 1991. Puede verse al respecto María Isabel Martínez y Raúl González, *Mercado y neoliberalismo en Venezuela*. Centro Gumilla. Caracas, 1995.

Y no es que no haya habido avances modernizadores en la cultura política venezolana durante los últimos cincuenta años. El sistema clientelar lo es ahora de partidos y no de caudillos; la conciliación lo es de élites institucionales y no (o al menos, no tanto) de familias. Esto es, ha habido una relativa modernización de los sujetos institucionales protagonistas del juego (máxima afortunadamente en el caso de las FAN democráticas), aunque permanezcan poderosos los personalismos. Pero no ocurrió esa modernización en la misma medida de las relaciones sociales adentro de cada institución, donde la referencia personal sigue siendo la mejor tarjeta de presentación, excepto en aquellos pocos momentos en que nos vestimos colectivamente de modernos. La elevación, al menos hasta hace pocos años, del nivel de instrucción de la población, la presencia masiva de los medios de comunicación social y la descentralización política, pueden considerarse avances (ambiguos) en el camino de la modernidad política.

La consideración de ambigüedad de estos avances desde el punto de vista de la constitución de una cultura política moderna en Venezuela, es fruto de la sospecha que el proceso adeco suscita. Habíamos señalado arriba que el problema no estriba en que permanezcan determinados residuos del pasado que con una transformación progresista de estructuras puedan ser fácilmente deslastrados. Lo que permanece es una cultura tradicional de relaciones sociales operante, capaz según ha demostrado hasta ahora de colonizar o de destruir

casi cualquier estructura moderna con que se pretenda superarla. Y esto porque la construcción eficaz de una estructura política en Venezuela requiere apoyarse en nuestra cultura real, con lo cual esa estructura presuntamente modernizadora nace ya tocada de la presencia de las relaciones primarias adentro de ella, que la irán minando por dentro conforme la mística política fundadora vaya decayendo y la institución deba apoyarse en nuestra relacionalidad cotidiana para seguir adelante. Esto no será universal, y seguramente se pueden aducir ejemplos en contra, pero convendría que esos ejemplos hayan venido operando a lo largo de al menos diez o quince años de manera real y no sólo aparentemente moderna, antes de lanzar las campanas al vuelo. Los casos exitosos de institucionalización moderna en Venezuela merecen sin duda un estudio detallado, del que podría aprenderse mucho acerca de los caminos de menor resistencia para superar nuestra aporía cultural presente.

La influencia posmoderna

No podemos abandonar el terreno del conflicto moral entre modernidad y tradición en Venezuela sin dedicar unas pocas líneas a la cuestión de la posmodernidad, que incide en nuestro problema principalmente a este nivel.

Una caracterización mínima de la posmodernidad podría entenderla como resultado de la acumulación crítica de la modernidad. El alumbramiento típico de una forma moderna de racionalidad (sea,

mencionando sólo epistemologías: racionalismo, empirismo, kantismo, marxismo, psicoanálisis, positivismo, fenomenología...) suele ocurrir a partir de la crítica de las anteriores, descartándolas como falsas o como inciertas con la pretensión más o menos abierta de erigirse en clave única y definitiva de inteligibilidad de lo humano. Cuando ello ocurre hasta el punto de que no sólo es posible explicar desde cada teoría por qué las concurrentes con ella no pueden sostenerse, sino también por qué quienes las sostienen lo hacen (en virtud de qué inconfesables intereses de clase o traumas de la infancia o pertenencia a estadios inferiores de la evolución humana), ya se ha roto la posibilidad de diálogo acerca de realidades característica de la razón humana.

Pasando al terreno de lo moral, la tendencia típicamente moderna de que cada racionalidad se declare a sí misma fundamento cierto de la verdad y demuela las anteriores, cuando ha ocurrido ya a lo largo de tres siglos, deja sin sentido a la expresión "vivir según la razón". Cuando la oímos, de inmediato preguntaremos "¿según cuál razón?", porque encontramos disponibles muchas antropologías, cosmovisiones, interpretaciones de la historia, concepciones de lo moral y de lo político, no sólo contradictorias sino incapaces de dialogar entre sí por causa de la manera en que fueron fundamentadas. Anotarse a tal o cual de estas racionalidades parece una cuestión de gustos personales, de influencia emotiva de unos sobre otros, o de voluntad de poder, como fue denunciado ya a

finales del siglo pasado por Nietzsche. Es decir, la elección de una u otra racionalidad no constituye un acontecimiento racional. ¿Cómo puede pensarse entonces que la razón vaya a constituir una guía sólida y objetiva para la vida humana?

Y, en efecto, hemos aquí en la posmodernidad, ambiente cultural de características bien conocidas. Si ya no puede confiarse en ninguna racionalidad como clave de interpretación de la historia, los grandes relatos modernos de sentido que situaban la propia existencia en un contexto mayor al que valía la pena apostar, se han disuelto. Ya no hay historia sino biografía. En Europa ello está produciendo individuos completamente desligados; entre nosotros, como la modernidad nunca logró matar el nexo familiar tradicional,¹⁸ produce jóvenes y adultos cuya esfera de intereses, aquello por lo que están dispuestos a sacrificarse, cierra en su familia y sus amigos. La voluntad de expansión irrestricta de la subjetividad individual, que en el ejemplo del semáforo vimos atravesando la calle según cualquier trayectoria, por dondequiera que "me conviene", es una característica antigua de nuestra cultura ("sobre el llano, mi caballo; sobre mi caballo,

¹⁸ Debe recordarse que la modernidad cultural emprendió en Europa y Estados Unidos una batalla a muerte contra las formas tradicionales de autoridad, incluida la paterna, la última en caer, que fue radicalmente erosionada en las décadas de 1960 y 70. Nuestros jóvenes, por supuesto, se sumaron a los movimientos de rebeldía generacional que ocurrían afuera, pero en nuestra familia matricentrada no había padre contra el que alzarse. La rebelión contra las madres nunca ocurrió a escala masiva, afortunadamente. El Día de la Madre sigue teniendo para los jóvenes venezolanos más peso afectivo que cualquier otra fiesta, salvo el cumpleaños de su mamá.

yo; sobre yo, mi sombrero”) que encuentra refuerzo y justificación en el neoliberalismo *posmo* y en las espiritualidades del sentir individual *New Age*. Nuestra cultura tradicional y la posmodernidad se dan así la mano, dejando con los crespos hechos a la pretensión moderna de unidad racional de los individuos en el Estado.

También los fundamentos epistemológicos de la racionalidad ilustrada están tocados entre nosotros de diversas maneras que poseen repercusiones ético-políticas. Una de ellas, el predominio de la imagen con poder emotivo sobre el discurso que busca el convencimiento por la razón. El emotivismo criollo tradicional, que tanto desesperó al Precursor Miranda, se ve reforzado por la peculiar retórica de los medios audiovisuales, de manera que incluso la pretensión de racionalidad en el discurso político nos parece innecesaria, y sin duda perdedora frente a una imagen agraciada o de alguna manera emocionante. Por otra parte, captar la atención del público con una idea compleja y razonada acerca del Estado posible, no parece fácil si ha de competir en *rating* con el Chupacabras o con las chicas del Miss Venezuela.

Además, en la posmodernidad la razón se ha fragmentado a fondo. No es sólo que cada persona pueda escoger libremente *cuál* de las racionalidades incompatibles entre sí adoptará, es que puede escoger *cuáles*; esto es, unos rasgos de unas y otros de otras en una superposición a la que no se exige respeto por el principio lógico de no contradicción. El

resultado no es siquiera un sincretismo, porque no se intenta síntesis. El mismo sujeto profesará simultáneamente convicciones y creencias, unas provenientes de raíces tradicionales, otras de ideologías modernas y unas terceras de doctrinas exóticas recién llegadas, sin pedirse a sí mismo consistencia mayor, y probablemente sin notar que no puede creerse al mismo tiempo en la resurrección y en la reencarnación, en la democracia y en el gobierno militar.¹⁹ La historia de sincretismo religioso latinoamericano, originado en el trauma de la conversión masiva al cristianismo, proporciona aquí también una excelente base sobre la que edificar modos posmodernos de estar en la realidad.

Hemos enumerado sólo algunos rasgos de la posmodernidad cultural que se encuentran entre nosotros, impregnando toda nuestra sociedad pero con especial incidencia entre los menores de cuarenta años. La conexión a las redes globales de los medios de comunicación, de distribución de música, y ahora de la telemática, facilita el fenómeno del acorde global en los movimientos juveniles, que van dejando su poso en generaciones sucesivas de los que luego ya no son tan jóvenes. Nunca tuvimos realmente modernidad cultural, pero sí tenemos una posmodernidad que nos ha entrado suavemente merced a que confirma muchos de los rasgos tradicionales que sobrevi-

¹⁹ Este último tópico nos lo aclara Roberto Zapata, “Los valores de los venezolanos”, p. 14. Se trata del reclamo de “libre yo, pero me controlan a los demás”.

vieron exitosamente al éxodo rural a las ciudades.²⁰

La dificultad en Europa consiste en cómo conservar las conquistas de la modernidad en materia de productividad económica, orden social solidario y ética civil, en una sociedad pluralizada en que las personas encuentran entre sí cada vez menos cosas en común. La respuesta neoliberal, el mercado como cemento básico de la sociedad, muestra ya allí radicales insuficiencias para estos objetivos. Nuestra dificultad nacional, sin embargo, es una muy distinta: cómo alcanzar los bienes mínimos (prosperidad material y convivencia armónica de todos los venezolanos) que la modernidad nos prometió hasta hacerlos profunda e

²⁰ He aquí una buena razón por la cual no debemos ver el proceso del país en el espejo de Europa. Tomemos como ejemplo paradigmático a Francia. Su pueblo poseyó una floreciente cultura tradicional creada sobre las ruinas de la Galia romana. Las bases intelectuales de la modernidad empezaron a ser puestas en la Universidad de París durante el siglo XIV, fueron sistemáticamente reconvertidas por Descartes en el siglo XVII, desarrolladas en el pensamiento político de los ilustrados del XVIII, y se convirtieron en realidad histórica merced a la Revolución Francesa. A finales del siglo XIX Francia era un país enteramente moderno. Y en la segunda década del siglo XX, vemos nacer en el Barrio Latino de París las primeras manifestaciones artísticas de la posmodernidad, que serán seguidas por un proceso cultural muy dinámico que alumbró el existencialismo y tras él a los ideólogos posmodernos de los años 70 y 80, franceses también, que expresan y crean a la vez el sentir de la juventud de Francia. Dos rasgos interesa notar en este devenir: Francia ha generado *desde sí misma* y *sucesivamente* una cultura tradicional (varias en realidad), una modernidad y una posmodernidad. Nosotros hemos sido alcanzados *desde afuera* por la modernidad, y antes de que ésta lograra resolver su abrupto conflicto con la cultura tradicional, de nuevo hemos sido alcanzados por la posmodernidad. Para nosotros las respectivas colisiones culturales resultan hoy *simultáneas* históricamente, y no sucesivas. Nuestro tránsito cultural, si lo es, no se parece en nada a los que pasó o esté pasando Francia. Como puede suponerse, todavía más aventurada será la comparación, tan querida por nuestros propagandistas liberales, con los países del Extremo Oriente.

irrenunciable aspiración de nuestro pueblo.

Esa pregunta se convierte por sí sola en la de cómo abrir paso a un orden moderno real en un contexto de simbiosis cultural entre arraigadas tradiciones familistas-clientelares y el individualismo radical posmoderno, siendo así que ambos conspiran contra la constitución de instituciones como las estatales, que pretenden realizar socialmente una forma ilustrada de racionalidad capaz de producir aquellos bienes deseados. O, si esto se juzga imposible, qué institucionalidad distinta de la ilustrada y conforme con nuestras raíces culturales debemos idear para alcanzar esos bienes que resulte viable no sólo internamente, sino también en el contexto internacional.²¹ Pues, muy claro lo demostramos con nuestra reacción ante el espejismo petrolero, nosotros no deseamos por sí misma la modernidad cultural sino sólo algunas de sus ventajas. Uno u otro, pero algún precio habrá que pagar por la construcción de un orden social, moderno o no, que resulte eficiente respecto a nuestros objetivos nacionales. No comprarán ese orden por nosotros los fluidos del subsuelo. A entender esto parecemos resistirnos colectivamente con tenacidad, diga lo que diga la mala conciencia nacida de los discursos mora-

²¹ Debe notarse que hay países que han conservado o reconstruido institucionalidades completas o modernas, como ocurre con los casos notorios de Arabia Saudita e Irán. Pero ninguno de ellos puede considerarse un ejemplo acabado de relaciones internacionales fluidas. Otros países, como Japón, han conservado importantes rasgos culturales tradicionales en el seno de institucionalidades modernas semejantes, al menos en apariencia y en eficiencia, a las europeas.

les universalistas que hemos hecho nuestros. Como resultado, obviamente estamos pagando precios mucho más altos.

Las consecuencias

La clave cultural del problema del Estado en Venezuela podría entonces enunciarse así: carecemos de una moralidad compartida capaz de sustentar las instituciones que debían regular relaciones abstractas entre nosotros, sobre las cuales apoyar a su vez una convivencia civil armónica y una capacidad grande de dominio de la naturaleza. Y con ello vemos frustrada la realización de nuestro anhelo nacional de modernización, aun en los términos realmente mínimos en que deseamos ser modernos, o mejor, en que deseamos los frutos maduros de la modernidad. Nuestra sociedad en consecuencia no es funcional como un todo: no alcanza sus objetivos.

Con todo ello, tenemos sin embargo las instituciones y tenemos necesidad de ellas, porque no conocemos otra manera de regir la convivencia en una sociedad compleja de veinte millones de personas. Y las instituciones no cabe duda que existen; funcionan cuando no hay más remedio, despacio y mal, de manera cara, ineficiente y por lo general humillante para el ciudadano, pero existen, y congregan en torno a sí intereses personales, gremiales y políticos muy poderosos.

El conato mismo de llegar a ser modernos, como no se llevó a su final en tér-

minos de constitución de una moralidad pública, provoca la paradoja de que el instrumento que la sociedad se dio para su propia transformación, un Estado formalmente moderno, sea ahora tenido no sin razón como el obstáculo principal para esa transformación, mientras incluso desde las más altas instancias gubernamentales se clama por la intervención de una "sociedad civil organizada" apenas existente, tenida como instancia modernizadora eficaz por excelencia (pareciendo que esa "sociedad civil organizada" no estuviera sometida a las mismas dificultades culturales que el resto de los venezolanos). El Estado era antes *alguien* que aliviaba las cargas; ahora es visto como *quien* las agrava. Seguimos sin poder concebirlo fuera de caracteres antropomorfos, sin alcanzar a pensarlo como un *modo* y un *medio* de las relaciones sociales en Venezuela.

Así pues, la primera consecuencia de nuestra peculiar relación con la institucionalidad moderna que nos dimos, consiste en que nuestra sociedad resulta disfuncional como un todo; la segunda, que tenemos entre las manos un aparato estatal de apreciables dimensiones, de ninguna manera inerte sino bien atento a los intereses particulares de quienes lo pueblan, con el que no sabemos qué hacer; y la tercera que percibimos al Estado como un sujeto burocrático en vez de como una formalidad de las relaciones sociales. Esto último dificulta sensiblemente hacer comprensible de qué se está hablando cuando se dice "reducir el Estado" o "recurrir a la sociedad civil" o "que el mercado asigne los recursos",

porque vemos sólo el peso que se nos quita de encima (como antes veíamos el maná que se nos regalaba), sin alcanzar a percibir bien la formalidad nueva de relaciones que se quiere establecer, y los balances de poder que a partir de ella surgirán. Cuando se trata de instituciones políticas destinadas a durar y difíciles de cambiar, esa formalidad resulta sensiblemente más importante que lo que cada quien gane o pierda en el proceso de instaurarla o inmediatamente después. Por tanto, la tercera consecuencia de esta hora del Estado en Venezuela consiste en enturbiar nuestra capacidad de discernimiento político abriendo paso a propuestas superficiales de las que tal vez hayamos de arrepentirnos más tarde, si prosperaron, al sentir sus consecuencias.

Nuestra disfuncionalidad social, la primera de las consecuencias que señalamos, debe especificarse mejor. En primer lugar, resulta clara la incapacidad de nuestro sistema económico para producir internamente lo preciso para el bienestar de la población de acuerdo a las expectativas históricas del país. Quedamos entonces fiados al nivel de una renta que se genera fuera de control nuestro. Una parte de esa incapacidad tiene que ver con la ineficiencia del sector público en la producción de los bienes y servicios básicos que ha asumido como tarea suya; otra parte está relacionada con el fracaso del Estado en hacer operativos marcos institucionales convenientes para el despliegue de una iniciativa empresarial privada no rentista; por fin, el tercer elemento del desfase viene dado por el

crecimiento mismo de las expectativas de consumo, posible gracias a la renta petrolera y fuera de toda proporción respecto a la envergadura real del aparato productivo nacional.

Insatisfechas las expectativas de consumo, lo están también las de orden social y armonía de la convivencia, que vemos fracturarse crecientemente por la anomia y la violencia. Esta crisis a la que se ha llamado "fin del ciclo rentista-populista venezolano" incluye en sí el fracaso tanto de las instituciones políticas formales como de las instituciones informales subyacentes, que ya no pueden cumplir sus promesas. No sólo disminuye el número de los votantes sino que se aligera también la densidad de los círculos de vinculaciones personales de los líderes políticos locales y barriales, que como ya no pueden satisfacer las expectativas de las poblaciones bajo su influencia, se quedan sólo con los más cercanos, los más fieles y los más ingenuos, desvinculándose los demás de la política. Debilitados el sindicato, el partido y la escuela, ¿qué presencia institucional fuerte sienten los habitantes de los barrios y campos? La policía o la Guardia, en operativo represivo siempre, y la Iglesia donde quepa la fortuna de que unas monjas hayan instalado una vicaría o un colegito de Fe y Alegría. Necesariamente habrá de deshilacharse el tejido social, que no puede ser sujetado con tan escasos hilvanes. El hombre que se salta el semáforo ante los ojos indolentes del fiscal será cada vez más común.

A partir de lo anterior posiblemente se entiende mejor el contenido de la expresión "disfuncionalidad social": si nuestra sociedad, para mantener una apariencia de modernidad hecha de bienes importados e ilusiones de armonía en la convivencia civil, necesita de continuas intervenciones celestes sobre los precios del petróleo, entonces es que no funcionamos bien. Si deseamos tan profundamente ser modernos y al tiempo impedimos con nuestras actitudes más espontáneas que alcancen a operar las instituciones que harían posible ese objetivo, entonces es que estamos interiormente bloqueados como país. El conflicto cultural que nos atraviesa nos paraliza en términos reales, volviendo ficticias las acciones con las que decimos estar constituyendo una Venezuela moderna.

Un ejemplo de corte conceptual lo aclarará. No hay duda de que la justicia social y la democracia constituyen dos aspiraciones profundamente sentidas por los venezolanos. Parece que de ninguna manera podría llamárselas exteriores al *ethos* político nacional, a la vista de nuestra historia republicana. Por ellas, se nos enseña, se lucharon la Independencia y la Guerra Federal, se fundaron los partidos modernos, se hicieron las revoluciones de 1948 y de 1958. Y sin embargo, pese a tanto y tan ardiente deseo, la constitución de la vida social a partir de relaciones primarias impide necesariamente que cualquiera de esos dos objetivos pueda alcanzarse en los términos en que los deseamos.

Sea la democracia. Cuando buena parte del acceso real de los ciudadanos al poder y de la capacidad de influir en las decisiones se juega en sus vinculaciones personales directas o indirectas con quienes ocupan el aparato del Estado en cada nivel, entonces la estructura política real no puede resultar más que oligárquica. La razón es puramente cuantitativa: cada detentador de poder político sólo puede mantener un número reducido de vinculaciones personales. Puesto que la influencia sobre las decisiones depende de la mayor o menor aproximación con que uno logre situarse en esa red de relaciones, pensar que en una sociedad regida desde tramas de relaciones primarias todos puedan encontrarse en iguales condiciones frente al poder, resulta ilusorio. Para que haya democracia en una sociedad extensa numéricamente, resulta condición necesaria la predominancia de las relaciones abstractas sobre las primarias.

Lo mismo ocurre respecto a la justicia social, como es fácil de ver si se nota que la distribución social de oportunidades, recursos disponibles y cargas constituye parte muy principal de las decisiones que se toman desde el poder político. En cada encrucijada llevará la mejor parte quien mejor "se sepa mover". Dado el protagonismo del Estado en la formación de las fortunas privadas, todas las cuales, puede decirse, provienen en medida más bien grande que pequeña de la apropiación legal o ilegal, directa o indirecta de renta petrolera, no es descabellado pensar que en Venezuela la divisoria entre ricos y pobres coincide en los

largos plazos bastante exactamente con la que hay entre quienes están bien y quienes están mal situados en la trama de relaciones primarias que constituye el nervio de nuestra vida social. Nadie bien conectado será pobre por mucho tiempo; nadie con fortuna la acrecentará ni aun la conservará a la larga si no cuida de hacerse con buenas vinculaciones. En estas condiciones, de nuevo, el discurso de la justicia social podrá tal vez ser entendido como un reclamo o una amenaza a los detentadores del poder acerca de las consecuencias de no atender las demandas populares, pero nunca en el sentido de equidad en una distribución de acuerdo a criterios racionales. Los criterios de la distribución, justamente, no pueden ser racionales si dependen de las conexiones personales de cada cual y no de sus derechos legales reconocibles en abstracto. El concepto mismo de "justicia" carece de significado en una estructura social de relaciones primarias donde se acepta como bueno moralmente, según notamos, que la preferencia se otorgue por la cercanía personal. La igualdad de los ciudadanos ante una ley operante constituye la condición de posibilidad de la discusión sobre la justicia en la *polis* que el Occidente viene desarrollando desde los griegos.

¿Hay salida?

Si nuestro diagnóstico es adecuado, y a la crisis institucional del Estado moderno en Venezuela, que genera la crisis económica estructural y la política, le subyace a su vez un conflicto cultural profun-

do, entonces se comprenderá que encontrar una salida histórica no va a resultar fácil, ni bastará un juego conceptual para ello. La revisión de nuestra historia republicana (incluso la anterior, a partir del despotismo ilustrado de Carlos III que nos trajo los primeros atisbos de modernidad en la Compañía Guipuzcoana) muestra la extraordinaria resistencia de los modos tradicionales de relación a las instituciones modernas en Venezuela. Resulta difícil valorar incluso si hemos avanzado o retrocedido en comparación con la situación de hace cincuenta años. Desde luego, el Estado es ahora más extenso y las relaciones abstractas alcanzan a más venezolanos, pero ¿funciona cualitativamente mejor este aparato del Estado de finales de siglo que el de mediados? Donde alcanza a actuar, ¿consigue hacerlo ahora más según la ley que entonces? O, puesto en ejemplo concreto, ¿llega antes, más barato y más seguro el correo? Tal vez no. En todo caso, dos siglos de historia deberían servirnos para notar que la modernización real de la cultura política y de las instituciones no ocurrirá de suyo, con el solo paso del tiempo. Será preciso volver (una vez más) a hacerlo objeto central de un proyecto histórico para Venezuela. Y, ¿cómo se formulará ese objetivo? Creemos que resulta esencial pensarlo como una síntesis entre cultura tradicional, modernidad y posmodernidad, cada una de ellas en las concretas formas en que de hecho se han incorporado a las aspiraciones y actitudes de los venezolanos (y no, en esto debemos ser muy cuidadosos, en las formas en que nos

las presentan textos europeos o norteamericanos). Lo contrapuesto a esta idea de síntesis sería el propósito más clásico entre nosotros de "civilizar-modernizar la barbarie-tradicional venezolana", esto es, hacer las luces de la razón que venzan las sombras de nuestro ser ancestral.

Las dificultades de esta segunda propuesta "civilizatoria" podrían resumirse en la falta de un sujeto histórico para llevarla adelante. La inmensa mayoría de los venezolanos, incluyendo aquellos que tienen en sus manos el poder y el capital (que sin eso no lo tendrían), llevamos por dentro la aspiración honda de modernizarnos, en tensión con las actitudes más profundas con base en las cuales nos relacionamos de hecho. Según señalamos arriba, sólo algunas élites del saber realmente extrañas a la cultura nacional, normalmente muy separadas del pueblo además, sostienen actitudes modernas en las relaciones sociales de manera espontánea y regular. Estos no pueden cambiar al Estado por sí solos, ni aunque les dieran el gobierno (como intentó Carlos Andrés Pérez en su segundo periodo, o en algunos departamentos distintos y con mayor prudencia ha intentado también Rafael Caldera en éste). Una propuesta de sustitución cultural abierta correrá muy probablemente la misma suerte que el intento adeco (ser colonizada desde adentro por la cultura tradicional) o que el de Miguel Rodríguez (ser asfixiada por esa cultura desde el exterior del grupo que la propone), a falta de sujeto político-

cultural suficiente para mantenerla en pie.

Una consecuencia colateral del enfoque "civilizatorio" consiste en proporcionar base ideológica para agudizar la brecha de clases entre los venezolanos. Pues rápidamente se identifica a los "modernos" con los habitantes de las urbanizaciones, empleados en el sector formal de la economía, con buena preparación académica, de raza aproximadamente blanca, y a la "barbarie" con el caos urbanístico de los barrios, la economía informal, la precariedad escolar, el mestizo. Según indicamos arriba, este no es más que una falacia interesada. Conducta por conducta, más modernos en sus relaciones con el Estado resultan los pobres, que aguantan pacientemente los procesos abstractos de los organismos públicos, procesos ineficientes precisamente a base de conceder preferencias ilegales a los bien relacionados. Por supuesto, los pobres aguantan porque no tienen más remedio, porque carecen de la posibilidad de brincar sobre la ley que los otros sí poseen y aprovechan. En aspiraciones y espontaneidades de acción se encuentra dentro de todos nosotros, poco más o menos en igual medida, el conflicto entre tradición y modernidad.

La primera condición para resolver nuestra cuestión histórica consiste en que tanto el diseño institucional que se proponga como los procesos para instaurar esa institucionalidad, deben tomar en cuenta los modos tradicionales de relación y las variantes que la posmoderni-

dad está introduciendo. Y "tomar en cuenta" no significa aquí sólo "considerar como condiciones de borde", sino intentar que el venezolano promedio pueda reconocerse e incorporarse a las propuestas sin pedirle antes una conversión radical a la moralidad abstracta. Pues la idea de que esa conversión vaya a ocurrir a nivel masivo resulta difícil de sostener como no se piense bajo el impacto de un trauma muy cruel, tal como la guerra o una dictadura sanguinaria. El terror cambia la cultura rápidamente, han creído a menudo los revolucionarios, y posiblemente se equivocaban; con certeza que no garantiza el cambio. Nuestro primer siglo de república, tan rico en violencias y pesadillas, no nos hizo por eso culturalmente más modernos.

Tomar en cuenta, ¿qué?. En primer lugar, que el motor de todo el proceso no se halla en las nuevas condiciones globales ni en el ejemplo de Singapur ni en las enseñanzas pontificias, aunque alguna inspiración pueda obtenerse de todo ello, sino en nuestro propósito nacional, ya secular, de modernidad. Y por tanto, que posee el perfil de ese propósito: incluye en sí la justicia social y la democracia, ambas socialmente realizadas en el Estado.

Cabría pensar una institucionalización abstracta de corte totalitario como fin o como camino. Cabría pensar la sustitución del Estado por el mercado como lugar y modo por excelencia de las relaciones abstractas entre los venezolanos. Pero parece difícil que ninguna de las dos posibilidades, ni una combinación de

ambas, logre ganar a nuestro pueblo para la modernidad, faltándoles como les falta sintonía con el anhelo ése de que hablábamos. Ello, por no mencionar las dificultades para construir relaciones realmente abstractas si un grupo queda solo en el control del poder, o para levantar mercados competitivos en nuestro medio espontáneamente oligopólico. Ninguna de las dos cosas sería sencilla en un contexto donde ya predominan las relaciones primarias, que tienden a convertir a cada grupo en control del poder en camarilla familista, y a cada par de competidores en el mercado en socios encubiertos que fijan precios juntos.

Lo segundo que ha de tenerse en cuenta es la estructura psicológica, por así llamarla, de nuestro anhelo modernizador. El proceso de satisfacción de ese anhelo, no cabe duda, pasa por incluir más elementos de racionalidad universal en nuestra convivencia civil; eso parece imprescindible para incrementar el bienestar material internamente generado y la armonía de la vida en común. Pero lo hemos venido deseando históricamente de una manera tal que el proyecto no nos resulta creíble ahora: no pensamos ser capaces de salir por nosotros mismos del foso que cavamos. El fantasma de la depresión colectiva recorre a Venezuela y devuelve más aún a cada uno a su casa, abandonando como sin remedio el foro público. Se trata del célebre tema de la baja autoestima del venezolano, que algunos piensan resolver con rituales colectivos de excitación autoafirmativa, o con banderitas en los carros.

Justamente si el fracaso que da lugar a este sentir tiene su origen en que los caminos elegidos hasta ahora situaban a los modos tradicionales de relación como obstáculos insuperables para alcanzar los objetivos de modernización cultural, ese sentimiento hallará su remedio no en ejercicios de exaltación retórica, sino en experiencias distintas a las históricamente acumuladas. Esto es, en *el diseño de otros caminos en que la contradicción no resulte tan abierta, de manera que nos proporcionen éxitos que mostrar a nuestro pueblo como suyos.*

Sobre este último punto debemos insistir. La publicidad de los gobernantes venezolanos (i) tiende a mostrar realizaciones materiales, no culturales, de buen orden social o morales; (ii) lo suele hacer en tiempo futuro, anunciando mil veces lo que se proponen llevar a cabo, incluso antes de que haya ninguna posibilidad real de emprenderlo, esto es, sólo como intención; (iii) y por último toma por sujeto de la realización, si ésta finalmente ocurre, al gobernante y no al pueblo, pretendiendo encaramar una carrera política en obras civiles de cuyas virtudes de orden (productividad, relación beneficio/costo) no se da cuenta ninguna. Pues bien, necesitamos justamente lo inverso: (i) que la atención sobre nuestros logros se fije en los aspectos que modernizan culturalmente al país, más que en obras materiales que bien pudieron comprarse con petrodólares; (ii) necesitamos también que los anuncios se hagan en tiempo pasado, sobre lo ya realizado y de manera sobria, porque intenciones y proyectos despiertan prin-

cialmente amargura escéptica en la población; (iii) por último, puesto que de bienes de orden ciudadano se trata, sus protagonistas son los ciudadanos mismos y no el gobernante. Él se limitó a servir ofreciendo la oportunidad de que cada cual diera lo mejor de sí mismo a la convivencia común. Al César lo que es del César, y al pueblo lo que sea del pueblo.

Hay pues una tarea educativa que realizar a fuerza de efectos-demostración. Ello requiere haber tenido éxito previamente en la tarea de construir órdenes abstractos de alcance parcial donde los venezolanos comunes puedan insertarse cómodamente. Sobre esa construcción volveremos enseguida, pero antes nos detendremos un momento a considerar otras modalidades de educación más directa. Se trata del aprendizaje de los valores de una moralidad universal a través de la escuela, la iglesia y los medios de comunicación social.

Parece indudable que si a través de la educación se lograra generalizar la actitud de guardar las relaciones personales para la vida privada y respetar las normas abstractas en el ámbito de lo público, habríamos resuelto el problema. Por desgracia, entre el moralismo y los metamensajes implícitos, tal empeño educativo está arruinado entre nosotros. Lo único que hemos conseguido generalizar es la idea acerca de lo que se debería hacer, junto con la convicción de que eso en este país no funciona.

El moralismo consiste en hacer discursos de deber sobre ideales y no sobre

posibilidades realmente presentes. Como resulta más fácil aplicar por derecho un pensamiento del Libertador que tratar de comprender en qué circunstancia Bolívar creyó que aquella idea abría realmente un camino, nos limitamos a repetirnos entre nosotros elevadas máximas tomadas de fuentes muy diversas, tomándolas como sustituto de nuestra incapacidad para identificar las oportunidades de progreso de cada momento. El moralismo viene a constituir entonces una manifestación de pereza intelectual, con el inconveniente, indicativo de una cierta miseria moral,²² de que quien pronuncia un discurso así no nos dice lo que él se propone sino lo que otro debe llevar a cabo (el gobierno, por ejemplo), o en el mejor de los casos lo que *todos deberíamos* hacer. Ese "todos" manifiesta además una profunda incomprensión del carácter social de ciertas realidades: si la condición para que una institución funcione es que todos reflexivamente cambiemos de actitud, entonces abandonemos la institución y pensemos algo más práctico, porque ésa no funcionará. En el mismo término "deberíamos" se halla manifiesta la inverosimilitud de lo propuesto incluso para el proponente. Y, obviamente, la experiencia de repetirnos a nosotros mismos altos propósitos que a nada conducen ni pueden conducir, experiencia de esquizofrenia nacional, ha de resultar en abatimiento y pesimismo.

²² No sin alguna razón, los pueblos latinos (americanos y europeos) son acusados de contarse entre quienes creen que han actuado porque han hablado.

El tema de los metamensajes no es otro que el muy clásico de la autoridad moral, leído en términos sociales además de personales. La formación cívica que se dé a los niños en nuestras escuelas podrá ser impecable desde el punto de vista de sus contenidos, pero si la maestra actúa con sus alumnos como una madre, despierta celos, los recompensa con su cariño, emplea chantajes afectivos, etc., o si la vida de la escuela, la relación entre unas maestras y otras, con la administración educativa, en el sindicato, con los representantes... consiste en un vendaval de pasiones, entonces nuestro niño verá negado con los hechos el mensaje que se le transmite con los labios. Asimilará adentro de sí la estructura misma de nuestra crisis nacional: aprenderá bien a tener por deseable lo contrario de lo que hace, sin poder dejar de hacerlo. La escuela y la política son probablemente los lugares en que la contradicción entre mensaje y metamensaje es más evidente en nuestra sociedad, pero pocas instituciones escapan de ella, como es lógico si se piensa que tal contradicción no es otra cosa que un reflejo comunicativo de realidades relacionales.

La educación formal o informal ha de abordarse entonces con mucha precaución como camino para la construcción de la modernidad cultural entre nosotros. En el intento de hacer sujetos modernos en ambientes que no lo son, puede terminar agudizando nuestro conflicto interno en vez de ayudando a resolverlo. La condición para que un esfuerzo educativo destinado a introducir elementos

de moralidad universal y civismo abstracto en los venezolanos tenga éxito, parece ser que los lugares institucionales desde los que se quiere educar y las posibilidades realmente disponibles para el educando, ajusten bien con el mensaje que se propone. Ello puede obligar a repensar el mensaje mismo, disminuyendo sus pretensiones idealistas de perfección. Y también obligará a tratar de mejorar la calidad institucional de los lugares educativos, y a indagar con más finura y detenimiento cuáles son las posibilidades históricas, tal vez ocultas en la realidad pero disponibles, a las que vamos a invitar a nuestros interlocutores. Sobra decir que para la búsqueda de esta coherencia entre hechos, posibilidades y mensajes, el ambiente cultural posmoderno poco ayuda.

Y si encontramos que el éxito educativo, por vías convencionales o por la del efecto-demostración, depende en una medida tan grande de la existencia de instituciones modernas operantes, ¿cómo lograremos ésta, cuando precisamente nos faltan modelos adecuados y personas capaces para ello? Como casi todos los problemas sociales en que el pez se muerde la cola, en éste no hay una solución lógica, pero puede haberla política.

En general, cualquier acción que contribuya a insertar una institución de lógica universalista operantes en la vida pública venezolana debe ser considerada de interés y analizada buscando claves. De algunas experiencias recientes puede extraerse quizás que tienen posibilida-

des de éxito cultural instituciones de nueva planta cuidadosamente diseñadas para aparecer como modernas y funcionar así. Cuando ello ocurre a lo largo de un tiempo, los usuarios adaptan permanentemente (no sólo por razón de la novedad) sus comportamientos espontáneos a la propuesta institucional, y tenemos con ello un enclave moderno en el cual participan sin mayor problema los venezolanos comunes. Lógicamente ese enclave debe ser defendido de la "entropización" a que le somete su carácter de isla en el océano. Si su gerencia baja la guardia, probablemente será absorbido por los modos tradicionales de relación; un cambio en la directiva que abra la puerta al familismo o la corrupción puede resultar en un derrumbe irrecuperable. El terreno ganado es siempre precario, pero con algún tiempo, los ciudadanos mismos, que encuentran allí realizada una aspiración moral suya, un orden abstracto en el que han podido participar, construcción y orgullo de ellos, se suman espontáneamente a su defensa, y ocurre el milagro de la transformación cultural que buscamos. El Metro de Caracas, la operación de algunas alcaldías, ojalá que también el SENIAT, ofrecen ejemplos alentadores de esto.

Pero tal es el caso sólo de la institución de nueva planta, recién diseñada para hacer este trabajo educativo creando un micro-orden diferente. El grueso del problema del Estado se juega en realidad en las grandes instituciones que ya existen: el Seguro Social y las Policías, el Ministerio de Educación y la ONI-DEX, la Dirección de Prisiones y los Tribunales...

Cada una de ellas, y muchas otras, constituye efectivamente un fraude cuando no una amenaza para los ciudadanos. Los intentos de fumigación a fondo ("depuración" en lenguaje político), como el ocurrido en la DIEX durante el ministerio de Escobar Salom, en las cárceles con Rubén Creixems, las periódicas reintervenciones del IVSS o las expulsiones en masa de la PTJ, por sólo mencionar los recientes, dan la impresión de conducir más bien a la parálisis de los respectivos organismos que a su saneamiento, por razón de la acción de las redes de complicidades internas. No parece que sea sólo asunto de conseguir un director "bien bragao" para cada institución ni de reforzar leyes y reglamentos con nuevas sanciones. Según notamos arriba, justamente la capacidad de eludir las leyes neutralizando los mecanismos sancionadores constituye una característica de nuestra situación institucional. Al fin, cada nuevo requisito de supervisión o de contraloría sirve más para entorpecer el servicio al ciudadano que para disuadir o perseguir a los corruptos.

Creemos que posiblemente habría que pensar en la dirección contraria, la de simplificación, unificación y estabilización de los procedimientos. La fuerza educativa del procedimiento universal, estable en el tiempo, bien conocido por funcionarios y ciudadanos, no debe minusvalorarse. Asuntos tales como extender el valor identificatorio de la cédula de identidad para que no sea necesario recurrir a otros documentos, que cualquier solicitud ante el Estado, sea cual sea, cueste siempre lo mismo, que se implementen

"ventanillas únicas", que los procesos de aprobación de solicitudes se hagan transparentes, que el número de pasos administrativos internos o externos de cada proceso se reduzca al mínimo, que ningún jefe de departamento pueda cambiar por sí solo los procedimientos establecidos... Con mucho es preferible tener a nuestros burócratas estatales desocupados que trabajando en el esquema actual. La tendencia a asegurar el máximo control dentro de la estructura burocrática, muy comprensible cuando quienes están a cargo de ella se sienten justamente perder las riendas, constituye probablemente una trampa. La complicación de procedimientos a que eso lleva hace más ineficiente cada oficina y menos transparente su operación para los ciudadanos, que así quedan relegados afuera de la posibilidad de construir ellos mismos (como usuarios) el orden del Estado que les sirve.

Si en un primer nivel esta participación de los venezolanos en la construcción de relaciones realmente abstractas en el ámbito público puede entenderse como individual, facilitada por un diseño inteligente de los procedimientos estatales, en un segundo nivel cabe pensarla como organización popular-ciudadana para presionar a la burocracia y a los diversos niveles de gobierno por la modernización del Estado. Organizaciones con capacidad de presencia ante los medios de comunicación y los tribunales, con poder de convocatoria para acciones de demostración y con influencia significativa sobre las definiciones electorales, pueden aparecer en nuestro país, y de he-

cho empiezan a hacerlo con buena acogida de la población.

Hay que anotar, sin embargo, tres riesgos significativos: El primero, que en la medida en que estén planteadas sobre esquemas realmente modernos no engranen con el sentir popular. La cultura matricéntrica que mencionamos arriba y la tradición conuquera de nuestro campesinado (tan distinta al comunitarismo andino, por ejemplo) sugieren que no será fácil agrupar a los venezolanos como no sea dentro de esquemas de lealtades personales muy definidas y/o en persecución de beneficios inmediatos de los participantes (objetivo distinto aunque no necesariamente incompatible con los propios de un proyecto histórico de modernización conscientemente asumido). Hay pues un riesgo de fracaso.

El segundo riesgo es justamente el del reivindicacionismo: que la organización se inserte rápidamente en la tradición clientelar, usando el respaldo que haya podido ganar para obtener del Estadomadre concesiones materiales, no cambios estructurales. Con ello se desnaturizaría abiertamente, convirtiéndose en otro más de los grupos de presión al uso en nuestro juego político.

El tercer riesgo se encuentra en que para obtener de apoyos políticos y con ello acelerar el proceso de transformaciones, se recurra a los modos de relación tradicionales adentro y/o afuera de la organización: discurso modernizante y política "realista". Con ello tendríamos el plomo en el ala, y difícilmente podría evitarse que las nuevas instituciones que una

organización así alcance a promover no vengán viciadas *ab ovo*.

Como puede verse, estos tres riesgos se resumen en la dificultad grande para conseguir sujetos capaces de sostener consistentemente una forma moderna de actuar en un entorno que no la favorece. Ahora bien si una organización, sea un partido político de nuevo corte o un grupo que pretende incidir en las decisiones pero no controlar el poder, se muestra capaz de eludir todos estos riesgos, entonces sin duda no sólo su proyección pública sino también la participación en él constituye un muy eficiente camino para la formación de ciudadanos capaces de sustentar instituciones modernas.

Otra posibilidad que merece una exploración más atenta de la posible aquí consiste en la constitución de organizaciones de la sociedad civil con incidencia en los medios populares que desarrollen programas de efecto modernizador, gestionando a menudo recursos estatales o de agencias internacionales de desarrollo para propósitos sociales. Muy a menudo estas organizaciones pretenden que "el medio sea el mensaje", de manera que junto con la gestión de esos recursos entregan una forma distinta de hacer las cosas.

Los peligros que antes señalamos para organizaciones de propósito político son mayores aún en estas de intención social, en cuanto por su propia lógica tienden a pasar del voluntariado a la profesionalización (y por tanto, todos o parte de sus integrantes reciben remuneración por lo que hacen, al contrario de lo que

ocurre en una organización política que trata de abrirse paso, donde los militantes pagan para sostenerla). Tienden también a pasar del seguimiento de las necesidades sociales a la atención de las políticas de sus financiadores, buscando por la misma lógica a veces más la construcción de imagen que su veracidad, la gestión de volúmenes de recursos que su eficiencia en términos de transformación cultural. No se trata desde luego de males que de necesidad ocurran; por el contrario, muchas de estas organizaciones están ofreciendo hoy una eficiencia en el manejo de gasto social muy superior a la del aparato del Estado, sirviendo a éste de parámetro con que medirse y ofreciendo a la sociedad un importante efecto-demostración. Se trata normalmente de organizaciones sin fines de lucro, aunque se ha sugerido la posibilidad de que también empresas de servicios puedan asumir la ejecución de parte del gasto social. Lógicamente, la dificultad se traslada entonces al control estatal efectivo del desempeño de tales empresas, lo que requiere de nuevo sujetos modernos.

Por último, debe notarse que aunque los ejemplos precedentes sugieran la idea de instauración de esquemas modernos sobre la cultura tradicional venezolana remozada de posmodernidad, tal vez no resulte éste el camino más fértil. Podría ocurrir que el procedimiento más eficaz para recorrer determinados trechos del camino de modernización de la vida pública venezolana consista en apoyarse en las valoraciones de la cultura tradicional. Arriba notamos como, por razo-

nes distintas, las formas más abiertas de corrupción coinciden en ser condenadas desde ambas valoraciones, aunque por razones distintas. Esto podría proporcionar una fuerza a la lucha contra la corrupción que posiblemente no se ha explotado por completo hasta ahora. Por supuesto, siempre se nos manifestarán más adelante las contradicciones más profundas entre ambas fuentes de valoraciones, pero si entretanto hubiéramos conseguido amarrar la gran corrupción, esto no sería poco.

De la misma manera, cabe pensar esquemas institucionales intermedios, en que abiertamente se acepte un nivel limitado de injerencia de las relaciones personales o de la subjetividad individual, a cambio de salvaguardar el carácter abstracto de las relaciones precisas para el cumplimiento básico de la misión institucional. Esto por cierto lo intuyen espontáneamente muchos patronos y jefes de personal, que hacen la vista gorda ante pequeñas irregularidades formales de sus trabajadores, a cambio de asegurarse un trabajo bien hecho. En el fondo funciona un vínculo personal fácilmente comprensible por ambas partes: “Yo te dejo pasar estos detalles sin rollo, para que te sientas cómodo aquí, pero tú no me vas a dejar mal”. Por esta vía “realista” no pocos empleadores obtienen resultados (y estabilidad en el puesto) de sus trabajadores, mayores que si se empeñaran en obtenerlos inculcándoles coactivamente una moralidad moderna del trabajo. También para el Estado hay casos en que funcionará un esquema moderno y

otros en que sólo lo hará un pacto cultural que tome en cuenta las valoraciones tradicionales o los modos posmodernos de vida.

Razones de extensión nos obligan a dejar aquí esta colección de sugerencias, que de ninguna manera se pretende exhaustiva. Sin duda los participantes en el Proyecto podrán completarla con base en su experiencia, si lo consideran conveniente. De particular interés resultaría el análisis de transformaciones efectivas y duraderas de instituciones estatales con historia de ineficiencia persistente: modelos de autogestión, formas de control ciudadano, casos exitosos de privatización... merecen ser estudiados tanto desde el punto de vista microeconómico como desde el cultural, porque la síntesis que deseamos entre las diversas influencias culturales en conflicto dentro de nosotros está aún por inventar; una invención de la que nadie podrá descargarnos.

Conclusión

A la vista de lo anterior, podrá pensarse que la pregunta con que iniciábamos el epígrafe anterior "¿hay salida?" debe ser respondida negativamente. No lo creemos así. Lo preciso es evitar responderla de manera ingenua, con recetas tomadas de un manual de teoría económica, de algo que funcionó excelente en Taiwan o de algún gurú premio nobel de los que pontifican sobre el país seis horas después de haberlo pisado por primera vez.

Tenemos en nuestra entraña de pueblo el impulso para rehacer la institucionalidad del Estado y alcanzar nuestros objetivos nacionales, junto con las tensiones, también muy nuestras, que nos lo impiden. El problema se halla en la presencia de tres fuentes de moralidad, las tradicionales, la moderna y la posmoderna, capaces en su interacción de producir el extraordinario desorden social que vemos crecer ante nuestros ojos. La historia nacional nos muestra, creemos, que la idea de que una de ellas vaya a predominar sobre la otras hasta configurar por entero nuestra vida pública, constituye una ilusión engañosa. Engañosa y peligrosa, porque un segundo momento de la cuestión puede enunciarse: queriendo implantar las instituciones de la modernidad por encima y desconsiderando las otras raíces culturales del país, no sólo hemos fracasado en hacer modernas a nuestras instituciones, sino también en hacerlas operativas de alguna manera. Así que en vez de un problema tenemos dos, el original y el que nos creamos tratando de resolver el primero.

Un abordaje epistemológico nuevo necesitamos para guiarnos en este campo minado, en que cada solución puede empeorar las cosas, que de suyo empeoran también, a un ritmo insostenible. Las personas que más eficazmente pueden ayudar a levantar instituciones públicas funcionales en Venezuela deben combinar el enraizamiento en las culturas tradicionales con la capacidad racional de comprensión de los esquemas modernos y cierta sensibilidad hacia las

modulaciones posmodernas. Aunque juzguen que la clave de la refundación del Estado se halla en introducir más elementos de racionalidad universal en nuestra cultura política, deberán cuidarse de despreciar a las otras dos fuentes de la moralidad venezolana, porque si no consiguen de alguna manera integrarlas y satisfacerlas, lo que intenten correrá riesgo de perder posibilidades de éxito. Por último, esas personas deberán poseer sentido de la prudencia y de la paciencia culturales, para no intentar forzar procesos interiores que sólo dan sus frutos según sus propios ritmos. El aborto de esos procesos de transformación de la moralidad puede hacer que perdamos nuestras raíces tradicionales sin ganar ninguna otra a cambio. Al fin, la moralidad tradicional cuya predominancia en el ámbito de lo público nos parece tan inconveniente, es una moralidad; sin duda mejor que ninguna, incluso para las relaciones con el Estado.

En fin, según puede verse, ninguna solución bien definida alcanzamos a ofrecer. Nos gustaría comunicar un modelo institucional prometedor para nuestro país, pero sólo estamos en capacidad de mostrar estas notas parciales sobre las causas por las que el actual se encuentra en crisis.

La búsqueda de formas institucionales adecuadas quedará como una tarea pendiente para quienes quieran sumar sus esfuerzos a la tarea de refundación de la república que, tal vez, se anuncia.