

Papeles de política
1999-2025

MIGUEL ÁNGEL PÉREZ PIRELA

Papeles de política
1999-2025



1.ª edición en Monte Ávila Editores Latinoamericana y La Iguana Ediciones, 2025

Papeles de política, 1999-2025

© Miguel Ángel Pérez Pirela

Edición: MIGUEL ÁNGEL PÉREZ PIRELA

Portada: RITA SOTELDO

Diseño y diagramación: SONIA VELÁSQUEZ

Corrección: MIGUEL RAÚL GÓMEZ GÓMEZ

© La Iguana Ediciones

Laiguana.tv

Presidente: MIGUEL ÁNGEL PÉREZ PIRELA

La Iguana Ediciones

Directora: XIMENA GONZÁLEZ BROQUEN

Plaza Venezuela, Torre Phelps, piso 20. Caracas

Email: mercadeolaiguana@gmail.com

www.laiguana.tv

[Instagram/laiguanatv](https://www.instagram.com/laiguanatv)

[Facebook/iguana.tv](https://www.facebook.com/iguana.tv)

[x/la_iguanatv](https://x.com/la_iguanatv)

© Monte Ávila Editores Latinoamericana C. A., 2025

Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 22, urbanización El Silencio,
municipio Libertador, Caracas 1010, Venezuela.

Teléfono: (58 212) 485.0444

www.monteavilaeditores.gob.ve

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY

DEPÓSITO LEGAL: DC2025001671

ISBN: 978-980-01-2599-1

Nota editorial: En esta obra se conserva el sistema de citas y referencias utilizado en cada artículo en su edición original.

Prólogo

Atilio A. Boron

Me han invitado a decir unas palabras en relación con este libro. La invitación me llena de orgullo porque se trata de un magnífico escrito de Miguel Ángel Pérez Pirela en donde pasa revista a los principales desafíos con que se enfrentan los procesos de reforma social y económica y, también, democratización política en los países de Nuestra América. Si bien el trasfondo de la obra lo constituye la rica experiencia de la República Bolivariana de Venezuela, las reflexiones de su autor son igualmente válidas y esclarecedoras para otros países de la región.

De la mano del autor quien tenga la fortuna de poder leer este libro podrá repasar el pensamiento de los principales clásicos de la filosofía política —comenzando con Aristóteles y llegando hasta Norberto Bobbio—, leídos y repensados en clave latinoamericana. Pero no solo los clásicos. También autores contemporáneos, como Paul Virilio, son convocados en este esfuerzo junto con Christopher Lasch, David Nataf, Karl-Otto Appel, pasando por supuesto por los filósofos del contractualismo, como John Locke, Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau, y también sobrevolando sobre la obra de Friedrich Nietzsche y Alexis de Tocqueville entre tantos otros.

El esfuerzo hecho por Pérez Pirela produjo magníficos frutos, enriqueciendo nuestra visión de los procesos sociopolíticos en curso en Latinoamérica y el Caribe, accediendo a una comprensión más profunda y matizada de los mismos y rechazando toda tentativa de soslayar sus movimientos y sus contradicciones, o pretender explicarlos apelando a diversas taxonomías. Temas de crucial importancia (pero lamentablemente subestimados entre los cultores del pensamiento crítico) son examinados a lo largo de esta obra, escrita además con un lenguaje sencillo y comprensible para todo público, un mérito poco común entre nuestros académicos e intelectuales. Uno de esos temas es la comunicación política y la «infoguerra», y sus tremendos impactos sobre los procesos emancipatorios en la región. La manipulación política ejercida por los tradicionales medios de comunicación de masas y, más recientemente, por las redes sociales, ambos férreamente controlados por las clases dominantes del imperio y sus lugartenientes locales, es uno de los temas a los cuales nuestro autor presta especial atención. La «infoguerra» siembra el miedo, el pánico y el temor, sentimientos que orientan a los sectores más vulnerables y menos conscientes de nuestras sociedades a otorgar su voto a demagogos de la extrema derecha. Esta temática, surgida en el último medio siglo, es enriquecida cuando se la combina con los aportes teóricos de la filosofía política moderna, ese amplio arco que arranca con Hobbes y llega hasta Tocqueville, lo que permite situar en perspectiva los nuevos dispositivos de dominación propios de la guerra comunicacional, como el auge de la «posverdad», la metástasis que se apodera

del cuerpo social con las *fakenews*, el encubrimiento selectivo de las noticias y el impacto confusionista de la espectacularidad con la cual las «noticias» de los medios hegemónicos son presentadas para consumo de un público indefenso ante tamaña ofensiva.

A la luz de estas reflexiones, Pérez Pirela aborda algunos casos específicos no sin antes cuestionar irrefutablemente los efectos desquiciantes de la dictadura mediática que oprime a nuestros pueblos. La injerencia del imperialismo en los países del área es analizada en detalle en los casos de Venezuela, Colombia, Bolivia, Cuba, Uruguay y Haití, aparte de numerosas referencias a los Estados Unidos y algunos países europeos. Un intervencionismo que se ha agudizado en los últimos tiempos, en donde junto al reforzamientos (y refinamiento) de los instrumentos de dominio del *soft power* se observa la militarización de la política exterior de los Estados Unidos. La consigna de la Administración Trump, «la paz a través de la fuerza», es harto visible en estos días en el Caribe meridional y las amenazas en contra de la República Bolivariana de Venezuela y, con menor énfasis, en contra de México, Cuba y cuanto gobierno tenga la osadía de defender la dignidad nacional.

El abanico de propuestas desestabilizadoras de Washington es examinado a lo largo del libro. Una de ellas que merece atención especial es la tentación del imperio de crear «para-Estados» por doquier, mediante la utilización del paramilitarismo y las estructuras del narcotráfico con el objeto de erosionar a las autoridades legítimas de los países incursos en distintos tipos de proyectos emancipatorios. Obviamente, el grueso de

esta reflexión está puesto en el caso de la República Bolivariana de Venezuela, y hay muchas razones para ello. Siendo este país depositario de la mayor reserva de petróleo del planeta, la irresistible pulsión de saqueo del imperialismo se manifiesta con brutal sinceridad en las acciones recientes de la Administración Trump. Iniciativas criminales, según el derecho internacional y la Carta de las Naciones Unidas, que en caso de seguir su curso para apoderarse de la patria de Bolívar y Chávez no solo incendiará a la reseca pradera latinoamericana y caribeña, sino que terminará del mismo modo como las anteriores aventuras militares terminaron en Afganistán e Irak, aparte de Vietnam por supuesto. Los sectores más profesionales y entrenados del aparato estatal estadounidense, tanto en la administración civil como en la militar, observan con mucha preocupación las bravuconadas de Trump no solo en nuestra región sino también en Oriente Medio y en Europa.

De la lectura de este libro, que recomiendo muy enfáticamente, se pueden extraer numerosas conclusiones prácticas. Una de ellas, que quisiera resaltar antes de poner punto final a mi prólogo, es el énfasis puesto por el autor en la gran importancia que en nuestra época han adquirido los medios comunitarios de comunicación. Por algo Bolívar solicitaba a sus amigos haitianos que le enviaran una imprenta, tanto o más útil que los cañones, para ganar adeptos a la causa de la independencia en los pueblos de la Gran Colombia. Más de dos siglos después el reclamo de Bolívar tiene más vigencia que nunca. Debemos librar la batalla cultural, o «la batalla de ideas», como decía Fidel,

con armas propias, pues el imperialismo jamás abrirá las puertas de sus medios para la difusión de nuestras ideas. La «artillería del pensamiento», como decía el Comandante Eterno, requiere el desarrollo de un verdadero ejército de comunicadores populares, y todos, en mayor o menor medida, podemos ser actores de esa gran batalla. Este libro nos ofrece elementos valiosísimos para ir al combate adecuadamente pertrechados.

Buenos Aires, 21 de octubre de 2025

Capítulo 1

Papeles de comunicación política

Armas de comunicación masiva en la era de la globalización: Paul Virilio y la infoguerra¹

La «infowar» o guerra de la información

En su obra *Ciudad pánico*, el pensador Paul Virilio comienza por darnos una dramática y —a la vez— milimétrica autopsia de fenómenos como la caída de las torres gemelas del World Trade Center en Nueva York el 11 de septiembre de 2001, con la cual se abrió teatralmente, dramáticamente, patéticamente el siglo XXI.

Ciudad pánico, de Paul Virilio, mete el dedo en la llaga de un «crear sin creación» por parte de los Estados Unidos, o en otras palabras, de una acción cuasi mágica que consiste en sacar del sombrero del mundo un conejo que puede no existir como realidad, pero sí como acontecimiento. La realidad se deja de lado, como principio ontológico, para dar paso al acontecimiento. Este último se configura entonces como la gran demostración de fuerza de la «hiperpotencia de los *mass media*».

En un mundo subyugado por una «lógica de serie» en la cual todos los individuos —aparentemente libres de una libertad liberal— actúan y producen

1 Artículo originalmente publicado en *RET: Revista de Estudios Transdisciplinarios*, Fundación Instituto de Estudios Avanzados, vol. I, n.º 1, Caracas, enero-junio, 2009, pp. 15-28.

robóticamente, llega el fenómeno del acontecimiento para acabar con la «monotonía de una sociedad en la cual la sincronización de la opinión completa hábilmente la estandarización de la producción»².

Pero más que del acontecimiento, se trata aquí de «crear el accidente» que funda el primero. Se busca acabar con la causalidad aristotélica que señalaba esa «causa primera» fundadora de los fenómenos reales. Nada de eso. En tiempos de «globalización planetaria» se trata de romper el «encadenamiento de causalidad»³ —y con este, la realidad cotidiana—, para afianzar una «estandarización de los comportamientos» y, lo que es peor, la «sincronización de las emociones»⁴.

En palabras del mismo Virilio, «se quiera o no, crear un acontecimiento es, en lo sucesivo, provocar un accidente»⁵. ¿Tendrá acaso esto que ver con las armas de destrucción masiva que nunca fueron encontradas en Irak? Más allá de la evidente respuesta, lo cierto es que en tiempos de globalización «las armas de destrucción (los misiles) ceden su primacía estratégica a esas armas de comunicación masiva destinadas a golpear los espíritus»⁶.

Las lógicas de dominación han entendido que el efecto y la propagación de las armas comunicacionales de destrucción, y su arsenal científico-tecnológico de irradiación planetaria, poseen «un impacto audiovisual (en tiempo real) que se impone ampliamente, por su

2 Paul Virilio: *Ciudad pánico*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, pp. 35-36.

3 Aristóteles. *Ética nicomaquea*. Barcelona: Ediciones Orbis.

4 Paul Virilio: Ob. cit., p. 37.

5 *Ibidem*, p. 40.

6 *Idem*.

velocidad de propagación a escala mundial, sobre el impacto material, que es justamente blanco de los proyectiles explosivos»⁷.

De ello surge la nueva metodología de guerra utilizada a escala global: un hiperterrorismo que ataca los espíritus y no los cuerpos, a través del poder mediático.

La conclusión del autor es lapidaria: en el futuro, el «Ministerio de la guerra» será superado y englobado por el «Ministerio del miedo», cuyas armas serán satélites, cámaras, pantallas. Todo ello arremete definitivamente contra la concepción clásica de la guerra, que hoy día ha ido menguando, para hacer honor a un tipo de conflicto en el cual las principales víctimas son precisamente los civiles:

Una prueba entre otras de esta descomposición de la guerra clásica nos es provista por la inversión del número de víctimas, puesto que en los conflictos recientes el 80 % de las pérdidas están del lado de los civiles, mientras que en la guerra tradicional era exactamente a la inversa. Si antaño se distinguía claramente la guerra internacional de la guerra civil —la guerra de todos contra todos—, de ahora en más toda guerra que se precie de tal es primero una guerra contra los civiles⁸.

Según Virilio, tres son las dimensiones que, a lo largo de la historia, se han privilegiado a lo interno de las guerras. En un primer momento, el autor coloca la dimensión «masa», que constituye el elemento fundacional

7 *Ibidem*, p. 41.

8 *Idem*.

de murallas, armaduras, legiones. La guerra era entonces estructurada a partir de un choque frontal de masa versus masa. Más tarde, el elemento fundacional de la guerra deviene la «energía», estructurada a partir del movimiento propio de catapultas, arcos, pólvora, artillería y bombas. Pero ambas dimensiones de la guerra se limitan a un plano meramente material que, en cuanto tal, únicamente determina lo físico, lo corporal.

Hoy día la situación bélica posee una complejidad desmedida, que estructura la totalidad del libro *Ciudad pánico*, y se ve reflejada en la tercera dimensión guerrera, que es precisamente la «información»: de allí este repentino cambio en el que la INFOWAR aparece no solo como una «guerra contra los materiales», sino sobre todo como una GUERRA CONTRA LO REAL; una desrealización por doquier en la que el *arma comunicacional de destrucción masiva* es estratégicamente superior al *arma de destrucción masiva* (atómica, química, bacteriológica...)⁹.

Democracia de la emoción

De la dimensión informativa surge un elemento determinante para interpretar políticamente muchos fenómenos que atañen a nuestra América Latina, y más precisamente a la Venezuela del siglo XXI. La «infoguerra», que deriva de la supremacía del elemento «información» en las guerras contemporáneas, desde el

9 *Ibidem*, p. 42.

punto de vista político se traduce en una nueva forma de dictadura global, que Virilio llama la «DEMOCRACIA DE EMOCIÓN».

Se trata de una democracia cuya amenaza no es solo la de una «democracia de opinión que reemplazaría a la democracia representativa de los partidos políticos». El problema es aún mayor, pues nos encontramos ante la «desmesura de una emoción colectiva a la vez sincronizada y globalizada, en la que el modelo podría ser el de un *tele-evangelismo-postpolítico*»¹⁰.

¡Pero, atención! El autor deja en claro que este tipo de «democracia» no tiene nada que ver con la célebre «democracia de opinión», ni tampoco con la «política espectáculo», denunciada por sociólogos como Christopher Lasch. Nos encontramos entonces en la «era de una sincronización de la emoción colectiva» que, por su peligro y actualidad, es necesario definir:

Sincronización de la emoción colectiva que favorece, con la revolución informativa, ya no el antiguo colectivismo burocrático de los regímenes totalitarios sino aquello que paradójicamente podría denominarse como un *individualismo de masa*, puesto que cada uno, uno por uno, padece en el mismo instante el condicionamiento *mass-mediático*. Efecto espectacular en el que la imagen radiotelevisiva deviene la herramienta privilegiada de la INTER-OPERABILIDAD de la realidad física, por un lado, y de la realidad mediática, por el otro, lo que he propuesto llamar la ESTEREO-REALIDAD¹¹.

10 *Ibidem*, p. 43.

11 *Ibidem*, p. 46.

¿No es acaso esta una excelente parrilla de lectura para la interpretación de hechos que han marcado la historia reciente venezolana?

Entre otros muchos capítulos de esta historia, en los cuales los *mass media* han yuxtapuesto la «emoción» a la «realidad» a través de la creación de un «evento» ficticio, se encuentra el famoso fenómeno de Puente Llaguno, en abril de 2002. Entonces, los *mass media* privados, haciendo uso de sus «armas tecnológicas», no solo se permitieron cortar las pantallas e imponer una cadena nacional privada, sino que además «crearon» *ex nihilo* un evento, según el cual, individuos afectos al Gobierno de Hugo Chávez disparaban contra manifestantes desarmados.

A pesar de que más tarde las pruebas arrojaron que estos individuos simplemente se defendían de francotiradores que disparaban contra los manifestantes, la percepción que las tomas de los canales privados dieron hacía creer lo contrario. El resultado de la «construcción» de esta pararealidad o estereorrealidad —como la llama Virilio— fue la conmoción de *cada* venezolano *colectivamente*, conmoción cuyo fin último, por parte de poderes ocultos, era la justificación de un golpe de Estado contra el presidente Hugo Chávez. Este hecho afianza la certeza de Virilio según la cual «ciertos espíritus delirantes intentan provocar el *accidente de lo real* a cualquier precio; ese choque frontal que volvería indiscernibles *verdad* y *realidad* mentirosas o, en otras palabras, que pondrían en práctica el arsenal completo de la DESREALIZACIÓN»¹².

12 Christopher Lasch: *La cultura del narcisismo* (2000), Chile: Editorial Andrés Bello, p. 110.

Todo ello de alguna manera refuerza la cita que el autor hace de David Nataf y su ensayo *La guerra informática*: «En materia de tecnologías no existe ni derecho de suelo ni derecho de sangre, sino el derecho del más fuerte»¹³. A partir de lo antes dicho, afirma Virilio:

Añadiría una precisión: no se trata aquí del derecho que rige la «ley de la selva», sino de derecho de la demostración de fuerza, de ese *putsch* mediático en el que la velocidad domina a la fuerza bruta, a la fuerza material, esa velocidad de la luz de las ondas electromagnéticas sin la cual la globalización de los poderes desaparecería como un espejismo¹⁴.

Se juega entonces un juego de poder cuyo fin fundamental es monopolizar la opinión del ciudadano, en relación con cualquier tema que pueda ayudar a la acumulación del poder por parte de los potentes del globo. Afirma Paul Virilio en la pluma de Dubois: «Asistimos a una deriva consumista en la que se adquiere una opinión como se compra un detergente»¹⁵.

Todo ello se traduce en una confusión que no solo se ve reflejada en la imagen «ocular» sino, lo que es aún más grave, en nuestra imagen «mental», como la define el autor. El peligro es doble: en un primer momento, el de un individuo determinado en sus decisiones individuales, las cuales se ven reflejadas, más tarde,

13 Paul Virilio: Ob. cit., p. 47.

14 *Ibidem*, p. 50.

15 David Nataf: «La guerra informática», en Paul Virilio, ob. cit., pp. 47-48.

en la «representación democrática» misma de «nuestros parlamentos»¹⁶.

La intuición más contundente del autor es entonces la de un mundo fundado, no más en la verdad, sino en la mentira construida, creada, forjada, en vista de intereses particulares. Mentira que estructura una guerra de la información que, como lo expresa el autor, pasa de ser «trágica» a convertirse en «satánica», por el hecho de tener como vocación el «aniquilar la verdad de un mundo común»¹⁷.

Saliendo de las fronteras de nuestra Latinoamérica, el fenómeno de la INFOWAR se hace todavía más apoteósico y se refleja en posturas como la que trae a colación el autor:

Aprendiendo de los conflictos de Afganistán e Irak, George W. Bush declaraba, el 14 de abril de 2003: «Por una combinación de estrategias imaginativas y de tecnologías avanzadas, redefinimos la guerra sobre nuestras propias bases». Esas pocas palabras pronunciadas en la euforia de la victoria tienen el mérito de indicarnos claramente la naturaleza de la nueva guerra estadounidense: esa INFOWAR que apunta desde ahora a *accidentar la verdad de los hechos* y la realidad del mundo aparentemente globalizado¹⁸.

La alerta se constituye entonces no solo en el plano político, sino más aún en el moral. La infoguerra

16 Paul Virilio: Ob. cit., p. 48.

17 J. P. Dubois: *Le Nouvel Observateur*, 2 de marzo 2000, en Paul Virilio, *Ciudad pánico*, p. 48.

18 Paul Virilio: Ob. cit., p. 49.

con la que se inaugura esta era tratará, de más en más, de «*romper el espejo de lo real* para hacer perder a cada uno (aliados o adversarios) la percepción de lo *verdadero* y de lo *falso*, de lo *justo* y de lo *injusto*, de lo *real* y de lo *virtual*; confusión fatal tanto del lenguaje como de las imágenes que culmina en el levantamiento de esa flamante TORRE DE BABEL, pensada para llevar a cabo la revancha estadounidense por el derrumbamiento del World Trade Center»¹⁹.

Ciudad pánico, mundo pánico, Latinoamérica pánico

Hemos de notar que las dimensiones que abarca esta obra van más allá de lo mediático. Virilio no solo traza un mapa simbólico a partir de la dogmatización contemporánea de la información como nuevo género de guerra. El autor también afronta el tema de la ciudad como forma de terrible agregación social, que llega incluso a tomar el puesto del Estado nación: más que una guerra entre los Estados Unidos e Irak, el conflicto que hoy se vive en ese país parece «una injusta venganza que Nueva York le hace pagar a Bagdad».

Claro está, la concepción que el autor tiene de la ciudad en la era globalizada es original y a la vez alarmante: la ciudad de nuestra era es, antes que todo, «CIUDAD PÁNICO». De hecho, para Virilio, «la catástrofe

19 *Idem.*

más grande del siglo xx ha sido la ciudad, la metrópoli contemporánea de los desastres del progreso»²⁰.

Ciudades estas que han sido secuestradas por el «progreso» de los grandes poderes mundiales para ser convertidas sin más en el teatro de las guerras de hoy día:

NEW YORK tras la caída del World Trade Center, BAGDAD después de la de Saddam Hussein, JERUSALÉN y el «muro de separación», pero también HONG KONG o PEKÍN, donde los pobladores de los alrededores levantan barricadas en sus aldeas ante la amenaza de la neumonía atípica... todos nombres de una lista de aglomeraciones que espera su ampliación indefinida²¹.

Cuando hablamos de ciudades convertidas en teatros bélicos no lo hacemos en el sentido militarista de «teatro de operaciones». El sentido de la teatralidad de la cual son víctimas las ciudades contemporáneas reenvía más bien al drama, la puesta en escena, la obra.

En la ciudad se materializa esa guerra como drama teatral que países como los Estados Unidos hacen proliferar por todo el planeta: «es en la ciudad, y en ninguna otra parte más, donde se ha probado en el siglo xx esta GUERRA CONTRA LOS CIVILES que ha sucedido progresivamente a la del campo de honor militar»²².

Paul Virilio ve en los Estados Unidos el protagonista principal de eso que él ha querido llamar el «militarismo teatral». Militarismo que no busca otra

20 *Idem.*

21 *Ibidem*, p. 50.

22 *Ibidem*, p. 94.

cosa que monopolizar un poder mundial a través de la monopolización de las emociones a escala planetaria. Dicho país, en su empeño por afianzar un «estado de sitio» mundial, no escatima esfuerzos en la creación de una «psicosis OBSIDIONAL» en los espectadores que siguen una a una sus proezas bélicas.

Lo antes dicho se nos plantea entonces como una premisa interpretativa excepcional para entender los atentados del 11 de septiembre de 2001 y las sucesivas guerras que provocó en Afganistán e Irak.

La caída de esas torres en Nueva York aglutinó a todos los telespectadores del planeta en una democracia mundial del miedo que fue seguida en directo y, en cuanto tal, determinó la participación *ipso facto* de la humanidad entera en el drama de una sola ciudad pánico. Claro está, en todo ello jugaron un rol protagónico los *mass media* como «identificadores» por antonomasia del terror.

Es en este contexto donde surgen las «armas de comunicación masivas», cuya principal vocación parece ser entonces la «administración del miedo público» en pro de los intereses de las grandes potencias:

En efecto, si el miedo es el ingrediente básico de lo fantástico, la administración del miedo público, que debutó hace unos cuarenta años con el «equilibrio del terror», retoma el servicio activo, desde el otoño de 2001 hasta la operación «Choque y Espanto», en Irak, donde hemos asistido a verdaderos «pases de magia» multimediáticos, cuando los asesinos suicidas y los coaligados se desviven por subyugar a las multitudes con un exceso de medios

pirotécnicos que, sin poder utilizar las famosas «armas de destrucción masiva», usan y abusan de esas «armas de comunicación» igualmente masivas, cuyo arsenal no cesa de desarrollarse gracias a las antenas parabólicas y a las proezas de esas «operaciones psicológicas» (PSY OPS) cuyo objetivo es propagar el pánico con el pretexto de conjurarlo²³.

Pero lo que resulta más paradójico de toda esta teatralización de la guerra es precisamente su carácter vil. En sus arremetidas bélicas, países como los Estados Unidos ejercen acciones contra países pequeños, cuyos arsenales militares presuponen de antemano un triunfo por parte de los primeros. Ello no solo presupone un falso conflicto, como causa de la guerra, sino también una falsa guerra. Así lo afirma Emmanuel Todd: «Los estadounidenses están condenados a hacer militarismo teatral ante países débiles como Irak o los países árabes en general»²⁴.

Estaguerra teatral contra países débiles corresponde a un mantenimiento de las tensiones internacionales que, de hecho, amenazaban con desaparecer al finalizar la llamada Guerra Fría. El aparente triunfo de dicha Guerra Fría contra la Unión Soviética hizo nacer eso que Todd llama una «ilusión de superpotencia»: «... esa ilusión óptica aparentemente perdura gracias a la ausencia de un enemigo declarado y, por otra parte, a la desaparición no solamente de Bin Laden y de Saddam Hussein, sino incluso, y sobre todo, al carácter de inhallables de esas «armas de destrucción masiva»,

23 *Ibidem*, p. 93.

24 *Ibidem*, p. 99.

pretexto del desencadenamiento de la guerra preventiva estadounidense»²⁵. ¿No tendrá acaso todo esto que ver con la reinstauración, después de la Segunda Guerra Mundial, de la «cuarta flota» en las aguas del Caribe?

De todo ello surge una de las más importantes intuiciones de la obra: el imperio estadounidense no es, ni se quiere, territorial, sino más bien «imperio LIBERAL»²⁶. Dicho de otro modo, se pretende acabar definitivamente con el Estado nación para dar paso a la lógica de la METACIUDAD, «que realmente ya no tiene *lugar*, puesto que en adelante rechaza situarse aquí o allá, como lo hacía tan bien la capital geopolítica de las naciones»²⁷.

Ello nos da luces a propósito de la decidida arremetida de los Estados Unidos contra la existencia de Estados nación en muchas partes del mundo. Los ejemplos abundan, aunque por su parecido es necesario citar el caso del desmembramiento de Estados nación en los Balcanes y, en la actualidad, el intento de fraccionamiento del Estado boliviano a través de las propuestas separatistas de la llamada «media luna», aupada por los Estados Unidos. Se trata, como lo expresa Virilio, de una «proliferación de Estados cada vez más débiles, burbuja de jabón que desaparece en su agrandamiento externo y en su reducción interna»²⁸.

Se trata por ello de la sustitución de los Estados por la figura de ciudades o metrópolis, lo cual significa

25 *Ibidem*, p. 91.

26 Emmanuel Todd: «Après l'Empire», en Paul Virilio: ob. cit., p. 91.

27 Paul Virilio: ob. cit., p. 105.

28 *Ibidem*, p. 105.

un regreso inevitable a las ciudades-Estado griegas y renacentistas. Claro está, con la neta diferencia de que las actuales son el campo bélico de un terrorismo mediático que las convierte en ciudades pánico. El ser humano se repliega entonces de más en más en metrópolis que terminan convirtiéndose en gigantescas cárceles. Latinoamérica no escapa de ello:

Ocurre lo mismo en el subcontinente latinoamericano, en Sao Paulo, en Bogotá o en Río de Janeiro, donde las pandillas asolan las ciudades, cuando no son los «paramilitares» o las «fuerzas armadas» supuestamente «revolucionarias»... pero sobre todo revelacionarias de un caos total del antiguo «derecho de la ciudad» que refuerza la urgencia de un cerco, de un campo encerrado y, al fin, de un *Estado policiaco* en el que se privatizan las «fuerzas del orden», como lo han sido, una tras otras, las empresas públicas: transporte, energía, puestos de telecomunicaciones y el día de mañana —ya van por buen camino—: *ejércitos nacionales*²⁹.

El control, ahora y en el futuro, se ejercerá más bien en el campo de la guerra de la información, que, tomando como teatro las ciudades —y no más los Estados nación—, instaurará una «democracia de la emoción» en la que todos sentiremos el *pathos* de batallas y desastres naturales en un tiempo real que termina por dejarnos atónitos, inmóviles, esclavos.

Las armas de destrucción masiva —coartada del «imperio liberal» estadounidense para sus «teatros de

29 *Ibidem*, p. 94.

guerra»— no serán más aquellas que atenten contra la vida material de los ciudadanos globales, sino más bien las que, en milésimas de segundo, puedan llegar a los telespectadores del globo entero, determinando sus sentimientos, percepciones y, por qué no, decisiones personales y políticas.

El fin último será entonces la monopolización y administración de un miedo planetario contra un supuesto terrorismo, que permitirá la concientización del sueño imperialista estadounidense de «un poderoso EJÉRCITO ANTIPÁTICO, que ampliará el principio de *defensa nacional civil*. Vasto programa “hiperpolicíaco”, éste, en el que la cuestión del *estado de excepción* sería formulada a escala mundial»³⁰.

Aquellos que crean, administran y monopolizan el miedo a escala planetaria, a través de los *mass media*, podrán sin más salir de sus propias fronteras, ya no con la excusa de salvar a un soldado o proteger sus intereses nacionales, sino ahora con el desproporcionado anhelo de proteger a los ciudadanos globales del fastuoso peligro de un «hiperterrorismo anónimo y desterritorializado».

Para concluir

El escenario mundial está viviendo fenómenos importantes: las armas de destrucción masiva ceden paso a las «armas de comunicación masiva» (impacto audiovisual). El control se ejerce en el campo de la información, cuyo

30 *Ibidem*, pp. 107-108.

teatro de operaciones militares no es más que la ciudad (Ciudad pánico), dominada por los grandes centros informativos que buscan establecer la democracia de la emoción como estado de sitio, sustituyendo la *realidad* por el *acontecimiento ficticio*, como demostración de fuerza espacio-temporal (*mass media*), para ejercer una presencia determinante en las decisiones del individuo y, por tanto, en el colectivo (aldea global).

Referencias

- ARISTÓTELES (2000). *Ética nicomaquea*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- LASCH, Christopher (s/f). *The culture of narcissism: American Life in a Age of Diminishing Expectations*. New York: W.W. Norton & Company. Traducción castellana, *La cultura del narcisismo*, Chile: Editorial Andrés Bello.
- VIRILIO, Paul (2006). *Ciudad pánico*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

La libre dictadura de lo digital³¹

La guerra multiforme a la cual estamos sometidos hoy día tiene su epicentro en la guerra comunicacional. Entenderlo quiere decir entender los mecanismos de respuestas más adecuados para hacerle frente.

A su vez, el epicentro de la guerra comunicacional está situado en la llamada guerra digital que, sin duda alguna, se ha convertido en un desafío, no solo tecnológico, sino más aún antropológico, humano.

Sería pues una ingenuidad tratar de resolver, o siquiera abordar, la comunicación digital únicamente desde una perspectiva «tecnológica». Si bien es cierto que la ingeniería que está detrás de la comunicación digital es la *conditio sine qua non* para su funcionamiento, no es ahí donde se sustenta el proyecto colosal, y a la vez peligroso, que la caracteriza.

La verdad es que tras la comunicación digital, y su preocupante proyecto holístico, se encuentra la voluntad velada de un proyecto aún mayor, una dictadura sobre el espíritu mismo del ser humano, de la sociedad toda.

De aquí el error, cada vez más frecuente, de querer abordar la comunicación digital en mucha de la

31 Texto publicado originalmente como prefacio en Gustavo Villapol, *La dictadura global del algoritmo: Una batalla por la humanidad*. Caracas: Vadell Editores, 2024.

bibliografía existente, e incluso en foros y conferencias globales, casi exclusivamente desde un punto de vista algorítmico, matemático, de ingeniería.

Estos son solo medios, y no el fin último del proyecto hegemonzante que, cada vez más, muestra sus ínfulas políticas, geopolíticas, sociales y hasta psicológicas.

Se debe partir del algoritmo como fenómeno matemático, pero únicamente para superarlo dialécticamente en un segundo momento, entendiendo el ser humano y la sociedad que quiere moldear a través de sus límites y condicionamientos abstractos.

El algoritmo es en conclusión una barrera, una imposición.

La pregunta que hemos de hacernos debería ser pues en relación a *eso* que quiere limitar con su accionar matemático, sobre *lo* que quiere imponer con su fórmula invisible para el ojo común.

Es precisamente en ese momento que nos encontramos con la imposición de una cosmovisión colonial e imperial por parte de un norte global que, por fin, encontró el método comunicacional para crear una prisión virtual cuasi perfecta donde encerrar los espíritus de todos los hombres y mujeres del mundo.

La comunicación digital y el brazo armado virtual de su algoritmo pudo, por fin, encerrar a la humanidad toda, y al sur global, en la oscura Caverna de Platón, donde solo se ven las sombras de su visión del mundo colonizadora, eurocéntrica y racista.

El tan cacareado fin de la historia de Fukuyama sería ahora virtual.

Y lo más irónico de todo este proceso de esclavitud humana es que ha sido planteado y vendido en nombre de una supuesta libertad del individuo y las sociedades. Y lo más sarcástico de toda esta confección a este sometimiento voluntario, como lo planteó en su tiempo De La Boétie, es que compramos esta dictadura de las almas en nombre del entretenimiento y la libertad de expresión e información.

En fin, la comunicación digital creó un embudo a través del cual pasa todo lo que decimos como seres humanos, es decir, pues, todo lo que somos. No solo entretenimiento o información, sino incluso lazos familiares, de amistad, asuntos laborales, tareas escolares, proyectos políticos, deseos sexuales, compra y venta de insumos, salud, deporte, y cualquier otro rubro cotidiano imaginable.

Un embudo colosal de todo lo que concierne al ser humano.

La pregunta es quién escoge qué pasa, o no, por dicho embudo. La respuesta es el algoritmo. La pregunta es quién diseña dicho algoritmo. La respuesta es un puñado de empresas de tecnología que, en su gran mayoría, se encuentran en un valle de California, Silicon Valley. La pregunta es quién controla dichas empresas. La respuesta es los Estados Unidos de América y sus poderes fácticos. La pregunta es por qué, cuándo y cómo.

Capítulo 2

Papeles de teoría política

La tensión entre Estado, individuo e igualdad: Hobbes, Locke y Rousseau³²

*Si alguno piensa que el poder absoluto
purifica la sangre de los hombres
y corrige la mezquindad de la naturaleza humana,
no tiene que hacer otra cosa que leer la historia de esta
o de cualquier otra época
para convencerse de lo contrario.*

JOHN LOCKE

Introducción: Un trabajo imposible

En nuestros días existe una gran preocupación por el afianzamiento, en unos casos silenciosos, en otros no, de Estados paternalistas que de diversas maneras están llevando a cabo un peligroso intercambio político.

En los países «en vía de desarrollo económico» este intercambio se resume en la donación por parte del pueblo de su consenso (en el mejor de los casos) y el despojo de estos de sus propias libertades. De hecho, en muchos de estos países el totalitarismo hace estragos en nombre de un futuro de «paz» o simplemente de «pan».

32 Artículo originalmente publicado con el título «El infierno está lleno de buenas intenciones» en *Notas y Documentos: Ensayos Universitarios*, Caracas, 2000, 17 (59-60), pp. 140-157.

La realidad de los países «desarrollados económicamente» es distinta mas no diferente. Sus destinos muchas veces se encuentran guiados por un «Estado padre», el cual les dona una cierta seguridad social, un nivel de vida medio alto, y, sobre todo, las mínimas molestias posibles desde el punto de vista político. En cambio, de todo esto el Estado obtiene el poder de ejercer según su propio criterio el camino a seguir.

El resultado de las dos realidades antes descritas es el mismo: la esclavitud política.

Partiendo de esta breve premisa (que en realidad es una gran preocupación), proponemos un análisis (todavía más breve) de tres autores que han marcado pauta dentro de la historia filosófico-política: Hobbes, Locke y Rousseau. La elección de estos tres autores responde sobre todo a la fuerza de su categoría; no se puede hablar en ámbito político sin hacer referencia a los significados que estos dieron a diferentes palabras y a la evolución de mecanismos políticos que propusieron.

Los trataremos en orden cronológico aclarando ya, desde el inicio, que el primero de los autores, Hobbes, se presentará como antítesis de los dos restantes. Mientras con Hobbes analizaremos los fundamentos de una concepción de la sociedad política que se encuentra en la base de tantos Estados paternalistas actuales, con Locke y Rousseau confutaremos estas posiciones proponiendo el respeto por la autonomía del individuo y una cierta visión de la sociedad política como garantía contra este tipo de Estado.

Vista la amplitud de cada uno de estos autores nos damos cuenta de que nuestra intención se propone

como imposible; es por ello que recordamos que nuestro trabajo no es tanto general cuanto breve.

Un padre que nos protege: Hobbes y su «Leviathan»

El punto a partir del cual surgen las críticas modernas en relación con el concepto de un Estado paternalista es Hobbes. Este autor, junto a Macchiavello, partiendo de un «realismo político» tentó de describir la naturaleza humana así como «es». El resultado de este trabajo fue una visión negativa del mismo que, contrariamente a cuanto había sido dicho por la tradición que parte de Aristóteles, no se fundaba en una naturaleza social y por ende no buscaba el afianzamiento de un bien común.

Para Hobbes el hombre es un mecanismo. Del movimiento nace la sensación: apetito y deseo, aversión y odio, son pequeños inicios de movimiento o esfuerzos para obtener algo o simplemente para escapar³³. El hombre hobbesiano no busca un bien trascendente o inmaterial, ni tiende a la perfección de las virtudes (en el sentido aristotélico). Bien y virtudes adquieren un significado diverso dentro del sistema hobbesiano: no existe el bien o el mal en sí. El bien es el objeto del apetito o del deseo. El mal es el objeto del rechazo o del odio. El placer es simplemente la sensación del bien. El dolor es la sensación del mal. El mal supremo es la muerte. El dolor causado por la fatalidad de otro es

33 Jean-Jacques Chevallier: *Los grandes textos políticos: Desde Maquiavelo hasta nuestros días*. Barcelona: Aguilar, 1957, p. 49.

piedad, no porque suframos por el dolor del otro, sino porque simplemente intuimos que nos pueda pasar algo parecido. La felicidad es solo un constante suceso. La potencia se encuentra perennemente en el hombre como un deseo que termina solo después de la muerte³⁴. En pocas palabras, según la concepción hobbesiana del hombre, este no es más que un ser egoísta que posee como único metro de medida su *yo*.

Partiendo de este retrato de la naturaleza humana, emerge una conclusión lógica: un hombre que posea semejantes características desde el mismo momento de su relación con los otros instaurará un conflicto. Cada uno tentará de obtener todo en un mundo limitado: la guerra de todos contra todos.

El problema está en la situación de guerra misma: si todos queremos todo, ninguno obtendrá nada o algunos todo y si no existe una justicia distributiva el conflicto llevará a una repartición desigual y, por ende, a un conflicto perpetuo. Aquellos que no tendrán, impulsados por su naturaleza egoísta, tentarán de tener y aquellos que tienen querrán tener todavía más. El miedo y la desconfianza será el común denominador; y los medios para salvaguardar la propia vida, la preocupación mayor.

Hobbes pone un título a toda esta situación: «estado natural». Un estado totalmente neutralizado por la fuerza prepotente de todos. Este impide la existencia de cualquier forma de industria, agricultura, navegación, ciencia, literatura, etc.

34 *Ibidem*.

No obstante todo, el hombre no está condenado a permanecer en este, no porque su bondad lo lleve a unirse con los otros con el fin de buscar un bien común, sino por el simple hecho de que o se llega a un acuerdo, o se muere. Es la pasión (del miedo por la muerte) lo que lleva al hombre a buscar la paz. Hobbes entonces postula su «ley natural» que, contrariamente a aquella anunciada por el Aquinate, consiste en conclusiones o teoremas en relación con cómo conservar y defender la propia vida. Hobbes enuncia diecinueve leyes de la naturaleza.

Partiendo de este llamado que la naturaleza misma hace, el hombre debe buscar el modo para salir de tal situación. La solución que propone Hobbes es la de la creación de un «hombre artificial» que posea en sí todo el poder posible. Solo a través de un poder *superpartes* será posible encanalar las pretensiones de potencia de cada individuo. Este es el origen del pacto o contrato hobbesiano.

De esta manera los hombres se acuerdan. El acuerdo consiste en donar las propias libertades al soberano, el cual, haciendo uso de su fuerza, establecerá un sistema jurídico que permita la convivencia de los individuos entre sí³⁵.

Es aquí donde la modernidad concibe la descripción sistemática de un Estado paternalista. Paternalista

35 Sobre este punto existen variadas críticas, que, aunque no tengamos la intención de discutir, es necesario al menos nominar. El común denominador de muchas de estas críticas está en la aparente «magia» que cubre la decisión primera de este contrato: ¿cómo justificar el hecho de que individuos cuya naturaleza los hace nada menos que egos ambulantes puedan al improviso acordarse sobre un desacuerdo tan grande? Los cálculos de las leyes de la naturaleza no parecen justificar completamente esta «magia».

en el sentido de que con su poder abraza las exigencias de cada individuo e impone el camino a seguir en cada situación. Un instante después que el pacto haga existir al soberano, el individuo no poseerá ni voz ni voto en relación con el destino que le seguirá como miembro de la sociedad. Para hacer existir al soberano, estos se «despojaron voluntariamente de la propia libertad de juicio sobre el bien y el mal, el justo y el injusto»³⁶.

El soberano decidirá sobre todo, la ley está en sus manos. Este crea la ley. Aplica la ley. Condena a aquellos que osen oponerse a esta, a la ley, es decir, a él mismo. La ley que el soberano crea, no lo toca. Él está más allá de cualquier imposición legislativa. Ello porta, como consecuencia fundamental, la anulación del concepto de justicia, o mejor, de ley justa. Solo será justo aquello que el soberano crea que es justo: el bien de la colectividad lo decide el Leviatano y cualquier cosa que este decida será automáticamente justa.

Todo aquello que sea decidido por el soberano se hará con un fin preciso, la seguridad de los individuos: *Salus populi suprema lex*. Solo él puede penalizar, pero nadie lo penaliza. La cuestión está en determinar qué cosa se quiere decir con *Salus populi*: según Jean-Jacques Chevallier, salud del pueblo; para Hobbes significa no solo la simple conservación de la vida de los individuos, sino también el gozar de las legítimas satisfacciones de esta vida³⁷. ¿Es posible «gozar» de estas legítimas satisfacciones en medio de un paternalismo político? Justificar un paternalismo político puede poseer un cierto

36 *Ibidem*, p. 84 (traducción nuestra).

37 *Ibidem*, p. 56.

sentido si este se coloca en una situación crítica en la cual el mantenimiento de la propia vida esté en grave peligro. Pero afirmar un paternalismo político en nombre, no de una vida, sino de una *vida buena* no es justificable³⁸.

El hombre hobbesiano que en el estado natural era *homo homini lupus*, después del contrato dona todas sus posibilidades a aquel que se convertirá en el *homo homini deus*; es decir. un individuo (que puede ser una persona, varias personas o un Estado) cuya autoridad no sea puesta en discusión. La duda en relación con el soberano, según esta perspectiva, debilita el poder y por ende pone en peligro las vidas de los individuos. He aquí la razón fundadora (¿o justificadora?) de la existencia de dicha realidad.

El soberano tendrá el poder hasta el momento en el cual no asegurará más el bienestar de los individuos. Desde el mismo instante en el cual las vidas de los integrantes del pacto se vean en peligro, estos poseen el derecho de cambiar de autoridad³⁹. Este es otro de los puntos en los cuales la teoría hobbesiana parece no ser coherente: ¿cómo se puede cambiar un poder que desde el mismo momento de su creación está fundado sobre un poder ilimitado?; ¿la naturaleza humana, así como la ha descrito Hobbes, permitirá al *Leviathan* verse despojado de sus poderes?; ¿cómo se puede anular un

38 Es claro que la crítica o, mejor, la breve referencia que hemos hecho de esta, no tiene en consideración la grave situación política y social que Hobbes (y toda Europa) afronta en torno al año de 1651 en el cual fue publicada la obra. Esta crítica parte de una visión contemporánea; lo cual no la hace menos delicada, si se considera además la situación política de muchos de los países actuales.

39 *Ibidem*, p. 57.

poder del cual no es permitido ni siquiera dudar? Son preguntas cuyas respuestas son difíciles de encontrar dentro de la obra, por no hablar de la realidad.

La dificultad de responder a las cuestiones anteriormente tratadas se hace todavía más ardua a la luz de la idea del autor, por medio de la cual cualquier forma de pensamiento que vaya en contra del parecer del mismo es automáticamente etiquetada de falsa y peligrosa. Sobre este asunto la religión se convierte en punto de grande discusión. Hobbes funda también en este sentido un Estado paternalista; su misma idea de la convivencia entre religión y Estado ve a la primera como dependiente de este. El planteamiento es circular, o mejor, es un círculo vicioso: el Estado que él concibe es cristiano, la ley religiosa a seguir se encuentra en las Escrituras, partiendo de la interpretación de las mismas se ponen en práctica las obligaciones a seguir, el derecho de interpretación de las mismas (como cada cosa) debe ser transferido al soberano⁴⁰. Es evidente que en fin de cuentas el objeto del Estado y de la Iglesia es el mismo. La conclusión es simple: «ninguna autoridad espiritual posee el derecho de declararse rival del soberano»⁴¹. La fe puede conservar toda su fuerza, su convicción y su vivencia, siempre y cuando sea únicamente interior, e *interior* quiere decir totalmente privada de actos que mínimamente vayan en contra de la autoridad del Estado. Se puede creer cuanto se quiera, basta que se obedezca.

40 *Ibidem*, pp. 59-60.

41 *Ibidem*.

La libertad, la ley, la seguridad, la religión, unidas a tantos otros elementos serán, en conclusión, realidades cuya competencia se encuentra en las manos del soberano. El soberano, Estado paternalista, abraza en sí a los individuos, los ampara, los cuida, les transmite miedo y seguridad, los salva y condena. La decisión del pacto se encuentra en el individuo, pero una vez que se decida por el *Leviathan*, el destino es claro: la esclavitud. El pacto hobbesiano se resume en un intercambio: libertad por seguridad.

La breve descripción de la concepción hobbesiana que hemos apenas realizado posee desde muchos puntos de vista grandes similitudes con la realidad que este último siglo ha vivido y que en nuestros días es todavía vigente. La reflexión que Hobbes realizó deja entrever que en la naturaleza del hombre existe una sed de poder que solo termina con la muerte. Una sed que en Hobbes posee como ambiente el «estado natural» en el cual, en líneas generales, todos somos iguales. El problema está en vivir una «naturaleza» como la que describió el autor en una sociedad (como la contemporánea) cuyo punto de partida es un abismo de diferencias económicas, sociales, jurídicas, culturales, etc. Una sociedad en la cual los fuertes son en realidad fuertes, donde las riquezas están en las manos de pocos, donde las armas son ya potenciales destructivos de la raza humana, donde el control económico es oligárquico, donde, en fin, los políticos hablan de pacto social, de intercambio libertad-seguridad, protección estatal, etc., a personas que, en la mayoría de los casos, piensan solo en sobrevivir. La guerra de todos contra

todos es una realidad. Las descripciones hobbesianas no son solo descripciones del siglo XVII. Quién sabe si la razón del *statu quo* de la sociedad actual se encuentra en la perfidia de la naturaleza humana narrada por el autor o en los medios políticos que él mismo teorizó para establecer la unión política. Cómo justificar esta guerra de todos contra todos que acecha tantos lugares del planeta diciendo simplemente que el ser humano es por «naturaleza» así, o, clarificando cómo ya desde la modernidad la concepción de soluciones políticas daba de una forma u otra el poder al potente, a aquel que desde su *superpartes* puede decidir qué cosa es el bien para la mayoría y cómo poner en práctica el mismo.

Esto es el Estado paternalista. Una realidad demasiado presente como para ser descrita en tiempo pasado. Un ente que abraza en promesas de seguridad, cambio y bienestar a la mayoría, pero que después de un poco la ahoga con la misma fuerza con la cual la protegía.

Más allá de Hobbes y sus alumnos totalitarios existe una solución: el individuo con su razón y su autonomía. Solamente a través de este el soberano, padre de cada individuo, baja de su pedestal y se hace igual. He aquí el segundo concepto esencial: la igualdad de todos fundada en la razón de cada uno. El individuo y su posición de autonomía e igualdad son las bases por medio de las cuales es posible establecer una posible oposición al Estado paternalista.

Hijos en busca de una madre común, la Razón: Locke y la sociedad política

... y, sin embargo, todo esto es compatible con la igualdad de la que participan todos los hombres en lo que respecta a la jurisdicción o dominio de uno sobre otro; y esa es la igualdad de la que allí hablaba a propósito del asunto que yo estaba tratando; es decir, del mismo derecho que todo hombre tiene a disfrutar de su libertad natural, sin estar sujeto a la voluntad o a la autoridad de ningún otro hombre⁴².

Con la propia existencia, cada individuo posee una «libertad natural», la cual representa el límite preciso que los otros son obligados a respetar. Esta libertad funda una autonomía de base en cuyo nombre, como dice Locke, ninguna voluntad puede limitar la propia. Según la concepción del autor la única dependencia que puede existir entre los individuos se encuentra en la relación padres-hijos. Este hecho encuentra una justificación obvia: antes de una cierta edad el individuo no posee la capacidad de discernir sobre sus propios actos. Esta dependencia termina una vez que se llega a la «edad de la razón»⁴³, en la cual el individuo es plenamente independiente y responsable de sus propios actos.

La afirmación lockiana según la cual ninguna voluntad puede imponerse contra la voluntad propia se hace más fuerte si es llevada al plano de la relación

42 John Locke: *Tratado sobre el Gobierno civil: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno civil*. Barcelona: Editorial Tecno, 2010, p. 58.

43 Edición en español antes citada, p. 58.

individuo-Estado. Contrariamente a cuanto afirmaba el Estado paternalista hobbesiano, el individuo, aun queriendo, no puede donar la propia libertad a otro individuo. En este sentido, la libertad del ser humano no acepta compromisos.

Esto quiere decir que la idea misma de ley sufre modificaciones. Mientras en Hobbes la ley era absoluta, tenía como fuente la voluntad del soberano y limitaba los daños de una naturaleza aniquiladora, en Locke «no tanto constituye la limitación como la dirección de las acciones de un ser libre e inteligente hacia lo que es de su interés; y no prescribe más cosas de las que son necesarias para el bien general de quienes están sujetos a dicha ley»⁴⁴. Es importante dar peso a algunas de las palabras principales de esta enunciación de ley; en particular al hecho de que la ley ampara sobre todo y antes que todo el «propio interés» del individuo. Solo partiendo de este se afianza el «bien general». En este sentido, la ley no justificará nunca el atropello de una libertad o vida u otro valor fundamental del individuo en nombre de un bien general.

Es de clarificar que no se está diciendo que el Estado debe actuar en dependencia de cada individuo; pero tampoco se puede afirmar el contrario, es decir, que el Estado en nombre de un bien general establezca un sistema de leyes paternalistas con las cuales se quiera proteger cada uno en nombre de ninguno.

Si los hombres pudieran ser más felices sin ella, la ley se desvanecería como cosa inútil. Malamente podríamos

44 *Ibidem*, p. 58.

dar el nombre de limitación a aquello que nos protege de andar por tierras movedizas y de caer en precipicios. De manera que, por muchos que sean los malentendidos sobre el asunto, la finalidad de la ley no es abolir o restringir, sino preservar y aumentar nuestra libertad...⁴⁵.

Locke encuentra inaudito poder hablar de libertad en un sistema de opresión. La libertad según él se encuentra en la ausencia de opresión por parte de los otros. Si alguien nos oprime no somos libres. No podemos, entonces, ser tampoco libres en un acto mediante el cual damos el poder de nuestra libertad a otro. Este punto es esencial para establecer una línea de demarcación entre el despotismo silencioso y aquel violento. La visión lockiana en contra de un Estado paternalista está centrada en la individuación y cancelación de cualquier tipo de gobierno que se funde en la opresión inicial de las libertades de sus componentes. A la luz de las reflexiones de este autor es un deber preguntarnos cuántos de los Estados actualmente existentes, partiendo de un «método democrático» y no de una «democracia», han instituido un poder paternalista justificado en la crisis existente, en la ignorancia de los individuos o simplemente en el ya mencionado cambio libertad-seguridad. A los Estados fundados en el paternalismo y la «protección» social es justo recordar que «donde no existe ley, no existe libertad», aclarando que la ley se funda en el individuo y que este a su vez no puede ser anulado en nombre de un «interés general».

45 *Ibidem*, p. 60.

La relación entre la ley y el individuo será directa una vez que este haya alcanzado la «edad de la razón». Antes de este momento el individuo no posee la condición de ejercer su libertad. He aquí que emerge la «razón» como condición esencial de la autonomía del individuo. A través de la misma, este conoce los límites que debe respetar. Sin una clara concepción de límite, el individuo continuará a depender de un poder paternal, sea eso el propio padre, sea eso el gobierno.

La verdadera libertad es que cada uno pueda disponer de su persona como mejor le parezca; disponer de sus acciones, posesiones y propiedades según se lo permitan las leyes que le gobiernan, evitando, así, estar sujeto a los caprichos arbitrarios de otro, y siguiendo su propia voluntad⁴⁶.

De esta citación resultan claras dos cosas: primero que todo se encuentra el hecho de que la ley y la libertad se fundan en la razón; esta funda por una parte la posibilidad de los límites que informan la ley; y la otra, el respeto que la voluntad del individuo tendrá por la misma. El individuo respeta la ley no simplemente por el hecho de que esta implica una constricción, como en el caso de Hobbes, sino porque, respetándola, el individuo sigue los límites establecidos por la razón misma para alcanzar la vida feliz y el respeto de y para los otros.

Con estas palabras Locke en su *Segundo tratado del gobierno* afirma el refuto total por cualquier concepción

⁴⁶ *Ibidem*, p. 60.

humana o política que establezca una voluntad que vaya más allá de la de un individuo. Con la edad de la razón se afianza una emancipación que nos hace entender que la autoridad del padre o de cualquier otro individuo personal o político cesa con la madurez y que por ende esta no es más que temporal⁴⁷.

Si bien el padre después de una cierta edad debe respetar la autonomía del hijo como individuo, también la sociedad civil debe hacer lo mismo. Es cierto que el caso del padre es mucho más evidente de cuanto no lo sea la cuestión de la relación Estado-individuo⁴⁸.

... única y exclusivamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad, en todos aquellos casos en que no esté imposibilitado para pedir protección de la ley que haya sido establecida por la comunidad misma. Y así, al haber sido excluido todo juicio privado de cada hombre en particular,

47 *Ibidem*, p. 69. Tal vez dos clarificaciones sobre este punto sean importantes:

1. La edad de la razón que estipula Locke en su obra se encuentra en torno a los veintinueve años. 2. El autor divide entre el respeto y la voluntad opresora. El individuo siempre deberá guardar respeto por sus padres, pero este respeto debe diferenciarse de la determinación de la voluntad paterna contra la autonomía del hijo. Cf. pp. 71-72.

48 Sobre este punto es difícil establecer cuáles son los verdaderos límites de la sociedad civil o Estado descrita por Locke, por el hecho de que, no obstante ser un liberal, existen diversas afirmaciones que nos dejan algunas dudas respecto a los límites del poder estatal y su relación con el individuo: el concepto de *mayoría*, por ejemplo. El mito de individuos que se despojan de sus libertades naturales para establecer una sociedad en la cual todos deciden todo o todos escogen a algunos para que decidan todo es demasiado peligrosa. Es difícil establecer los verdaderos límites de una masa que en el afán por decidir en nombre de todos puede pisotear los intereses de las minorías o más aún de los individuos en cuanto tales.

la comunidad viene a ser un árbitro que decide según normas y reglas establecidas, imparciales y aplicables a todos por igual, y administradas por hombres a quienes la comunidad ha dado autoridad para ejecutarlas⁴⁹.

La sociedad política o Estado nace entonces de un acuerdo inicial por medio del cual cada individuo renuncia al propio poder o libertad natural que en líneas generales consiste en el poseso de una serie de derechos, como por ejemplo el de conservar la propiedad (vida, libertad y bienes) o el de juzgar y castigar las violaciones de los otros a la ley natural. Renunciando al poder natural, el individuo se une a los otros estableciendo un conjunto de reglas que ampararán su propia vida y creará un ambiente de convivencia social en el cual será la sociedad misma la que decidirá. De esta manera el individuo se despoja de su poder natural, el cual puede convertirlo en el supremo juez de los otros⁵⁰.

He aquí una diferencia fundamental con el paternalismo hobbesiano; mientras este opta por crear un pacto que deja el individuo a la deriva de un poder paternal y absoluto, Locke prefiere pensar, sí, un despojo por parte del individuo de su libertad natural, mas no una total alienación del mismo a un poder «absoluto» e «irresistible»:

... él ha cedido a la legislatura en todos aquellos casos en los que le fue posible recurrir a una magistratura; también

49 *Ibidem*, p. 87.

50 Es de notar que, según esta «ley natural» del individuo que Locke ha teorizado, aquel que ha sido víctima de una falta puede llegar a castigar al «otro» hasta con la pena máxima: la muerte.

ha dado al Estado el derecho de emplear su propia fuerza personal para que se pongan en ejecución los juicios de dicho Estado⁵¹.

Será el individuo mismo quien decidirá, junto a los otros miembros del *commonwealth*, cuáles leyes y de qué modo se resolverán las cuestiones sociales. Es importante notar cómo con este texto de 1689 se comienza a desarrollar el concepto de participación política y representación como mecanismo de mediación entre la política y los individuos. Si bien Hobbes afirma la unión, o mejor, el pacto como participación de todos los miembros para decidir un destino político común, el resultado de esta coparticipación primera era el despotismo. Locke, al contrario, parece llevar a cabo no solo una unión o contrato inicial para instituir una autoridad común, sino también la participación constante de los componentes de esta unión política en relación con las cuestiones que tocan a todos los individuos.

Otro aspecto importante de esta unión que él teoriza con el nombre de «sociedad política o civil» se encuentra en el respeto de fondo por el individuo. Como recalcamos anteriormente, la sociedad, las leyes, o cualquier otra realidad que emerja de la unión o pacto entre los individuos, tendrá validez solo si el mismo se propone no solo como un evento en pro de la «felicidad» del individuo, sino también, y más que todo, como garantía de su autonomía.

51 *Ibidem*, p. 88.

Una vez más emerge en estas líneas una fuerte oposición a la concepción del Estado padre y maestro de sus componentes: la «razón» funda la madurez o capacidad de discernir sobre la propia individualidad; el salir del «estado natural» funda el pacto y la relación con los otros; y la «representación» y (o) participación política garantiza el respeto por la individualidad de cada uno y la conservación de la sociedad política. Estos tres elementos, la razón, el despojo de la potencia natural de cada uno y la participación, además de representar la garantía individual, son el arma fundamental contra los Estados absolutistas. Es de clarificar que «absolutismo», al menos como lo interpretamos aquí, no quiere decir solamente despotismo monárquico o régimen dictatorial. El absolutismo contemporáneo es mucho más sutil y silencioso. Este se esconde detrás del nombre «democracia» o de las necesidades del pueblo o simplemente en un bienestar social. El intercambio hobbesiano (libertad-seguridad) no es una teoría del pasado; hoy en día se realiza de diversas maneras: en los países «en vía de desarrollo económico» el pan y la seguridad social se cambian por la libertad de los individuos; en los países «desarrollados económicamente» el bienestar y la tranquilidad individualista se dan en cambio de un poder silencioso que respeta cada cosa y que solo pide en cambio el poder político.

Sin la participación política, que quiere decir *made by himself or (by) his representative*, no se podrá instituir una verdadera sociedad política. La representación es tal solo si detrás de sus actos se encuentran individuos vigilantes. El «hacer por sí mismos» es tal

solo si se tiene bien claro que las libertades y los derechos individuales son directamente proporcionales a la persona o institución que posee la autoridad y que esta no puede ni debe permitirse guiar desde lo alto a los individuos. La horizontalidad de principio entre los individuos que hacen parte de la unión política debe ser amparada por el hecho de que representa el único recuerdo que la sociedad posee a la hora de desmembrar las ambiciones de un padre Estado:

Aquel que piense que el poder absoluto purifica la sangre de los hombres y corrige la bajeza de la naturaleza humana solo necesita leer la historia de nuestro tiempo, o de cualquier otra época, para convencerse de lo contrario⁵².

Cada uno es diferente, todos somos iguales: Rousseau y su contrato

La búsqueda de una sociedad política que en la unión de los individuos preserve el respeto por cada uno es todavía más evidente en el *Contrato social* de Rousseau. Su preocupación se resume en las siguientes líneas:

Hallar una forma de asociación que defienda y proteja la persona y los bienes de cada asociado con todas las fuerzas de la comunidad, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede por lo tanto en la misma libertad de antes⁵³.

52 *Ibidem*, p. 92.

53 Jean-Jacques Rousseau: *El contrato social*. Madrid: Edición Íntegra, p. 28.

El punto arquimedeo del pacto de Rousseau es el individuo. No obstante que el autor teorice una «alienación total» (*aliénation totale*) del individuo al social, en esta, su autonomía se mantiene intacta. La garantía de esta peligrosa descripción del autor se encuentra en la situación de «igualdad» que rige su teoría. La igualdad representa la condición esencial de la unión entre los individuos. Solo a través de esta se garantiza la estabilidad del pacto: «Siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás»⁵⁴. La sociedad política que desde el inicio posea la igualdad como fundación, sabrá interpretar civilmente el concepto de autoridad como representación. La igualdad como condición inicial del contrato deja en claro que aquel que está en el poder no es otra cosa que el ejecutor de la voluntad de las personas que lo han escogido y que, por ende, la mínima intención que este tenga de andar más allá de esa voluntad va en contra de su competencia.

La unión debe fundarse en el «interés común» y este no es otra cosa que el reflejo de la «voluntad general»; antes de continuar adelante, aclaremos en qué consiste esta. La voluntad general no es la voluntad de todos o suma de voluntades particulares. Esta consiste en el interés común, el cual puede no ser percibido por la mayoría⁵⁵. El pueblo puede ser engañado⁵⁶, y, un pueblo cegado por las promesas de una autoridad o por el hambre de cambios o simplemente por la falta de

54 *Ibidem*.

55 *Ibidem*, p. 48.

56 *Ibidem*.

horizontes comunes puede tomar decisiones que van en contra su propio bien. Es en estos momentos cuando, en lugar de un soberano, se afianza en el poder un «padrón» que no ve en los miembros de la sociedad otra cosa que siervos. Un padrón no tiene respeto por los individuos por el simple hecho de que no los considera autónomos. En el padrón se refleja la figura del Estado paternalista para el cual sus miembros no son sino niños que no han alcanzado la «edad de la razón». El Estado paternalista decide, sabe qué hacer, protege, cree poseer en sus manos la visión de bien común. En pocas palabras, arrebató el poder de las manos de todos y lo da a pocos. Es esta una de las causas principales del abuso de gobierno y la degeneración del mismo. Cuando el poder pasa de la voluntad general a la voluntad particular, el gran Estado se disuelve y se «crea» uno al interno de este compuesto solo por miembros del Gobierno. Llegado a este punto, dice Rousseau, «no es ya para el resto del pueblo sino su amo y su tirano»⁵⁷.

El Estado paternalista directa o indirectamente va en contra de la «ley» que, para Rousseau, no es una idea metafísica o una palabra sin significado preciso:

Pero, cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo, no considera otra cosa que a sí mismo; y si entonces se establece una relación, es del objeto considerado desde un punto de vista distinto, sin ninguna división del todo. Entonces la materia, respecto de la cual se estatuye, es

57 *Ibidem*, p. 101.

general como la voluntad que dispone: este es el acto al que se da el nombre de *ley*⁵⁸.

La ley es el fruto de una deliberación general y por ende se aleja de cualquier posición particular. El pueblo, directamente o a través de sus representantes, concretiza su punto de vista en relación con los límites que rigen la sociedad y los hacen leyes. La falta que el tirano comete atenta directamente contra el pueblo en cuanto cancela su voluntad y lo «guía» según una voluntad particular. Una ley fundada en una voluntad particular no es ley.

Las palabras antes dichas no poseen como intención llevar a la ilusión de un poder que «conducido» por todo el pueblo obtenga los mejores frutos. Es claro que un poder en manos de todo el pueblo tarde o temprano termina en anarquía. Es de notar la dificultad que el pueblo posee de individuar su propio bien. Este siempre quiere el bien propio, pero no siempre escoge los medios más idóneos para alcanzarlo.

Ello deja claro que el planteamiento de Rousseau es más sutil y va más allá de una visión utópica del poder en manos de todos. Según nuestro autor, la figura de una «guía» (*guides*) es esencial. El problema está en diferenciar los límites que se erigen entre una autoridad política y un padre político. No obstante que el autor haya nominado algunas virtudes que en teoría debe poseer el legislador, optamos por dejarlas de un lado

58 *Ibidem*, p. 53.

y guiar nuestra atención en la división de los poderes como garantía contra un Estado paternalista:

Roma, en el mayor esplendor de su vida, vio renacer en su seno todos los crímenes de la tiranía y se vio pronta a perecer por haber reunido en una misma cabeza la autoridad legislativa y el poder soberano⁵⁹.

La división de los poderes teorizada por Rousseau en 1761 separa dentro del ámbito del poder político la «fuerza» de la «voluntad», o, en otras palabras, el «poder ejecutivo» del «legislativo». A la luz de cuanto hemos presenciado durante todo este siglo, esta separación no resulta obvia. La unión directa o indirecta de estos dos poderes es en la mayoría de los casos el primer paso para la institución de un régimen paternalista o absolutista. Más que hablar de las virtudes que debe poseer un gobernante, es más apropiado ver de qué manera este administra el poder que posee. Solo a través de una división *a priori* del poder político en legislativo y ejecutivo⁶⁰ se puede establecer una sociedad en la cual se mantenga un equilibrio entre la realización de las leyes y su puesta en práctica. Un poder legislativo en manos de la fuerza de un individuo no es otra cosa que tiranía.

Una sola voluntad, por más que posea en sus manos la certeza de actuar con justicia, difícilmente podrá llevar a cabo su plan político si los medios que utiliza

59 *Ibidem*, p. 56.

60 Para el momento, el poder judicial todavía no había sido teorizado.

son fruto de una autocracia. Como ya decía Dante en su *Divina comedia*, «el infierno está tapizado de buenas intenciones». Una buena intención no basta en cuanto es fruto de una voluntad singular. Las buenas intenciones solo se pueden llevar a cabo si están fundadas en un sistema político que garantice las *otras* buenas intenciones, porque de hecho existen. Solo en la división de los poderes se encuentra la garantía y el respeto de cada *buena intención* o voluntad o simplemente de cada individuo. Un poder con una *sola* voluntad no es nada más que un poder paternal. La *guía* de una sociedad civil será también *autoridad* si respeta la división del poder y de consecuencia el poder mismo que el pueblo le ha *prestado*, porque el poder político en fin de cuentas no es más que una *convención* a la cual todos los individuos llegan al contratar entre ellos mismos.

De lo antes dicho surge entonces la fuerza de la voluntad política como voluntad del pueblo: de hecho, la voluntad o es general o no lo es; o es la voluntad del cuerpo popular o es solo la voluntad de una parte.

Partiendo de la lectura del *Contrato social*, se pueden individuar tres características que un poder político debe poseer para cumplir en el respeto del individuo su función: la división, el movimiento y la deliberación. Como ya tuvimos la oportunidad de señalar en las líneas anteriores, la división es la garantía del sistema; junto a esta emerge el movimiento del legislativo que pone en práctica el pacto inicial, el cual, según Rousseau, no basta como garantía política. No es con la asignación del poder a otro u otros individuos que se realiza la sociedad política:

Por el pacto social hemos dado existencia y vida al cuerpo político; ahora se trata de darle voluntad y movimiento por la legislación; pues el acto primitivo en virtud del cual se forma y se une este cuerpo no determina aun nada de lo que debe hacer para conservarse⁶¹.

Al pacto inicial y al movimiento legislativo se une la deliberación como método por medio del cual no solo se realizan las leyes sino también se les confiere el sello popular que les da validez. Como notamos anteriormente, la deliberación confiere a la ley imparcialidad, generalidad y por ende justicia.

Los tres puntos mencionados pueden ser los metros de juicio por medio de los cuales se medirá el grado de autoritarismo de un Estado o simplemente de un individuo que se haga llamar de este modo. El Estado paternalista atenta contra el individuo desde el mismo momento que atenta contra el poder que este posee de opinar, proponer, distinguir y discutir. En una palabra, atentando contra el poder que posee el individuo de votar, dejando en claro que el voto no es simplemente la decisión que cada individuo por diversos motivos toma cada cierto tiempo en medio de un ambiente que es de todo menos normal. El voto se encuentra también en la opinión de cada día, en la falta de participación política, en la situación socioeconómica de los ciudadanos, en los índices de delincuencia... Es la realidad política y no los discursos políticos lo que hace de un individuo una guía. Entre el padre y el guía existen marcadas

61 *Ibidem*, p. 52.

diferencias entre las cuales el respeto por las voluntades (por todas las voluntades), que al final no es otra cosa que la voluntad general, es de primer orden. Las sociedades contemporáneas no necesitan de un salvador o de un padre de la revolución; necesitan simplemente ciudadanos que participen, individuos autónomos, deliberación, consenso, pluralidad de visiones, equilibrio entre estas pluralidades, bien común percibido por todos y no por uno o algunos, democracias y no solo métodos democráticos.

Se requieren dioses para gobernar a los hombres⁶², pero visto que no están aquí, la ayuda de una legislación escogida por todos puede bastar. Se requiere un gran cambio, casi milagroso, pero visto que todavía no se hace realidad puede bastar un cambio del individuo solitario al ciudadano social. Se requiere la guía de un padre que ajuste todo, pero visto que va contra la igualdad inicial que es la garantía contra el autoritarismo, en lugar de un padre, no nos queda sino deliberar, participar, opinar, proponer, distinguir y discutir partiendo de nosotros mismos.

Como afirma Rousseau, cada hombre puede escribir sobre tablas de piedra o comprar un oráculo, o fingir una relación secreta con una divinidad, o amaestrar un pájaro que le hable al oído, o planear otros medios grotescos para imponer la veneración del pueblo. «El que no sepa más que esto podría reunir por casualidad una multitud de insensatos; pero jamás fundará un imperio, y su obra extravagante perecerá muy pronto con él»⁶³.

62 *Ibidem*, p. 55.

63 *Ibidem*, p. 58.

Conclusión: Nunca más un regalo llamado *seguridad*

De lo antes dicho no nos queda más que el respeto por el individuo, por cada individuo, por todos los individuos en sus particularidades y en sus generalidades, en sus tradiciones y sus personalidades. Cada uno en cuanto existente representa una autonomía, una razón y un lugar importante en la sociedad política.

La autonomía y la razón, junto a la participación o concretización social de la propia individualidad, representan los medios más idóneos para oponerse a un Estado paternalista. Los ciudadanos deben actuar y pensar políticamente por sí solos. Deben partir de sus propias convicciones y no de la «ayuda» de un poder político que se esconde detrás de la máscara de la seguridad social; que toma cada una de las posibles situaciones problemáticas en sus manos y las resuelve; que osa proteger a sus «hijos» procurándose sus libertades, que, al final de todo, salva el todo perdiendo la parte.

No fue difícil notar cómo en estas líneas la palabra «garantía» se repitió con una insistencia marcada: el hecho es que necesitamos de ella. La sociedad contemporánea está necesitada de conceptos que nacieron con la modernidad y fueron los fundamentos de tantos Estados modernos, pero que, en medio de una burocratización abismal y de una democracia fingida, han desaparecido: la división del poder, el concepto de razón como base de la autonomía de cada individuo, la igualdad de condiciones en el ámbito político, la voluntad del pueblo como voluntad general y no simplemente como

suma de voluntades, el bienestar del individuo como esencia de la sociedad política, el voto no como estadística de la potencia de los partidos, sino como *statu quo* de una situación actual, la autoridad como representación de cada uno y no como simple fuerza que limita las partes, la diferencia entre Gobierno y pueblo, entre otros.

Hobbes, Locke y Rousseau, cada uno a su modo, nos permitieron clarificar conceptos que en diversos contextos el mundo contemporáneo utiliza dejando de un lado sus raíces modernas. Es fácil para una autoridad proponer conceptos políticos obviando el justo significado histórico que se esconde detrás de ellos. Es fácil reunir en un mismo discurso diversas categorías políticas (libertad, igualdad, individuo, Estado, alienación, soberano, revolución, autoridad, etc.) y no clarificar su contenido. El pueblo escucha y la mayoría de las veces no codifica al cien por ciento las palabras que le vienen dichas. El pueblo, como afirmaba Rousseau, ya de por sí se equivoca; ahora, si a este se le proponen ideas mezcladas con ideas, valores contradictorios bajo un mismo fin político, medios y fines opuestos, no es de maravillarse si, en medio de tanta confusión, escoge la vía errada. Si el pueblo se equivoca, entonces no es justo esconder su error bajo la irónica bandera del triunfo político.

El individuo tiene la responsabilidad de discernir y el Estado debe respetarlo. No debe simplemente «guiarlo»; debe colocarlo en la condición sociopolítica de escoger y debe garantizarle que la realidad política será siempre salvaguardada por una institución democrática que, antes que todo, divida el poder y permita a los individuos deliberar sobre el mismo.

«El infierno está tapizado de buenas intenciones» y la única manera de llevar al «cielo» obras políticas concretas se encuentra en la deliberación política de cada una de las partes de la sociedad. Un «soberano» solo, después de poco, no será más que una buena intención más.

La tiranía de la mayoría en EE. UU.: La advertencia de Tocqueville⁶⁴

Cuando hablamos de la inclinación que posee el órgano legislativo para acaparar el poder en sí, notamos el peligro de fondo que Tocqueville ve en la mayoría. El poder tiránico de la mayoría se desarrolla por lo general de dos formas. Por una parte, puede ser solo el resultado del mayor número de personas, las cuales no poseen un criterio político sólido, ejecutan decisiones discutibles en cuanto miradas a un bien egoísta y carecen de una libertad política. La segunda deformación de la mayoría casi siempre surge de la primera; es una mayoría camuflada por el hecho de que su poder se concentra en manos de pocos, generalmente es fruto de un bienestar social que conduce a los individuos a cerrarse en placeres sectarios o de la sumisión obligada a causa de condiciones económicas extremas.

Nuestro autor distingue con especial atención entre un gobierno que sigue la real voluntad del pueblo y uno que se limita solamente a ejercer el poder en nombre del pueblo.

64 Artículo originalmente publicado con el título «El infierno está lleno de buenas intenciones» en *Notas y Documentos: Ensayos Universitarios*, Caracas, 2000, 17 (59-60), pp. 140-157.

No hay nada tan irresistible como un poder tiránico que manda en nombre del pueblo, pues, al estar revestido del poder moral que pertenece a las voluntades del mayor número, actúa al mismo tiempo con la decisión, la prontitud y la tenacidad que tendría un solo hombre⁶⁵.

Tocqueville, a lo largo de toda *La democracia en América*, nos ilustra la presión ejercida por la mayoría en el territorio estadounidense. Nos habla de episodios como este:

Alguien me decía un día, en Filadelfia, que casi todos los crímenes en Norteamérica eran causados por el abuso de los licores fuertes, que el bajo pueblo podía adquirir a voluntad, porque se lo venden a un precio vil. «¿De dónde viene —pregunté—, que no impongáis derechos sobre el aguardiente?». «Nuestros legisladores han pensado en ello con frecuencia —replicó—, pero la empresa es difícil. Se teme una revuelta; y, por otra parte, los miembros que votaran semejante ley estarían seguros de no ser reelectos»⁶⁶.

Más allá de la posible banalidad que pueda representar este relato, el valor explicativo y sobre todo la validez que posee nos permiten entender cómo la fuerza ejercida por la mayoría dentro de un sistema democrático no puede ni debe considerarse fruto de un análisis netamente teórico. En los Estados Unidos el peligro que representaba la mayoría era palpable, era

65 Alexis de Tocqueville: *La democracia en América*. Madrid: Ediciones Akal, 2007, p. 276.

66 *Ibidem*, p. 279.

un evento que se vivía en la cotidianidad. El proceso es fácil: por una parte, existen individuos que tienen en sus manos el poder de votar; por otra, se encuentran los representantes que de una manera u otra dependen de la acción electiva de los primeros; solo en manos de un sistema democrático completo y participativo la libertad política de los ciudadanos funcionará como garantía ante el despotismo de la mayoría. De todas maneras, este será tema para nuestra conclusión; por ahora sigamos señalando potenciales peligros de la masa.

La mayoría se equivoca. Aunque la masa desee con sinceridad el bien de la patria, es difícil que escoja los medios más idóneos para llegar a este fin. El pueblo difícilmente posee los medios y el tiempo a disposición para medir de forma correcta las acciones a realizar para obtener el bien común; si los más grandes genios se equivocan, imaginemos la masa: «Estoy convencido de que aquellos que miran el voto universal como una garantía de bondad en sus elecciones se hacen una ilusión completa. El voto universal tiene otras ventajas, pero no esa»⁶⁷.

Tocqueville observaba con asombro que en los Estados Unidos los hombres con mayores capacidades difícilmente eran llamados a representar el poder de los ciudadanos. El autor explica este fenómeno a través del presunto rol que el sentimiento de envidia posee dentro de las instituciones democráticas. Estas son guiadas por un ideal de igualdad que no obstante se

67 *Ibidem*, p. 284.

ponga como teoría siempre cambia como realidad; con palabras de Pascal⁶⁸, podemos decir que se encuentra en una fuga eterna. El hecho de no llegar a este estado de igualdad turba al individuo al punto de pensar que todo aquello que lo supera significa un obstáculo; de esta manera termina por relativizar las realidades que a sus ojos se presentan como superiores, aniquilando todo elemento de superioridad por legítimo que sea.

En los Estados Unidos, a pesar de que el pueblo no odia a la clase alta de la sociedad, prefiere tenerla lo más lejos posible del poder. Todo aquello que surja con independencia del apoyo de la mayoría, difícilmente tendrá el favor de la misma.

En los años de guerra entre Inglaterra y Francia, el pueblo estadounidense, guiado por una simpatía de ideales hacia la última de las naciones estuvo por declarar la guerra a Inglaterra. Dice Tocqueville que la pasión del pueblo estadounidense fue tan marcada que hasta el carácter inflexible de Washington se vio en peligro: «La mayoría se pronunció contra su política. Ahora, el pueblo entero la aprueba»⁶⁹. La pasión momentánea parece ser el peor enemigo de la masa, entendiendo por *masa* la unión de individuos carentes de una estructura política capaz de crear el fundamento de una libertad política.

Nada es más estable al mundo que un cuerpo aristocrático; este posee la cantidad de miembros más idónea; es demasiado grande como para ser sorprendido y demasiado poco numeroso para ceder a las presiones:

68 *Ibidem*, p. 245.

69 *Ibidem*, p. 284.

La masa del pueblo puede ser seducida por su ignorancia o sus pasiones; se puede sorprender el espíritu de un rey y hacerlo vacilar en sus proyectos; por otra parte, un rey no es inmortal. Pero un cuerpo aristocrático es demasiado numeroso para ser captado y demasiado poco numeroso para ceder fácilmente a la embriaguez de pasiones irreflexivas. Un cuerpo aristocrático es un hombre firme e ilustrado que no muere⁷⁰.

Si es verdad que un modelo aristocrático engloba dentro de sí características de fortaleza, decisión y sobre todo continuidad política, también es verdad que un cuerpo político tal conlleva el vicio de la sucesión de la cual tuvimos la oportunidad de hablar. La sucesión a la cual nos referimos ahora no es solo de bienes; su potencia mayor se desarrolla en la vida política. La aristocracia en su eficacia política tiende a centralizar el poder en manos de un grupo ya establecido. Aunque posea aspectos «negativos», la aristocracia no deja de representar un modelo capaz de donar al mundo político contemporáneo diversos puntos de reflexión y riqueza. En nuestros días un modelo político debe salvarse de caer en dos tendencias que, no obstante parecer inconciliables, se tocan en sus extremos. Por una parte, está la «democracia» en la cual «todos» participan; por otra, está la «aristocracia» ya «muerta» en la cual solo «algunos» tienen el poder: en muchos de los gobiernos actuales, ¿quién puede distinguir la real diferencia entre una y otra?

70 *Ibidem*, p. 285.

La democracia camina continuamente sobre una cuerda floja, se encuentra en un abismo dividido en dos precipicios; a su izquierda se encuentra con el peligro de caer en manos de la masa; a la derecha, el peligro de regímenes autoritarios en manos de uno o de pocos.

El sistema democrático a los ojos de Tocqueville posee a su favor una masa que, no obstante se equivoque, no buscará nunca un interés contrario a sí misma. El problema está en establecer cuál es el bien común de la masa. Dadas las características de inestabilidad de esta no es seguramente el cuerpo más idóneo para discernir con propiedad sobre el destino de la nación. Sobre este punto, Tocqueville no parece tomar en serio el verdadero problema que surge de la mayoría.

Importa sin duda, para bien de las naciones, que los gobernantes tengan virtudes o talento; pero lo que tal vez les importa todavía más es que los gobernantes no tengan intereses contrarios a la masa de los gobernados; porque, en ese caso, las virtudes podrían llegar a ser casi inútiles y el talento funesto... He dicho que importaba que los gobernantes no tengan intereses contrarios o diferentes a la masa de los gobernados; no he sostenido que importaba que tuvieran intereses semejantes a los de todos los gobernados, porque no sé que tal cosa haya acontecido hasta ahora... La ventaja real de la democracia no es, como se ha dicho, favorecer la prosperidad de todos, sino solamente servir al bienestar del mayor número. Los que están encargados, en los Estados Unidos, de dirigir los negocios del público, son a menudo inferiores en capacidad y en moralidad a los hombres que la aristocracia

llevaría al poder; pero su interés se confunde y se identifica con el de la mayoría de sus conciudadanos⁷¹.

Normalmente en nuestras sociedades la palabra *democracia* es sinónimo de «mejor sistema político». No es nuestra intención acabar con el funcionamiento u obviar las ventajas políticas que esta posee. Todavía es necesario desempolvar esta palabra para encontrar los defectos y vías negativas a la cual puede llevar. Las afirmaciones de Tocqueville apenas citadas dan pie a la formulación de diversas preguntas: ¿qué criterios pueden ser tan fuertes como para soslayar las riquezas morales de un representante político en nombre de una mayoría?, ¿el interés que mueve a la masa en un momento determinado es totalmente justo?, ¿dentro de una sociedad se puede dogmatizar la voz de la mayoría al punto de relativizar aquellas particulares?, ¿es justo establecer una diferencia neta entre la prosperidad de todos y el bienestar de la mayoría?

La polémica posee como raíz el concepto del *bien común*: ¿quién posee la autoridad suficiente para decidirlo? Si es verdad que más allá de la prosperidad de todos está el bienestar de la mayoría como única meta a seguir, ¿dónde quedan las voces de la minoría? A lo largo de la historia una concepción de este tipo ha sido el motor que ha movido los más brutales autoritarismos. No podemos de ninguna manera establecer como principio un bienestar de la mayoría, cuando no sabemos en realidad quién es la mayoría

71 *Ibidem*, p. 289.

y en qué consiste este bien. Basta pensar en el caso citado precedentemente sobre el problema que Washington debió afrontar contra la mayoría para darnos cuenta de cuán delicada sea la posición de supremacía del poder entre la masa y el individuo.

El peligro de la mayoría que hemos venido desarrollando hasta ahora lo podemos resumir en dos principios claves. El primero se funda sobre la idea de que existe más sabiduría dentro de un grupo que en un solo individuo. El segundo reza que el interés del mayor número de ciudadanos debe ser preferido al del menor.

La mayoría ejerce la supremacía del poder, la minoría los límites:

Considero impía y detestable la máxima según la cual, en materia de gobierno, la mayoría de un pueblo tiene derecho a hacerlo todo, y, sin embargo, sitúo en las voluntades de la mayoría el origen de todos los poderes. ¿Estoy en contradicción conmigo mismo?⁷².

El famoso *homo homini lupus* de Hobbes nos puede ayudar a aclarar el problema sobre la mayoría y la minoría. En el estado natural, cada individuo debe cuidarse del peligro latente que encuentra en los otros, por el hecho de que, en este pacto social o leyes que limitan las acciones, no existe; ello da como resultado una situación de peligro total en la cual los individuos más débiles no poseen ningún tipo de garantía. En un

72 *Ibidem*, p. 308.

sistema democrático existe o debe existir un límite capaz de medir las acciones entre los individuos, entre el Estado y estos y a fin de cuentas entre los Estados mismos; Tocqueville llama a este límite «justicia». La mayoría se pone dentro del sistema como la representación de la «inclinación dominante» de la sociedad; esta tiene en sus manos el poder de aplicar la «justicia», la cual es una ley de la sociedad en cuanto tal. De lo antes dicho surge una pregunta: ¿puede la mayoría poseer un poder mayor de la sociedad de la cual aplica las leyes?

La *mayoría* no es otra cosa que un individuo que representa a otro individuo llamado *minoría*. Si luchamos tanto por acabar con los poderes autoritarios en los cuales un individuo puede pasar por encima de otro, si nos esforzamos por salir de un «estado natural» en el cual los más débiles son víctimas de la violencia de los más fuertes, es justo preguntarnos: ¿sobre qué criterio podemos fundar la sumisión de una minoría que simplemente no está de acuerdo con ciertos parámetros de acción social?, ¿acaso la violencia y el abuso de poder cambia de carácter por el simple hecho de colocar a la masa en lugar de un individuo?

En cada sociedad debe existir un poder superior que equilibre los poderes menores; el problema está en que este poder superior casi siempre es la puerta por la cual la tiranía suele entrar. De este peligro nace la necesidad de postular el concepto de «límite» como fundamento del desarrollo pacífico del sistema democrático. La mayor crítica que Tocqueville hace a la democracia en los Estados Unidos no es la extrema libertad que poseen, sino la carencia de garantías o límites que

controlen el nacimiento de una tiranía. Un hombre o partido que sufra una injusticia en territorio estadounidense, ¿a quién puede pedir ayuda? La opinión pública, cuerpo legislativo, poder ejecutivo, fuerza pública, jurado, etc., parecen ser víctimas del dominio de la mayoría. La mayoría sin límites es sinónimo de despotismo:

Cuando, por consiguiente, veo conceder el derecho y la facultad de hacerlo todo a un poder cualquiera, sea pueblo o rey, democracia o aristocracia, ejérzase en una monarquía o en una república, afirmó: «Aquí está el germen de la tiranía, y procuro de ir a vivir bajo otras leyes»⁷³.

⁷³ *Ibidem*, p. 309.

Capítulo 3

Papeles del Estado y el para-Estado

Del Estado al para-Estado venezolano: Consideraciones sobre una injerencia silenciosa⁷⁴

Introducción

La injerencia y el «narcoparamilitarismo» son temas de gran complejidad en el ámbito político y social, y motivo de preocupación para todos los ciudadanos venezolanos en general, y más aún, para el propio Estado venezolano. Esta materia exige entonces ser tratada de la manera más sistemática posible. Hay que comenzar por ello con un enfoque que permita determinar cuál es el problema real al cual se está enfrentado el Estado venezolano actual. Nuestra hipótesis es la siguiente: el país no es únicamente escenario del paramilitarismo, sino también de la construcción de lo que llamamos el «para-Estado» venezolano.

El presente trabajo definirá precisamente dicho para-Estado y su silenciosa construcción, como uno de los mecanismos por antonomasia de injerencia estado-unidense en nuestro territorio.

Es importante también recalcar que el proceso fundamental de injerencia en Venezuela por parte de los Estados Unidos, y sus aliados colombianos, no pasará

74 Artículo inicialmente publicado en *RET: Revista de Estudios Transdisciplinarios*. Vol. 2, n.º 1, Caracas, enero-abril, 2010, pp. 23-34.

de ningún modo por las fuerzas armadas tradicionales, sino precisamente por una guerra silenciosa y sin tregua de cuarta generación⁷⁵, cuyo fin último es la creación de un para-Estado venezolano a imagen y semejanza de los «para-Estados colombianos»⁷⁶.

El Estado tradicional: fronteras definidas / Fuerzas Armadas unidas y únicas / cabeza común y reconocida

En este contexto es pertinente comenzar preguntándonos cuáles son las características del Estado tradicional al cual se sobrepone el para-Estado. Para dar respuesta a esta interrogante se hace necesario realizar un breve paréntesis teórico que nos libere de la tentación de confundir el Estado con categorías como «nación», «patria» o, a fin de cuentas, «gobierno». El Estado es, ante todo, una estructura burocrática que, en cuanto tal, escapa de criterios «identitarios» como los que presupondría fenómenos como la «nación» o la «patria». Pero también escapa de una estructura efímera y, en cuanto tal, cambiante, como lo es la de «gobierno». De hecho, el gobierno habita el Estado y, en ningún caso, se sobrepone a él. El Estado no es sino una forma

75 La guerra de cuarta generación emplea la asimetría estratégica, definida como la capacidad de «actuar, organizar y pensar de forma diferente 21 oponentes para elevar al máximo las ventajas propias, explotar las debilidades del oponente, lograr la iniciativa o ganar la libertad de acción» (Golinger & Migus, 2008, p. 106).

76 Más adelante se enumerarán y definirán los tres para-Estados que coexisten en el territorio colombiano.

de organización moderna a través de la cual los individuos, por medio de un «contrato social», han establecido a priori el cómo vivir en común:

En la visión clásica del Estado que nos ha dejado la modernidad, el mismo se define por antonomasia como un Estado opresor/represor. Partiendo de una interpretación conservadora del desarrollo teórico del Estado moderno, podemos decir que para Thomas Hobbes la figura del Estado está ligada a un intercambio de libertad (individual) por seguridad (colectiva). Los individuos sumergidos en una guerra de todos contra todos le piden al Leviatán garantías que limiten la libertad de cada uno en nombre de la seguridad de todos, y por ello se despojan de sus libertades individuales que transfieren al Estado. Esta tradición clásica es retomada de un cierto modo por Max Weber, quien define sin más el Estado como el monopolio de una violencia legal/legalizada. En los dos casos parece existir entonces una esclavitud voluntaria por parte de aquellos que deciden dar el poder al Estado o, al menos, legalizar el uso de su violencia. Sin duda alguna este es el Estado que de facto ha llegado a través de la tradición moderna hasta nuestros días. Se trata de la visión de un Estado cuya ascendencia ha determinado radicalmente el *quod* propio, no solo de los Estados occidentales, sino también de los latinoamericanos (Pérez Pirela, 2008a, p. 5).

Recordemos entonces que para Thomas Hobbes la primera justificación que soporta la concepción misma del Estado es la necesaria existencia de un «Estado civil» que logre evitar la guerra de todos contra todos; una entidad superior al sujeto, que contenga los deseos

que derivan en la discordia. Ahora bien, esta necesidad es capaz de ser reconocida por los sujetos, a partir de un reconocimiento que lleva a la superación de la guerra gracias, en parte, a sus pasiones y, en parte, a la razón. Para Hobbes, las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo; mientras que la razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso.

Es esta conjunción de pasiones y razón lo que ha motivado al hombre al establecimiento de un contrato social o, como lo denominaría Hobbes, un «pacto social». Todo pacto tiene un objetivo específico: en este caso el fin es el Estado. La razón por la cual todos nos unimos en favor de su instauración es precisamente la paz, una paz que se torna imposible sin pacto. Sin embargo, se debe mencionar que la forma que encuentra esta figura estatal para garantizar la paz entre los hombres, es mediante el establecimiento de diversas normas y dinámicas de poder e interrelación que favorecen un determinado orden social y político, utilizando de facto la violencia como herramienta. Como bien lo explica Weber (1998): «Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el territorio es un elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima». Lo distintivo de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos solo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite.

El Estado es la única fuente del derecho a la violencia

Es de esta forma como a partir de la teoría clásica, los aspectos que componen al Estado moderno dependen en primer lugar de la existencia de una territorialidad bien definida, a través de la demarcación de fronteras; el control de los medios de violencia y medios de coerción dentro del territorio previamente demarcado, es decir, un ejército; para lo cual debe contar, a su vez, con una estructura impersonal de poder soberano con cierto grado de legitimidad, ya que la lealtad de los ciudadanos se convirtió en algo deseable para los Estados. En resumidas cuentas, el Estado, según la teoría clásica, posee tres características fundamentales que lo definen como tal: fronteras definidas, Fuerzas Armadas unidas, y una cabeza común y reconocida por toda la población. Si alguno de estos tres elementos falta, no podemos hablar de Estado.

El objetivo de la injerencia es desestructurar los Estados latinoamericanos: casos Bolivia y Venezuela

Al realizar un recorrido por algunos de los hechos más impactantes de injerencia estadounidense en este siglo XXI nos topamos con lo ocurrido en Bolivia a través del fenómeno separatista de la «media luna», por medio del cual se trató de desestructurar los elementos fundacionales de lo que definimos como Estado moderno. En las provincias de Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija se intentó

acabar definitivamente con las fronteras establecidas del Estado boliviano, se pretendió deslegitimar la cabeza común representada por Evo Morales y, sobre todo, se buscó fraccionar a las Fuerzas Armadas Bolivianas.

No cabe duda de que dichos mecanismos de injerencia buscan destruir los Estados latinoamericanos⁷⁷. Se debe aclarar que esta metodología de injerencia no es propia del siglo xxi; ha sido también utilizada en diferentes momentos y geografías durante todo el siglo xx. Recordemos la metodología de las privatizaciones utilizada por el neoliberalismo en Latinoamérica que, en forma de democracia liberal, subyugó a las dictaduras de los años setenta y ochenta, para minimizar y resquebrajar el Estado⁷⁸.

Claro está, en otras partes del mundo, otros movimientos injerencistas y separatistas, guiados por el Departamento de Estado de los Estados Unidos, han desempeñado un rol importante en el establecimiento de nuevos Estados, producto del fraccionamiento de Estados preexistentes, dando paso así a sistemas políticos más proclives a una entrega de su soberanía⁷⁹.

77 Véase más detalladamente el tópico en Pérez Pirela, M. (2008b).

78 El caso de Argentina es paradigmático: con la elección del justicialista Carlos Saúl Menem en 1989 se adoptó una fuerte política neoliberal, que privilegiaba la inversión extranjera sobre la local. Según la propia expresión del expresidente: «Se privatizó todo lo privatizable» (la empresa nacional Yacimientos Petrolíferos Fiscales, aerolíneas argentinas, acueductos y ferrocarriles, entre otras). De igual manera, se estableció una paridad del peso con el dólar que terminó por fijar este último como divisa oficial, situación que conllevó una alta dependencia financiera del flujo de capital extranjero. En el caso de Bolivia, los movimientos sociales emprendieron una ardua lucha en Cochabamba en contra de la privatización del agua, cuya administración en manos extranjeras llegó a niveles absurdos, al establecer una tarifa para la acumulación del agua de lluvia. También recordamos el Caracazo venezolano como explosión social que detuvo un inminente proceso de privatización en Venezuela, bajo el segundo gobierno de Carlos Andrés Pérez en 1989.

79 Este es el caso de países como Georgia y Croacia, entre otros.

Pero no podemos referirnos al sistema injerencista y separatista del caso venezolano aquí estudiado, sin antes retomar la ya comentada categorización que realizó el sociólogo alemán Max Weber sobre el Estado, al definirlo como el «monopolizador de la violencia legítima dentro de unas fronteras determinadas». Lo propio de la creación de un para-Estado en Venezuela tiene que ver precisamente con este punto: si existe dentro de las fronteras de un Estado una organización alterna que busque monopolizar dicha violencia legítima, estaríamos hablando de la presencia de un para-Estado.

Esta concepción de Estado que hemos venido categorizando es fundamental para analizar lo que está pasando en Venezuela actualmente, y darnos cuenta de que está en juego la existencia misma del Estado. Es por esto que la problemática planteada conlleva interrogarnos sobre la subsistencia de la soberanía de eso que hoy conocemos como el Estado venezolano.

Bodin y los elementos teóricos de la soberanía: autonomía de decisión de las fronteras hacia adentro (relación asimétrica entre Estados-ciudadanos) / respeto de la autonomía de las fronteras hacia afuera (relación simétrica entre Estados-Estados)

Ahora bien, no se puede pasar por alto en este paréntesis teórico el análisis del término *soberanía*, definido por Jean Bodin, en 1576, en su obra *Los seis libros de la República*, como la posibilidad y la capacidad de un

Estado de autogestionarse. A partir de dicho concepto surge una forma moderna de concebir el Estado.

Esta soberanía se presenta como ilimitada e indivisible. Se concibe, junto a la existencia de los súbditos o ciudadanos, como aspecto constitutivo del Estado. En general, la soberanía es absoluta, perpetua, indivisible, inalienable e imprescindible. Es un poder originario que no depende de otros y establece la diferencia entre derecho privado y derecho público. En este sentido, Sabine (citado en Talancón, 2009) define, refiriéndose a la postura de Bodin, «la soberanía como poder supremo sobre los ciudadanos y súbditos, no sometido a leyes» (p. 120). Se trata de un poder supremo que «es perpetuo a diferencia de cualquier concesión de poder limitada a un periodo determinado de tiempo. Es un poder no delegado, o delegado sin límites o condiciones. Es inalienable y no está sujeto a prescripción. No está sometido a las leyes porque el soberano es la fuente del derecho» (*Ibid.*).

De hecho, si una organización paralela al Estado está creando leyes, está haciendo que se cumplan dichas leyes y está estableciendo políticas públicas para direccionarlas, no cabe duda de que nos encontramos frente a un para-Estado dentro del Estado.

Para Bodin existe una indudable autonomía en lo que respecta a las decisiones que los Estados, en tanto que soberanos, toman de sus fronteras hacia adentro. Ello quiere decir que la relación entre Estado-ciudadano se presenta como una relación asimétrica en tanto que, como ya lo afirmamos con Hobbes, los individuos dan al Estado la potestad de garantizar su seguridad, limitando

la propia libertad en pro de la coexistencia social. Por eso, ciudadano y Estado no poseen de ningún modo una relación simétrica, pues la preeminencia de la soberanía del Estado arroja la posible soberanía de cada individuo.

Claro está, de ninguna manera esta relación asimétrica entre Estado e individuo puede asimilarse a la relación que los Estados poseen entre sí: en sus interrelaciones, estos son absolutamente iguales. De allí que plantear una relación asimétrica entre los Estados conduce a presuponer que existen unos más soberanos que otros. Ello contradice un principio básico que estructura el concepto de soberanía y que da por sentado el hecho de que no existen niveles o grados de soberanía: se tiene o no se tiene.

Si algún Estado ejerce sobre otro una determinación tal que llega a tocar no solamente la creación de leyes, sino también su aplicación y direccionamiento, estamos de frente a eso que conocemos como «injerencia». A partir de los elementos teóricos planteados, podemos establecer con mayor precisión cuáles serían los objetivos concretos de una injerencia dentro del territorio venezolano por medio de eso que hemos llamado un *para-Estado*.

Sistema y objetivos de la injerencia estadounidense: debilitar el Estado y su soberanía; creación del para-Estado venezolano

Hasta aquí se debe tener claro que la injerencia estadounidense busca desestructurar los Estados a través

del debilitamiento de su soberanía. Para ello se está utilizando, cada vez más, como estrategia, la creación de un para-Estado con alardes de soberanía propia, que evidentemente va más allá de la soberanía del Estado tradicional. La construcción del para-Estado se fundamenta en un sistema de injerencia que tiene tres protagonistas fundamentales:

DAS-CIA:

El primer actor de este sistema de injerencia es el DAS⁸⁰ (y la CIA en tanto que organismo matriz), que últimamente ha intentado penetrar en la región a través de planes como Falcón, Salomón y Fénix⁸¹, cuyos objetivos son países como Ecuador, Cuba y Venezuela.

Este organismo ha sido objeto de diversos escándalos, que no solamente dan luces sobre su relación con el negocio del narcotráfico y la Casa Blanca, sino que además hablan de graves abusos de poder, sobre todo en lo correspondiente al espionaje ilegal, tanto en Colombia como fuera de sus fronteras⁸².

80 Ahora conocido bajo las nuevas siglas AIC.

81 Planes denunciados a finales del año 2009 por el entonces ministro de Interior y Justicia de Venezuela, Tarek El Aissami, gracias al hallazgo de un documento confidencial en manos de agentes colombianos del DAS en Venezuela, el cual demostraba estrategias subversivas por parte de la agencia contra Ecuador, Cuba y Venezuela. Cabe destacar que por medio del Plan Fénix se llevó a cabo la incursión armada en Ecuador protagonizada por el Ejército de Colombia en el año 2008.

82 Human Rights Watch, en 1996, denunció en un informe sobre el papel de los Estados Unidos en la región, que el Ministerio de Defensa de Colombia, en 1991, expidió la orden 200-05/91 en la cual se aceptaban ciertas recomendaciones de los Estados Unidos para la lucha antidroga. Sin embargo, la orden,

Muestra de esto es que en 2007, el director del DAS, Jorge Noguera Cortés, fue destituido por vinculaciones con las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). En este hecho se vieron involucrados 68 congresistas y tres presidentes del Congreso colombiano. A ello se debe aunar el escándalo por espionaje de sus exdirectores María del Pilar Hurtado, Joaquín Polo y Felipe Muñoz Gómez, en 2008, y la detención de dos espías del DAS en Venezuela, en septiembre de 2009.

Paramilitarismo

El segundo actor del proceso de injerencia paraestatal contra Venezuela es precisamente el paramilitarismo. En este caso, las pruebas son todavía más complejas y espectaculares a la vez: el 9 de mayo de 2004, cuerpos de seguridad del Estado venezolano⁸³ capturaron a 56 paramilitares colombianos vestidos con uniformes de las Fuerzas Armadas venezolanas en la finca Daktari, ubicada en El Hatillo, propiedad del cubano Roberto Alonso⁸⁴ (alias el Coronel), autor intelectual de la

con la marca «reservado», no menciona para nada las drogas, sino que «con base en las recomendaciones que hizo la comisión de asesores de las Fuerzas Militares de los Estados Unidos», presentó un plan para combatir mejor lo que ellos denominan «la escalada terrorista por parte de la subversión armada» (Lozano, 2006. p. 119).

83 En esta operación participaron efectivos de la Dirección General Sectorial de los Servicios de Inteligencia y Prevención (DISIP), Ejército, Guardia Nacional (GN), Dirección de la Inteligencia Militar (DIM) y el Cuerpo de Investigaciones Científicas, Penales y Criminalísticas (CICPC).

84 Esta persona, durante todo el 2004, realizó constantes llamados para subvertir el orden democrático en Venezuela a través de la página www.robertalonso.com.ve.

llamada operación «guarimba»⁸⁵, patrocinada y dirigida por la Coordinadora Democrática con el objetivo de desestabilizar al Gobierno venezolano. Además, el 10 de abril de 2006, Rafael García (exjefe de Informática del DAS) acusó a Noguera (director del DAS en ese momento) de estar inmiscuido en la política venezolana. A este hecho también se le puede sumar la detención del coronel retirado colombiano Mauricio Alfonso Santoyo el 7 de agosto de 2007, comprometido en actos de inteligencia para la CIA en territorio venezolano.

Oligarquía colombiana

El tercer actor fundamental de este sistema de injerencia es la oligarquía colombiana que, a pesar de sostener un comercio bilateral colombo-venezolano —según cifras del Instituto Nacional de Estadística, en 2009 alcanzó los 4166 millones de dólares—, ha mantenido un apoyo irrestricto al proceso de intromisión en Venezuela por parte de los Estados Unidos. Todo ello a través, entre otras cosas, de una importante campaña mediática dirigida no solo a atacar y desprestigiar al Estado venezolano, sino que también ha escondido hechos y escándalos relacionados con el paramilitarismo y el para-Estado.

Podemos decir entonces que esa oligarquía colombiana, mientras estaba favoreciéndose con negocios

85 En febrero de 2004, un grupo de personas en Caracas, convocadas por la Coordinadora Democrática, tomaron y cerraron avenidas y calles principales de la ciudad con el objetivo de crear un ambiente de tensión y caos.

multimillonarios con el Estado venezolano, lograba jugosas ganancias con el negocio por antonomasia de la Colombia de nuestros días: la guerra, entendida como —según la ha llamado Norberto Bobbio (1997)— un «*male necessario*»⁸⁶. Ello se ve reflejado en la concretización de dos de los negocios más importantes que se han hecho en la historia colombiana: el Plan Colombia, con sus millones de dólares en inversión militar, y las siete bases militares ocupadas por fuerzas estadounidenses en territorio colombiano. Negocios que, por cierto, van en desmedro de la soberanía venezolana. Al respecto, Luis Britto García (2009) nos recuerda que la solución más asequible para el mantenimiento de la hegemonía estadounidense es el control sobre los Gobiernos locales, la penetración cultural y la instalación de bases militares⁸⁷. En la siguiente gráfica, observamos la ubicación geoestratégica de las mencionadas bases militares. Nótese las cercanías con Brasil, Ecuador y Venezuela. Ello demuestra que el llamado Plan Colombia es en realidad el Plan Venezuela y, más aún, el Plan Amazonas.

86 «... un mal no causalmente pero teleológicamente necesario, un mal que adviene, no porque sea el efecto de una causa, sino el medio para alcanzar un fin deseado» [Traducción nuestra del texto original: «... un male non causalmente ma teleologicamente necessario, un male cioé che deve avvenire non perché sia beffetto di una causa, ma perché è il mezzo per raggiungere un fine desiderabile»] (Bobbio, 1997. p. 70).

87 Véase más detalladamente lo referente al tema de la seguridad en la rebelión, en Britto García, L. (2009).



La droga es el petróleo del para-Estado: DAS, paramilitarismo y oligarquía tienen como fuente de financiamiento fundamental el fenómeno de la droga⁸⁸

Queda entonces claro que, a través del DAS, del paramilitarismo y de la oligarquía, existe un sistema bien

88 Según el investigador estadounidense Adam Isacson, desde 1999 Colombia ha sido en importancia el tercer país beneficiario del mundo en asistencia militar y policial por parte de los Estados Unidos, y desde 2001 es el país que cuenta con la mayor cantidad de personal militar estadounidense en sus fronteras. Sin embargo, desde 1998, Colombia abarca la mayoría de la producción de coca de América del Sur y ya para el 2001 su parte de la producción había aumentado en un 76 % (Youngers & Rosin 2005. p. 69).

estructurado con objetivos y estrategias precisas de injerencia colombo-venezolana que están aflorando cada vez más. Pero antes de hablar de estos objetivos y estrategias, es importante preguntarse quién los financia. De hecho, si se está estructurando un para-Estado venezolano, de algún lugar debe salir el dinero que lo sustenta.

Lo que para el Estado venezolano es el petróleo, para el para-Estado naciente es la droga: la droga es el petróleo del para-Estado⁸⁹. Desde que se instauró el Plan Colombia, las autoridades venezolanas han incautado 600 000 toneladas de cocaína. Es importante acotar que durante diez años del Plan Colombia se produjeron en promedio 624,2 t/año de cocaína, cifra superior al promedio de los cinco años anteriores que fue de 303 t/año⁹⁰.

A su vez, la estrategia mediática por parte de las grandes transnacionales de la información no es otra que hacer pasar a Venezuela por cómplice del tráfico de drogas internacional, para después justificar cualquier tipo de acción bélica. De aquí el hecho de que el acuerdo que permitirá al ejército estadounidense utilizar las siete bases militares colombianas para «luchar contra el narcotráfico y el terrorismo» materializa estas amenazas de guerra contra Venezuela.

89 Al paramilitarismo le ingresaron cerca de 580 000 millones de pesos por concepto de la venta de coca a los narcotraficantes: alrededor de 700 millones de pesos mensuales (Zabala, 2009, p. 174).

90 Según la Oficina Nacional Antidrogas (ONA).

Objetivos y estrategias de la injerencia colombo-estadounidense en Venezuela: estrategias de injerencia / el delito es solo el primer eslabón táctico de una estrategia más compleja

Primer eslabón (desestabilizar la sociedad): delitos y modus operandi exportados desde Colombia/sicariato/cárteles de la droga nacidos en los años ochenta / secuestro exprés / latifundio / bingos legales e ilegales / cobro de vacunas / azotes de barrio paramilitares / masacres con metodología particularmente violenta

Ahora bien, aquí es necesario realizar una crítica fundamental. Existen muchas personas, incluso desde la propia Venezuela, que siguen sosteniendo que el problema del paramilitarismo venezolano es una mera problemática de delito. Nada más lejos de la realidad: los delitos son simplemente el primer eslabón de un proceso de injerencia más complejo. No cabe duda de que existen delitos y *modus operandi* exportados desde Colombia que están impactando cada vez más la cotidianidad venezolana. Nos referimos, por ejemplo, al sicariato, que caracterizó los cárteles colombianos de las drogas nacidos en los años ochenta, pero también al secuestro exprés y al latifundio exprés⁹¹, bingos ilegales y legales, cobro de vacunas y azotes de barrio (que ya no son solo el resultado de la actuación de delincuentes comunes, sino de paramilitares). Además, recordemos la masacre ocurrida en el estado Táchira el 12 de octubre de 2009,

91 Inmensas propiedades que cambian súbitamente de dueño sin explicación aparente.

con una metodología particularmente violenta⁹² que escapa de las tradicionales de la violencia venezolana. Ciertamente, debe quedar claro que de ningún modo se está afirmando de manera chauvinista que en Colombia existe violencia y en Venezuela no. Se trata más bien de plantear, con los ejemplos expuestos anteriormente, que la violencia que el paramilitarismo está practicando en Venezuela posee características precisas, cuyas raíces parecen inscribirse en la guerra de la cual es víctima Colombia. Por ello, si nos centramos única y exclusivamente en alertar sobre los peligros del paramilitarismo a partir del elemento de desestabilización de la sociedad mediante delitos, estamos simplemente tratando el eslabón más visible, espectacular y cotidiano. Pero existen dos eslabones más que son mucho más preocupantes porque tocan, ya no solo desde el punto de vista coyuntural, la vida de los venezolanos, sino también desde el punto de vista estructural la conformación de su Estado y su soberanía.

*Segundo eslabón (derrocar al Gobierno):
objetivo magnicidio*

El segundo eslabón corresponde precisamente al derrocamiento del Gobierno a través del instrumento paramilitar. El caso Daktari es sintomático en relación con la intención latente que existe de utilizar el instrumento paramilitar para perpetrar, además de una desestabilización social, un golpe de Estado.

92 En esta tragedia, hombres asesinan a diez personas (ocho colombianos, un venezolano y un peruano) que presuntamente jugaban fútbol en el barrio Costa Rica del Chururú, en la frontera colombo-venezolana. (Consúltese la versión colombiana en: caracol.tv.com/noticias/nacion/articulo161152-regreso-al-pais-el-unico-colombiano-sobrevivio-a-masacre-tachira).

Con las confesiones de los jóvenes paramilitares encontrados en el municipio El Hatillo y su vestimenta, quedaba claro que la intención última de esta célula paramilitar era atacar el Palacio de Miraflores, sede del Gobierno venezolano, utilizando uniformes militares venezolanos. Todo ello con la finalidad de crear confusión interna dentro de las Fuerzas Armadas Bolivarianas, que diera paso en un primer momento a un golpe de Estado, y más tarde, a un magnicidio.

Resulta interesante notar que muchos miembros de estas fuerzas paramilitares descubiertas dentro de las fronteras venezolanas, e incluso, en la capital de la República, eran integrantes de las mismísimas Fuerzas Armadas colombianas. Todo ello parece darnos luces sobre la posible implicación del Estado colombiano en la conformación de un para-Estado colombiano, cuyas fuerzas paramilitares estarían violando la soberanía del vecino Estado venezolano.

Ello resulta, desde el punto de vista politológico, no solamente interesante, sino más aún sorprendente: el Estado colombiano, prestando sus tropas oficiales al fenómeno del paramilitarismo, lo que ha hecho es nada más y nada menos que desdoblarse y aupar la creación de un para-Estado colombiano⁹³. Hecho curioso: en el caso colombiano, el propio Estado crea su para-Estado para resolver ilegalmente lo que el Estado colombiano no ha podido solucionar legalmente.

93 Carlos Lozano Guillén (2006) afirma que «... los altos mandos militares y oficiales de mayor graduación a los que se les comprueba el vínculo con la guerra sucia, son absueltos por la justicia penal militar [y] hasta promovidos y condecorados como en numerosos precedentes» (p. 89).

El Estado colombiano, aunado a sus fuerzas paramilitares, está siendo pieza estratégica no solamente de la desestabilización del Estado venezolano, sino, además, de la creación de un para-Estado en dicho país.

*Tercer eslabón (destruir el Estado venezolano):
construcción del para-Estado / creación de fuerzas
armadas paralelas*

Junto al paramilitarismo colombiano, anteriormente descrito, existe un tercer eslabón que es el paramilitarismo trasnacional (colombo-venezolano), el cual tiene como finalidad última desestructurar el Estado venezolano. Existen variados y a la vez preocupantes fenómenos dentro de la geografía venezolana que dan muestra de ello: el debilitamiento y destrucción de las fronteras a través de pasos ilegales entre los dos países; la creación de fuerzas armadas paralelas; toques de queda decretados por los jefes paramilitares; alcabalas paramilitares en autopistas y avenidas venezolanas; empresas de protección y vigilancia privada paramilitares; jueces paramilitares que castigan delitos comunes de ciudadanos venezolanos; paratribunales de trabajo que despiden y buscan empleos a ciudadanos dentro del territorio venezolano; veladores de las «buenas costumbres» y del «respeto de los modales» en zonas fronterizas so pena de morir. De hecho, hoy día la propiedad privada se respeta en ciertos territorios venezolanos, mientras esté vacunada por paramilitares. Pero lo más grave de todo esto es que los fenómenos anteriormente descritos están siendo aplicados no solo en territorios fronterizos, sino en las mismas barriadas populares de muchas de las principales ciudades venezolanas.

¿Qué conclusión podemos sacar de todo esto? Una de las afirmaciones que se pueden hacer es que existe de facto la construcción de un para-Estado venezolano, que, tomando como elemento o instrumento el para-Estado colombiano, ha llegado a un extremo tal que hoy día existen en territorio venezolano fuerzas armadas paralelas, estados de sitio, parapolicias, parajueces, paraministerios del trabajo, parapropiedad privada e, incluso, una paramoral y buenas costumbres⁹⁴.

La nación colombiana está constituida por tres para-Estados: tres Estados en lo que llamamos el territorio colombiano

Es pertinente precisar que en Colombia existen al menos tres Estados en una sola nación. Existen Estados multinacionales, como es el caso de Bolivia, en el que se encuentran varias naciones en un Estado; pero lo particular desde el punto de vista politológico del fenómeno colombiano es que existen tres para-Estados en una nación (pues todos profesan un particular apego por la «identidad nacional» colombiana).

94 Eso quiere decir que la estrategia no va solo encaminada hacia la construcción de un para-Estado, sino también de una paranación. Considerando al Estado un ente burocrático y a la nación un ente identitario, se puede afirmar, entonces, que la violencia que se está dando en estos momentos [2010] en Colombia, y que tiene más de un centenar de años, se está exportando sin más a Venezuela. Definitivamente hay que decir que Colombia no exporta droga solamente; está exportando también modelos y patrones de violencia hacia el vecino país, no solo a través de hechos violentos, sino también de paradigmas de la violencia como sus telenovelas o sus informativos que penetran cada día más las televisoras venezolanas.

El primer para-Estado es precisamente el Estado tradicional colombiano que, por cierto, parece ser el más débil de los tres para-Estados. Ello por el hecho de que se está convirtiendo progresivamente en un sub-Estado de los estadounidenses; categoría esta inédita. a partir de lo que parece ser una nueva especie de neocolonialismo que convierte a los Estados-naciones modernos del sur en enteras bases militares o portaaviones con fines injerencistas.

De hecho, cuando observamos de cerca los acuerdos bilaterales entre Colombia y los Estados Unidos, tales como el Plan Colombia o las siete bases militares, nos percatamos de que en ellos existen cláusulas que contemplan la total impunidad por parte no solamente de las Fuerzas Armadas oficiales estadounidenses, sino también de los contratistas privados de la guerra o mercenarios destacados en actividades de subversión, inteligencia o guerra en territorio colombiano.

Todo ello nos indica con claridad cómo no solamente los Estados Unidos utilizan el territorio colombiano como su propio terreno de guerra, sino que además someten jurídicamente a los colombianos y los hace ciudadanos de segunda, al contemplar una total libertad de acción para los militares estadounidenses: estos, a diferencia del pueblo colombiano, hagan lo que hagan dentro de territorio colombiano, no podrán ser juzgados por autoridades locales. En otras palabras, no solamente se atenta contra la soberanía territorial colombiana, sino que también se arremete contra la soberanía jurídica de cada colombiano⁹⁵.

95 Para Adam Isacson, «los riesgos de la ayuda militar antidrogas y antiterrorista van más allá de la expansión de la misión (...). Cualquiera de estas misiones requiere que fuerzas armadas históricamente represivas —cuyo entrenamiento

Por ello, en la actualidad, Colombia se presenta como una base militar de los Estados Unidos y por eso no se ha dudado en afirmar que ese país es ya el Israel de Latinoamérica. Esto parece haber quedado demostrado cuando utilizando el principio vaticinado por Bush como «guerra preventiva», entró en territorio de Ecuador⁹⁶ sin mayores obstáculos, empleando incluso la base estadounidense⁹⁷ que se encontraba en ese territorio, para atacarlo.

El segundo para-Estado dentro de la nación colombiana es el Estado paramilitar. Dicho Estado se ha estructurado sobre todo a partir del nacimiento de grupos militares de extrema derecha que, so excusa de luchar contra las guerrillas, comenzaron a conformarse a lo largo de todo el territorio colombiano. De estos grupos, las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) han sido las más conocidas nacional e internacionalmente⁹⁸. De estas han derivado, sobre todo después de la llamada

está orientado a la derrota abrumadora de un enemigo— aumenten su papel interno y su interacción con la población civil» (Youngers & Rosin, 2005, p. 78).

96 La incursión militar ocurrida el 1 de marzo de 2008, enmarcada en el Plan Fénix, dejó un saldo de 26 personas fallecidas, entre ellos Raúl Reyes, quien era el portavoz internacional del grupo guerrillero FARC. El bombardeo se suscitó en un campamento fronterizo con Colombia, en la selva ecuatoriana al norte de Sucumbios.

97 Véanse acusaciones del expresidente de Ecuador, Rafael Correa, e informe ecuatoriano.

98 Las AUC se crean el 18 de abril de 1997. En 1998 se aceptó la adhesión de tres nuevas organizaciones de Autodefensa a las AUC: las Autodefensas Unidas de Santander y sur del Cesar, las Autodefensas de Casanare y las Autodefensas de Cundinamarca. Las autodefensas son una fuerza civil armada con apoyo de la derecha colombiana y de sectores estatales, que se han convertido en una de las organizaciones subversivas de mayor magnitud. Luego de la desmovilización de las AUC, los grupos paramilitares se identifican con el nombre de Águilas Negras (Zabala, 2009. pp. 113-114).

«desmovilización», otros grupos paramilitares tales como las Águilas Negras, que operan no solo en territorio colombiano, sino también dentro de países vecinos como Ecuador y Venezuela.

Un aspecto relevante del nacimiento de los grupos paramilitares en Colombia es que su génesis está íntimamente ligada al Estado tradicional colombiano. Una parte importante del surgimiento del paramilitarismo en Colombia está vinculada a las ya célebres «Convivir»⁹⁹ que Uribe, siendo gobernador de Antioquia, aupó¹⁰⁰ como organizaciones de autodefensas privadas que, más tarde, se convertirían en paraejércitos. Así lo afirma Carlos Lozano (2006):

Durante el gobierno de Ernesto Samper Pizano, a iniciativa del alto mando militar, del entonces ministro de Defensa, el tristemente célebre Fernando Botero Zea, y del entonces gobernador de Antioquia, Álvaro Uribe Vélez, fueron creadas las Convivir, organismos de apoyo

99 Cooperativas de vigilancia y seguridad privada creadas en 1994 para «proteger» principalmente a los campesinos y hacendados de los grupos guerrilleros y actuar en zonas con problemas de orden público por la lucha contrainsurgente. A partir de 1995, por resolución de la Superintendencia de Vigilancia y Seguridad Privada, pasan a llamarse Convivir y se les otorga el derecho a sus miembros de portar armas para «proteger a las comunidades». Fueron repotenciadas por el Gobierno de Uribe y su jefe de gabinete, Pedro Juan Moreno.

100 En una entrevista a la revista *Alternativa*, Uribe afirmó: «La autoridad debe ser fuerte y constante. Sin esta condición, no habrá paz ni orden, queremos que estas patrullas estén en todo lugar». Queda claro que su concepción sobre estas cooperativas es que colaborarán con las instituciones del Estado colombiano para lograr el «orden» y hacer contrapeso a la guerrilla. Una de las críticas a estas organizaciones es que involucraron directamente a civiles y privatizaron el orden público, minimizando la actuación del Estado tradicional en este ámbito.

al Ejército en los operativos contrainsurgentes y forma encubierta de legalizar el paramilitarismo. Por la presión nacional e internacional, en la Administración Pastrana fueron desmontadas, aunque varias de ellas se rebelaron contra la decisión gubernamental. De esta manera fue institucionalizada la organización de ejércitos paralelos en la lucha contrainsurgente, que nunca enfrentan a la guerrilla, pero sí a la población civil (p. 93).

Queda demostrado lo que hemos venido afirmando sobre el hecho de que el paramilitarismo es un engendro del mismo Estado colombiano, frente a su impotencia tanto militar como jurídica, de cara a las guerrillas. No es menos cierto que el Estado colombiano no solo ha influido activamente en el nacimiento del paramilitarismo colombiano, sino también pasivamente a través de un *laissez faire* que ha permitido la acción impune de estas organizaciones en Colombia. En este sentido, Salvatore Mancuso Gómez, líder paramilitar, aceptó «... su vinculación al Ejército y a los grupos paramilitares, por el rigor de la guerra y la amenaza que representaba la guerrilla en la región». Según él, «la decisión se debió a los cobros extorsivos, el robo de ganado y la intimidación de la que eran víctimas los hacendados». De hecho, fue esta misma persona la que en audiencia de versión libre rendida ante la Unidad de Justicia y Paz de la Fiscalía General de la Nación¹⁰¹ declaró sobre «la forma en que el Ejército lo entrenó para la conformación de grupos paramilitares, y el contenido

101 Efectuada en mayo de 2007. Véase Cepeda y Rojas, 2009, p. 59.

de los manuales en los que enseñaban técnicas de combate irregular. En esa misma declaración aseguró que realizaba operaciones conjuntas con los miembros de la Fuerza Pública, vivía en los cuarteles del Ejército y asistía a las transmisiones de mando»¹⁰².

De ello surge un poder bélico del paramilitarismo con una escalada tal de violencia que ha llevado a las AUC a convertirse, de fuerza paramilitar, en fuerza paraestatal: hoy día los paramilitares no solo controlan territorios enteros colombianos; también monopolizan el poder de las armas en dichas regiones, dictando leyes y excluyendo de facto al Estado tradicional colombiano que les dio vida.

El surgimiento del tercer para-Estado, la guerrilla, se encuentra estrechamente relacionado con la lucha campesina en Colombia «conformando una característica que con el tiempo ha hecho inderrotables a esas organizaciones: una absoluta identificación entre el campesino y el guerrillero»¹⁰³. Su antecedente más inmediato fue el asesinato del candidato liberal Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948, momento a partir del cual surgen las guerrillas liberales como reacción a la persecución política iniciada por el Gobierno del Partido Conservador (1946-1953), que dio origen a una revuelta popular que se conoce como el Bogotazo y a un largo período de violencia liberal-conservadora.

Los grupos guerrilleros que han operado en el país son las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), Unión Camilista-Ejército de Liberación

102 *Ibidem*.

103 Vegas, Rodríguez y Blanco, 2007, p. 115.

Nacional (UC-ELN) y Ejército Popular de Liberación (EPL). Es importante acotar que «desde que asumió la presidencia Álvaro Uribe, las FARC han sido objeto de quizá la mayor ofensiva militar continua en sus cuarenta años de historia. A pesar de ello, es claro que están lejos de ser derrotadas. Construyeron un ejército popular que está enfrentando a las fuerzas armadas regulares del Estado colombiano y a la acción de los paramilitares, en una proporción de uno a diez, retrocediendo algunas veces, retirándose otras, pero recuperándose siempre»¹⁰⁴.

Estos tres para-Estados dentro de la nación colombiana han dado como resultado una guerra sin precedentes en la historia de ese país, no solamente por su longevidad, sino también por los costos humanos, políticos y sociales que han acarreado. Ello ha hecho nacer una fatídica cultura de la violencia sistemática e institucionalizada, a la cual indudablemente se expone Venezuela a través de la implantación de la cultura del paramilitarismo dentro de su territorio.

Colombia posee hoy día entre tres y cinco millones de desplazados, 40 000 desaparecidos, 2183 fosas halladas y 1603 militares investigados por falsos positivos¹⁰⁵, de los cuales solamente cinco casos han dado como resultado la destitución¹⁰⁶. Aunado a esto, el presupuesto de Colombia en 2010 parece reflejar una situación de guerra, cuya única respuesta por parte del

104 *Ibidem*.

105 Son 361 oficiales, 488 suboficiales y 814 soldados profesionales. Hasta el 2009 se contabilizan 1603 militares investigados por la Procuraduría desde el 2003 por posibles falsos positivos.

106 Cabe destacar que otros 29 casos fueron víctimas de pliego de cargos, mientras que 19 reflejaron procesos archivados.

Gobierno colombiano luce belicista: Colombia gasta más en defensa y seguridad (14,2 %) que en educación (13,9 %). De hecho, posee más de 400 000 hombres armados, que superan incluso a las FF. AA. de Brasil. Mientras que la inversión en Educación Superior es de 0,4 % del PIB, la Contraloría General reveló que el gasto militar en Colombia entre 2001 y 2007 representó en promedio el 4,7 % del PIB, cifra muy por encima del promedio del continente, que en el mismo período se ubicó en 1,6 %¹⁰⁷.

Estado venezolano: ¿próximo para-Estado de la región?

Estamos hablando entonces de varios para-Estados, cuya vocación principal no es precisamente la paz en la región, pues es evidente que para estos grupos la guerra se ha convertido en un sustancioso negocio. Ante esto, y teniendo en cuenta que compartimos una frontera colombo-venezolana de 2317 kilómetros y albergamos cinco millones de colombianos desplazados por la violencia neogranadina, es justo preguntarnos: ¿Qué va a pasar con el Estado venezolano, así como lo conocemos hoy día? ¿Se convertirá este en el próximo para-Estado de la región?

Algo es cierto: el triunfo de la injerencia estadounidense en Venezuela pasa por la instalación definitiva de la violencia secular colombiana dentro del territorio

107 En <http://www.elespectador.com/noticias/negocios/articulo-los-ultimos-seis-anos-gasto-militar-represento-el-47-ciento-del-pib>

venezolano. En este sentido, el para-Estado que parece coexistir ya con el Estado venezolano, junto con su brazo armado (el paramilitarismo) y su brazo financiero (el narcotráfico), es el instrumento por excelencia para la radicación de dicha violencia, a la vez terrorista y desestabilizadora.

La existencia real de un para-Estado en Venezuela parece ser confirmada por una escalada de la violencia, que no solamente está tocando a ciudadanos civiles venezolanos, sino incluso a integrantes de las fuerzas armadas y policiales. Recordemos la ya citada masacre en Táchira (caso de los *maniseros*)¹⁰⁸ ocurrida en octubre de 2009; la muerte de dos sargentos de la GNB en el municipio Libertador del Táchira el 2 noviembre de 2009 y las muertes de más de doscientos campesinos.

Esta arremetida, entre otras muchas causas, parece tener como objetivo focal hacer pagar al Estado venezolano algunos duros golpes que ha dado contra el negocio del paramilitarismo y el narcotráfico que habitan el para-Estado venezolano: en Venezuela, en el año 2009, se incautaron 30 366,52 kilogramos de droga¹⁰⁹, 29 aeronaves, se apresó a 11 capos y 7000 ciudadanos fueron investigados.

108 Llamados *maniseros* porque se dedicaban a vender maní, dulces y bisutería en los autobuses.

109 Dato de la Oficina Nacional Antidrogas (ONA), la cual señala que desde el año 2000 hasta 2009 se incautaron 464 807,76 kilogramos de droga en Venezuela.

Donde hay paramilitares no hay democracia participativa ni protagonista: la estructura del paramilitarismo desestructura al pueblo organizado

Esto se explica porque lo particular de la estructura paramilitar y paraestatal es un mecanismo de organización que, para mantenerse en vida, lucha y trata de erradicar cualquier otro tipo de organización coexistente. En otras palabras, donde hay paramilitares difícilmente existe una organización social. Si hay paramilitares, ni siquiera pueden existir los elementos de organización mínima que hacen posible una democracia participativa, la cual, de hecho, es uno de los imperativos categóricos para la coexistencia entre los venezolanos, según la propia Constitución aprobada en 1999¹¹⁰.

De ese modo, resulta completamente incompatible la coexistencia espacio-temporal de consejos comunales, mesas técnicas de agua, cooperativas, consejos de trabajadores, sindicatos, comunas, con organizaciones paramilitares, cuya vocación es precisamente la anulación de toda organización. Anulación que tiene como finalidad última el control del territorio y la vida misma de sus habitantes, a través de un biopoder que vigila, estructura y sistematiza la cotidianidad de cada habitante del territorio ocupado. Ello se ve reflejado en el relevo por parte del paramilitarismo de lo que deberían ser las

110 El artículo 6 expresa: «El gobierno de la República Bolivariana de Venezuela y de las identidades políticas que la componen es y será siempre democrático, participativo, electivo, descentralizado, alternativo, responsable, pluralista y de mandatos revocables».

competencias propias, no solo del Estado, sino también de las comunidades organizadas bajo la premisa de una democracia participativa y protagónica. De esta manera, el control por parte de los paramilitares sobre la vida de los individuos pasa por el manejo de actividades y necesidades del día a día, como la seguridad, la salud, los servicios básicos, la educación, etc. Es precisamente aquí donde el paramilitarismo da un salto vertiginoso, transfigurándose de organización militar a organización estatal. He aquí el origen del para-Estado.

Por eso se puede afirmar que no solo está en juego la existencia del Estado venezolano, sino la de un Estado fundamentado en el modelo político constitucional anteriormente planteado: la democracia participativa y protagónica. Todo ello enmarca entonces la problemática, ya no más en un ámbito militar, ni siquiera de provecho económico a través del negocio de la droga, sino en uno constitucional y de soberanía. El paramilitarismo, a través de la creación de un para-Estado en Venezuela, busca mermar la existencia del Estado venezolano como garante de la seguridad y la defensa de una nación con recursos energéticos entre los más importantes del mundo, al mismo tiempo que se esfuerza por deslegitimar el modelo de democracia participativa y protagónica que dicho Estado se dio como fundamento. Entender esto quiere decir comprender sin más las razones por las cuales la injerencia estadounidense ha aupado este tipo de metodología paramilitar como la más efectiva y menos espectacular.

Tal vez la creación de un para-Estado en Venezuela no revista la espectacularidad de una «media luna»

boliviana que trató de separar un territorio compacto de su Estado. Contrariamente a esta, el peligro de la creación de un para-Estado en Venezuela tiene que ver más bien con manchas de control paramilitar que se han ido esparciendo a lo largo de todo el territorio nacional de manera heterogénea, silenciosa y puntual en franjas de poblaciones fronterizas, pero también en barriadas dispersas por aquí y por allá, a lo largo de las principales ciudades.

Se trataría de una quinta columna con características pluricéntricas, dispuesta a cumplir con los objetivos anteriormente planteados: desestabilización de la sociedad, derrocamiento del Gobierno y desestructuración del Estado tradicional venezolano. De llegar a una acción de forma conjunta estas células paramilitares, a través de una lógica común paraestatal, estarían en peligro tanto la soberanía del Estado venezolano como el modelo participativo y protagónico y la seguridad del ciudadano venezolano. Venezuela se quedaría al mismo tiempo sin Estado, sin modelo político y sin la seguridad mínima: objetivos últimos de la injerencia estadounidense.

Desafíos: perennizar un Estado débil¹¹¹

Hay que recordar que lo propio del neoliberalismo es, precisamente, acabar con los Estados fuertes, y como no se ha podido lograr a través de las privatizaciones

111 Sobre la concepción de «Estado débil», véase Pérez Pirela, M., 2005, cap. IV.

neoliberales, fue cambiada la táctica, más no la estrategia. Ahora la táctica parece ser acabar con los Estados-naciones de Latinoamérica, a través de la conformación de para-Estados. Por ello, no se debe perder de vista que los Estados soberanos cuyos territorios se encuentren en zonas con grandes riquezas naturales estratégicas, deben buscar fortalecerse, contrariamente a lo planteado en los años ochenta y noventa con el neoliberalismo en la región.

Si los grandes grupos económicos transnacionales, guiados por una lógica imperialista y expansionista, no lograron disminuir del todo la figura contemporánea del Estado, mediante dicho neoliberalismo el proceso de injerencia silenciosa busca minimizarla, a partir de la creación de para-Estados en toda la región: el inicio fue Colombia.

Conclusiones: no se trata de un problema de delitos. Se trata de un problema de soberanía

De todo esto podemos concluir que la situación de Venezuela, descrita en este trabajo, y los últimos episodios de violencia enumerados no deben ser tratados simplemente como un problema de delitos. La solución no puede ser coyuntural, pues solo estaríamos tocando el primer eslabón de los tres mencionados. La solución tiene que ser estructural.

No se debe entonces reaccionar únicamente a una violencia puntual y cotidiana, ya que la problemática trasciende las fronteras delictivas. Hay que actuar

y responder a una guerra asimétrica y silenciosa que, por cierto, podría terminar en guerra civil.

De hecho, si el Estado venezolano no toma medidas estructurales, fuertes e inmediatas contra el flagelo del paramilitarismo de extrema derecha, no se descarta que surjan organizaciones de extrema izquierda para luchar contra ese flagelo, monopolizando una fuerza y una lucha que en realidad es responsabilidad de dicho Estado.

El espejo colombiano debe servir como referencia para entender que grupos paramilitares no son la solución para erradicar a otros grupos paramilitares, so pena de sentar las bases de una guerra futura. Realidad bélica que solo convendrá a aquellas potencias que quieren apropiarse de las fuentes energéticas venezolanas en medio de un siglo XXI que comienza con grandes precariedades en este ámbito a escala planetaria.

Ausencia de Estado e impunidad es el terreno fértil donde se hace fecundo el fenómeno paramilitar y paraestatal. En la medida en que se hagan cumplir las leyes venezolanas y se minimice la impunidad, se hará reversible el paramilitarismo y el para-Estado.

De hecho, tanto el paramilitarismo como el para-Estado tienen las mismas características de los gases: se expanden en todo espacio que encuentran vacío. Ahí donde el Estado venezolano sea débil, existirán grandes posibilidades de que se estructure un para-Estado.

Referencias

- ALAPE, A. (2008). *Manuel Marulanda, Tirofijo*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- AZZELLINI, D. (Comp.) (2005). *El negocio de la guerra*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- BOBBIO, N. (1997). *Il problema della guerra e le vie della pace*. Bologna: Mulino.
- BODIN, J. (1985). *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos.
- BRITTO GARCÍA, L. (2008). *La paz con Colombia*. Caracas: Minci.
- . (2009). *América nuestra. Integración y revolución*. Caracas: Fondo Cultural del Alba.
- CEPEDA, I. y Rojas, J. (2009). *A las puertas de la hacienda presidencial*. Bogotá: Debate.
- CHERNICK, M. (2008). *Acuerdo posible*. Bogotá: Ediciones Aurora.
- GOLINGER, E. y Migus, R. (2008). *La telaraña imperial. Enciclopedia de injerencia y subversión*. Caracas: Centro Internacional Miranda.
- HOBBS, T. (1980). *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HYLTON, F. (2008). *La mala hora en Colombia*. Caracas: Imprenta Nacional.
- LOZANO GUILLÉN, C. (2006). ¿Guerra o paz en Colombia? Cincuenta años de un conflicto sin solución. Bogotá: Ediciones Izquierda Viva.
- MATTA, L. (2008). *Colombia y las FARC-EP*. Tafalla, España: Editorial Txalaparta.

- PÉREZ PIRELA, M. Á. (2005). *Perfil de la discusión filosófica política contemporánea. Una propuesta aristotélica*. Roma: Editorial Pontificia Gregoriana.
- . (2008a). *Del Estado posible. Crónicas de una revolución*. Caracas: Fondo Editorial Idea / Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- . (2008b). «La filosofía política del separatismo en Latinoamérica. De Thomas Hobbes a Evo Morales». *Ensayo y error*, XVII, 35, 13-23.
- PICOLI, G. (2004). *El sistema pájaro*. Tafalla, España: Editorial Txalaparta.
- TALANCÓN, J. (2009). *Las crisis del Estado*. México: Editorial Porrúa / UNAM.
- VEGAS TORREALBA, F., Rodríguez, M. y Blanco, D. (2007). *Colombia. La paz se negocia, no se conquista*. Caracas: Panapo.
- WEBER, M. (1988). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- YOUNGERS, C. y Rosin, E. (2005). *Drogas y democracia en América Latina. El impacto de la política de Estados Unidos*. Buenos Aires: Biblos.
- ZABALA, A. (2000). *Paracos. Incluye diario inédito de Don Mario*. Bogotá: Debate.

La filosofía política del separatismo fallido en Latinoamérica: de Thomas Hobbes a Evo Morales¹¹²

El Estado: lugar del *nosotros*

Para entender la complejidad de la situación boliviana es necesario adentrarnos en *Leviatán*, obra que Thomas Hobbes escribió en 1651, y que funge como fundamento de lo que hoy conocemos como Estado moderno. Los movimientos secesionistas que hoy se manifiestan en países como Bolivia no buscan otra cosa que desestabilizar los estamentos de ese fenómeno colectivo llamado Estado. Dichos movimientos responden a una lógica neoliberal cuyos fundamentos filosófico-políticos están bien afianzados en el pensamiento contemporáneo: si hay algo que se opone a la lógica y existencia misma del Estado, es precisamente la lógica y existencia del libre mercado.

El libre mercado presupone una dimensión *privada*, mientras que el Estado se fundamenta en lo *social*. Se trata entonces de una confrontación filosófica y a la vez política entre el *yo* y el *nosotros*.

¿Por qué nace el Estado? Según la ficción que Hobbes construye en *Leviatán*, el Estado nace de una

112 Artículo publicado originalmente en *Ensayo y Error*, Caracas, 2008, 17 (35), pp. 13-23.

situación inicial que el autor llama «estado de naturaleza». En dicho estado cada individuo es completamente soberano. Nótese que la soberanía tiene raíces, no solo en el Estado como suele utilizarse hoy día, sino más bien en los individuos. Pero ¿qué quiere decir que cada individuo es soberano? Antes que todo, que cada individuo es absolutamente libre de hacer todo lo que crea necesario para garantizar de la mejor forma posible su sobrevivencia y los placeres que la misma contempla. En otras palabras, posee un estatuto de individualidad absoluta que no es otra cosa que el tan trillado y a la vez indefinido individualismo.

De todo ello surge una difícil situación en lo que respecta a la coexistencia de cada individualidad. El hecho de que cada individuo sea absolutamente libre presupone una situación de guerra anunciada. De allí la célebre frase hobbesiana: *homo homini lupus*: el hombre es lobo del hombre. No es difícil concluir que existe una imposibilidad en relación con la existencia de una vida colectiva basada en la absolutización de las libertades individuales. Tampoco lo es realizar un paralelismo en lo que puede ser el estado natural de Hobbes y sus individualismos, y la propuesta de mercado neoliberal que hoy día avanza las corrientes derechistas transnacionales, en las cuales los individualismos buscan avasallar las lógicas de organización social.

No cabe duda de que una situación en la cual cada individuo sea absolutamente libre y absolutamente soberano no puede durar en el tiempo sin un conflicto inminente, caracterizado por una violencia desproporcionada: el mismo Hobbes expresa que

... en una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente, no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve¹¹³.

Es por ello que Hobbes, en el *Leviatán*, no tarda en plantear la imposibilidad de ese estado natural y la necesidad de crear un estado (cultural). Son los mismos individuos, de frente a las contradicciones de una libertad individual elevada al rango de dogma, quienes pactan un contrato que les permita superar el *im-passe* de dicha situación inicial. Es precisamente en ese momento cuando nace, como tal, eso que hoy día se conoce como Estado. Los individuos donan parte de su libertad al Leviatán o Estado y en cambio reciben esa seguridad (social) que les permite vivir en común.

He aquí un primer elemento distintivo que nos permite colocar, de una parte, una lógica individualista muy parecida al mercado neoliberal, en el cual prevalece la guerra de todos contra todos, donde ganará el más fuerte; y por otra, la lógica social, amparada en un Estado cuya premisa fundacional es la convivencia en un espacio común de todos quienes lo habitan.

113 T. Hobbes: (1980), *Leviatán*, México: FCE, p. 103.

Hobbes nos propone entonces la relativización de un *yo* supremo en vista de la institución contractual de un *nosotros*. ¿No es acaso esta lógica la que se intenta menoscabar a través de las propuestas de fragmentación de los Estados existentes, por parte de lógicas individualistas? ¿No es posible ver en los movimientos separatistas a los que confrontamos hoy día la instauración de una lógica individual o privada, opuesta a una lógica social cuyo instrumento principal es el Estado? Responder estas preguntas quiere decir buscar en los orígenes de la filosofía moderna los elementos conceptuales necesarios para comprender los fundamentos del neoliberalismo contemporáneo y sus lógicas separatistas.

El Estado nace entonces con características bien específicas, que definen su estabilidad en el tiempo y la posibilidad de aplicar sus lógicas sociales. Una primera característica importante es precisamente la que se plantea a través de la más que conocida «violencia legítima» weberiana¹¹⁴. Se trata de una violencia que le es extraída a cada individuo para ser monopolizada por un Estado que la utilizará para garantizar la convivencia de las partes. De este modo la violencia es manejada, a través del contrato social, no por cada uno, sino, más bien, por todos. Ya no será *la parte* la que de forma unilateral decidirá *el todo*, sino más bien será *el todo* el

114 Weber menciona que: «Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el territorio es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos solo se les concede el derecho a la violencia física en la medida que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del «derecho a la violencia» (Max Weber, «La política como vocación», en *El político y el científico*, Madrid: Alianza editorial.

que a partir de una lógica de conjunto decidirá la lógica de *las partes*. No es difícil aplicar dichos fundamentos filosófico-políticos a lógicas fragmentarias o lógicas *de partes*, como lo son las provincias de Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija, en relación con la lógica *del todo* de la República de Bolivia.

Pero hay otras características que definen al Estado tal como lo concebimos hoy día: para que el Estado pueda existir, funcionar y conservarse en el tiempo, es necesario que el mismo instaure, a partir de una violencia legalizada y monopolizada, un ejército nacional; también es necesario el establecimiento y respeto de fronteras nacionales definidas y resguardadas; además debe existir una cabeza visible que en todo caso se refleje a través de un Gobierno, sea cual sea su naturaleza. La mezcla de todos estos elementos es nada más y nada menos que la llamada *soberanía nacional del Estado*. ¿No es acaso contra estas características de un Estado soberano que se está armando el movimiento separatista boliviano?

No se puede interpretar de otro modo el «referéndum» que se dio en Santa Cruz el 4 de mayo de 2008, sino como una relativización y un enfrentamiento directo contra la unidad y la concordia militar boliviana, la estabilidad y conservación de sus fronteras y, más aún, el respeto por un Gobierno democráticamente elegido por las mayorías bolivianas y representadas por el presidente: Evo Morales.

Pero hay otro elemento de una importancia radical que caracteriza la existencia del Estado y que muchas veces es dejado de un lado, y en otros casos es

manipulado para el servicio de *las partes* contra las posibilidades y la dignidad *del todo*. Hablamos aquí de la identidad nacional como el elemento fundante, estructurante y la condición misma de posibilidad del Estado nación. La milicia, las fronteras y los gobernantes no serían absolutamente nada sin el rol fundacional y a la vez simbólico de la identidad nacional. Es precisamente esta la que une los trozos dispersos de una región, o incluso de individualidades, bajo el manto simbólico de un *nosotros* idéntico a *sí mismo*. La identidad es el elemento definitorio de los individuos que habitan las fronteras de un Estado. La identidad define el *nosotros*, no solamente en cuanto un *nosotros* idéntico a *sí mismo*, sino también a un *nosotros* diverso de los *otros*. La identidad del Estado boliviano es por ello el punto focal con el cual juegan y manipulan las lógicas individualistas de matriz neoliberal.

Es así como, coartando las características del Estado nación, como por ejemplo los límites y fronteras, las lógicas secesionistas de las oligarquías bolivianas realizan distinciones entre tierras altas y tierras bajas, con el fin de sustraer de allí identidades fraccionadas a través de las cuales separan los quechuas y los aymaras de las montañas, de los guaraní y blancos de las llanuras, a fin de crear no nada más un nuevo Estado ni una nueva República, sino lo que es aún más grave: una improvisada «Nación Camba»¹¹⁵.

115 Quienes proponen la creación de la «Nación Camba» afirman que «hoy el término “camba” tiene algunos significados que varían según el contexto y según quien lo pronuncie o emita. Al interior de las tierras bajas de Bolivia (principalmente Santa Cruz, Beni y Pando) se usa hoy aquel término, en unos

El elemento identitario parece entonces tomar un lugar predominante en la lógica separatista contra el Estado boliviano, cuando en realidad no es más que una vil excusa para esconder y maquillar la lógica de libre mercado individualista. En la llamada «Nación Camba» y las provincias que se proponen como separatistas se encuentran no solo los latifundios de las tierras más fértiles de Bolivia, sino también 44 % del PIB boliviano y, lo que es aún más relevante, las mayores reservas de hidrocarburos del país, que son el segundo yacimiento de gas en el hemisferio. He aquí la verdadera identidad de la «Nación Camba».

El libre mercado: El lugar del yo

Pero resultaría demagógico, e incluso populista, plantear una antítesis entre el rol neoliberal del libre mercado y el rol social del Estado, sin antes definir los elementos filosóficos y políticos del neoliberalismo y su instrumento predilecto, el mercado. Para realizar dicha tarea se debe tomar en consideración, antes que todo, las reflexiones de uno de los más importantes teóricos contemporáneos de la filosofía neoliberal. Robert Nozick, en su libro *Anarquía, Estado y utopía*¹¹⁶, define

casos, para discriminar al originario; en otros, para identificarse con una geografía de clima tropical, y en otros, para diferenciarse de los bolivianos de las tierras altas (valles y altiplano)». Disponible en <http://www.nacioncamba.net>

116 R. Nozick: *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books; trad. castellana (1991). *Anarquía, Estado y utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1974.

sin lugar a dudas uno de los elementos más importantes de eso que él llama el «libertarismo», que no es más que la elevación al cuadrado del liberalismo, el cual es convertido de este modo en neoliberalismo. El neoliberalismo posee como elemento fundamental la dogmatización de los derechos individuales, hurtando la existencia misma de los derechos sociales: «el fin que se busca proteger es el de un tipo de respeto que va en la dirección del individuo entendido como *uno y separado* de los otros... El *cada uno* que debe ser respetado [según Nozick] va más bien en la dirección de una separación neta entre cada individuo. La incursión de una mano, que no sea la del individuo, en su esfera individual, significaría una intromisión irrespetuosa que ningún argumento igualitario puede justificar»¹¹⁷.

Resulta claro que del derecho individual que plantea Nozick surge la relativización *ipso facto* de un Estado con las características antes planteadas. Según la lógica neoliberal, toda incursión del Estado en la esfera individual es vista como una violación de los dogmáticos y exclusivos derechos individualistas antes planteados que, en muchos casos, se esconden detrás de angelicales derechos universales conjugados para el uso exclusivos de pocos.

Como podemos ver, este tipo de filosofía y lógica individualista plantea un individualismo separatista que, en un primer momento, separa a los individuos entre sí, como era el caso del «estado natural» de Hobbes, pero que no tarda en separar también al Estado

117 Miguel A. Pérez Pirela: *Perfil de la discusión filosófica política contemporánea*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2003, pp. 143-144.

en fragmentos, como es el caso de las provincias bolivianas de Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija. ¿Qué surge entonces de esta filosofía política neoliberal?

De la premisa de los derechos individuales exclusivos y dogmáticos de la teoría neoliberal aparece la llamada teoría del Estado «ultramínimo». Dicho Estado «ultramínimo» se funda en «asociaciones protectoras privadas» y del cual surge, a su vez, el Estado «mínimo». ¿Pero qué es entonces este Estado «mínimo» neoliberal?

La respuesta es por lo demás simple: el Estado reducido que propone el neoliberalismo no es otra cosa que un ente que dona «servicios de protección». Servicios cuya principal responsabilidad y vocación es la de proteger a aquellos individuos que, en el estado natural de guerra economista neoliberal, lograron acaparar el mayor capital en ganancias, dejando en una situación precaria a la mayoría de los individuos. ¿No es acaso esto lo que piden las provincias separatistas bolivianas?

Si bien es cierto que es precisamente este tipo de protección lo que exigen las provincias de Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija, también lo es que el Gobierno de Evo Morales, en principio, no estaría dispuesto a reducir el Estado que dirige a un servicio de protección brindado a las oligarquías bolivianas, con el fin de defender sus ventajas económicas de las mayorías históricamente explotadas y excluidas.

He aquí el epicentro de la crisis boliviana: en ella se encuentran confrontadas dos visiones filosófico-políticas incompatibles entre sí. Por una parte, una lógica neoliberal amparada en los derechos individualistas y exclusivos para los más aventajados del libre mercado,

salvaguardados por un Estado «mínimo». Por otra, una lógica colectivista fundada en un Estado social, estructurado a partir de sólidas bases militares, limítrofes, gubernamentales e identitarias.

De hecho, todo ello contradice las posturas libertaristas de Nozick, quien plantea su «Estado mínimo» a partir de «relaciones privadas espontáneas» de las cuales surgen «agencias de protección privadas» que, a su vez, estarían organizadas por una «mano invisible» que se convierte, sin más, en un residuo de Estado o Estado «mínimo».

¿Qué propone el neoliberalismo como sustituto institucional del Estado que menoscaba? Robert Nozick plantea el libre mercado como «la única institución económica coherente con la tutela de la igual libertad negativa para los individuos»¹¹⁸. En otras palabras, en lugar del Estado surge la figura del mercado como institución alternativa de convivencia entre los seres humanos. Pero al analizar en detalle los sistemas políticos contemporáneos nos damos cuenta de que existe una evidente contradicción entre el Estado «mínimo» que propone el neoliberalismo y la aplicación de dicha ideología en los países que la proponen y la defienden.

El liberalismo paternalista

Si observamos con atención países como los Estados Unidos de Norteamérica o algunos de Europa occidental,

118 S. Veca: *La filosofía política*. Roma-Bari: Laterza, 1998, p. 79.

no tardamos en percatarnos de que los mismos aplican eso que en otro momento hemos llamado el «liberalismo paternalista»¹¹⁹. Se trata de un liberalismo que, contrariamente a lo que profesa, se funda en un Estado fuerte que se ve reflejado en defensa a ultranza de sus fronteras contra la inmigración extranjera, importante intervención policial, leyes fuertemente punitivas, musculosos planes estratégicos en seguridad y defensa de la nación, compra y producción de armas de guerra, subvención estatal de rubros estratégicos de su economía, fuerte identidad nacional, entre otras muchas características.

No obstante lo antes dicho, estos países, fuera de sus fronteras, promulgan la aplicación de políticas neoliberales que coartan la estructura misma de los Estados que la acatan. En este sentido es justo preguntarse hasta qué punto dichos países occidentales estarían dispuestos a colocar en la mesa la posibilidad de un referéndum separatista como el celebrado en Bolivia el 4 de mayo de 2008, para colocar a sus ciudadanos delante de la posibilidad de una separación *de facto* del Estado. Imaginemos por un momento someter a las poblaciones afrodescendientes de Nueva Orleans a un referéndum consultivo como el planteado en la llamada «media luna» boliviana; o pensemos por un instante en preguntarles a los descendientes magrebíes en Francia sobre la posibilidad de separarse de la *Republique*; o, a fin de cuentas, planteemos a la monarquía española la posibilidad de escuchar las reivindicaciones de la ETA a través de una consulta referendaria.

119 Miguel A. Pérez Pirela: *Ob. cit.*, 2003, p. 168.

Las lógicas individualistas planteadas en el estado de naturaleza hobbesiano en el siglo xvii, y reafirmadas por la filosofía política libertarista o neoliberal de autores como Robert Nozick, se presentan como insostenibles en el plano de la realidad social. En esta última, la *composibilidad* de las individualidades se hace necesaria y, en una situación en la cual cada uno es absolutamente libre de una libertad dogmática, la guerra de todos contra todos (*homo homini lupus*) es un resultado inminente.

De allí la necesidad de establecer instituciones reguladoras, tales como el Estado, que no solo deberán dar estructura social a las acciones de individuos libres, sino también a otras instituciones humanas como el (libre) mercado que, dejado a su propia lógica, terminaría por reproducir un estado natural hobbesiano en el cual nadie aseguraría la sobrevivencia y seguridad de nadie.

No es entonces sorprendente percatarnos de cómo los países occidentales citados mantienen dentro de sus fronteras estructuras estables y fuertes que garantizan su sobrevivencia en el tiempo, en tanto que Estados nación. Lo que sí resulta paradójico es que dichas potencias económicas traten de influir en el desmembramiento de Estados nación como el boliviano, aupando lógicas individualistas y fragmentarias a través de las cuales seguramente dichos Estados se quedarían desarmados a la hora de afrontar convenientemente los retos del siglo xxi que apenas comienza.

Referencias

- DE SOUZA, B. (1998). *A Reinvenção Solidária e Participativa do Estado*, en Seminario Internacional Sociedade e a Reforma do Estado, São Paulo. Disponible en: http://www.mp.gov.br/arquivos_down/seges/publicacoes/reforma/seminario/Boaventura.PDF
- HOBBS, T. (1980). *Leviatán*. México: FCE.
- NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books. Trad. castellana (1991). *Anarquía, Estado y utopía*, Buenos Aires: FCE.
- PÉREZ PIRELA, M. Á. (2003). *Perfil de la discusión filosófica política contemporánea*. Roma: Pontificia Universita Gregoriana.
- VECA, S. (1998). *La filosofía política*. Roma-Bari: Laterza.
- WEBER, Max (s/f). «La política como vocación» en *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

Capítulo 4

Papeles de política venezolana

Breve historia de los primeros años de la Revolución Bolivariana: Cuestiones simbólicas¹²⁰

El *impasse* del cual tanto se habla en Venezuela a partir de este siglo no puede abordarse sin considerar primero la vía democrática que ha seguido el país para llegar a la situación actual. Esta situación es expresión de una división radical de la población en dos bandos: «chavistas» y «antichavistas». De hecho, ¿cómo explicar esta paradoja de la sociedad venezolana, que ha pasado de una considerable indiferencia política, que caracterizó casi todos los años del periodo conocido como la «Cuarta República»¹²¹, a un ambiente de compromiso político comparable al fervor que experimentó Sudamérica en la década de 1960?

La «Gran Venezuela»

Venezuela inició su andadura «democrática» el 23 de enero de 1958, con la caída de Marcos Pérez Jiménez.

120 Artículo inicialmente publicado en francés con el título «*Brève histoire de l' "impasse" vénézuélienne. Les enjeux symboliques*» en *Cités. Philosophie Politique Histoire*, 28. pp. 171-179, París, 2006. Traducción al castellano de Ximena González Broquen para la presente edición.

121 El bipartidismo entre AD y Copei de la Cuarta República va desde 1958 a 1998.

Desde ese día, el país ha vivido ininterrumpidamente bajo un régimen llamado por la Cuarta República «democrático»¹²². La vida «democrática» venezolana, marcada por una cierta calma, particularmente durante las décadas de 1960 y 1970, convierte a Venezuela en un caso excepcional en Latinoamérica, debido a su distanciamiento de la ola de dictaduras que azotó el continente.

Pero la originalidad del caso venezolano durante este período no se limita a su situación política. Desde una perspectiva económica, el país también experimentó cambios significativos que reforzaron esta tranquilidad política. El cambio más notable fue la muy debatible «nacionalización» del petróleo en 1977, llevada a cabo por el presidente Carlos Andrés Pérez. Durante este período, los precios internacionales del petróleo aumentaron significativamente, lo que permitió el crecimiento económico. La situación política y económica de la sociedad venezolana, si bien distanció al país del drama de las dictaduras, también la mantuvo alejada de las reivindicaciones sociales que afectaron al continente durante este período.

Esta particular situación económica consolidó un fenómeno que ya existía en el país en ese momento: la indiferencia de la sociedad hacia la vida política. Sin embargo, esto no significó que los venezolanos no pertenecieran a partidos políticos. Desde 1958, las personas y familias generalmente se afiliaban a uno de los dos partidos gobernantes: Acción Democrática

122 Con la excepción del gobierno ilegítimo de Pedro Carmona, que duró unas horas, tras el golpe de Estado contra el Gobierno del presidente Chávez.

y Copei¹²³. Sin embargo, la similitud de sus proyectos llevó a los votantes a elegir a sus candidatos basándose más en su carisma que en sus líneas políticas.

Se puede decir que en aquel entonces existía un «déficit de conciencia política» que, a partir de la década de 1990, comenzó a cambiar. El punto de quiebre con este estilo de vida y esta falta de interés político se produjo el viernes 18 de febrero de 1983, una de las fechas más significativas de la historia del país. En la mañana del famoso «viernes negro»¹²⁴, los venezolanos despertaron en un país con una economía mucho más frágil de lo que imaginaban. Pero ¿cuál fue la principal consecuencia de este «viernes negro»?

Desde una perspectiva política, fue la constatación del grave error de la nacionalización del petróleo, que se había llevado a cabo de forma precipitada con la costosa compra a empresas extranjeras de lo que, de mutuo acuerdo, debía ser devuelto a Venezuela unos años después. La devaluación de la moneda y la crisis económica también terminaron por poner de manifiesto la corrupción existente: entre 1974 y 1983, los casos de corrupción fueron numerosos.

De hecho, los gobiernos de la época habían mezclado peligrosamente un «capitalismo vergonzoso y un socialismo modesto»¹²⁵. Paradójicamente, durante

123 Partidos socialdemócrata y demócrata-cristiano, que se alternaban en el poder.

124 Hasta el viernes 18 de febrero de 1983, el dólar estadounidense valía 4,30 bolívares. Ese «viernes negro», la Presidencia publicó un decreto de suspensión de la venta libre de divisas extranjeras. El dólar pasó entonces a valer 214,30 bolívares.

125 Arturo Uslar Pietri: *De una a otra Venezuela*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992, p. II.

estos años de felicidad económica, Venezuela mantuvo una deuda interna y externa desproporcionada.

También hubo que constatar los daños causados por una economía basada en la monoproducción: con la llegada del petróleo, Venezuela —que a principios de siglo basaba su economía en la producción de cacao y café— había puesto fin a la explotación de la tierra, lo que había llevado a la población a desplazarse en masa a las grandes ciudades. Las consecuencias fueron, entre otras, un importante éxodo rural, la superpoblación urbana, el surgimiento de cinturones de pobreza en las grandes ciudades y el aumento de la delincuencia.

Pero el «viernes negro» no solo puso de manifiesto la dificultad de una realidad de facto. La situación que hemos descrito, que se prolongó hasta 1983, forjó una realidad paralela en el país, que podría calificarse de simbólica.

La clase media y lo simbólico

Las consecuencias más desgarradoras del «viernes negro» se manifestaron, sin duda, en el ámbito simbólico. Venezuela se encuentra hoy dividida en dos facciones simbólicas, en el sentido de que esta división no refleja una verdadera división de clases. La típica división de clases que encontramos en Marx (entre burguesía y proletariado) no permite explicar aquí la realidad venezolana.

Desde una perspectiva simbólica, las significativas disparidades económicas observadas en el país no reflejan simplemente una disyunción de facto entre los

(muy) ricos y los (muy) pobres, como suele suponerse. Existe una delicada zona intermedia, formada por una clase media (empresarios, profesionales, comerciantes, antiguas familias de clase media, profesiones liberales, etc.), que había disfrutado de una situación económica muy estable durante los años de la «Gran Venezuela», pero que, a partir del «viernes negro» y a lo largo de las décadas de 1980 y 1990, se vio seriamente afectada por la gravedad de la situación económica. En realidad, esta clase media se vio degradada, incluso simbólicamente, y continuó y continúa reivindicando una situación económica ahora desaparecida.

De hecho, los conflictos que Venezuela vive hoy revelan un fenómeno muy poco común: el nivel de vida real de la clase media no refleja su sentido de pertenencia. Esta clase, como antes del «viernes negro», continúa identificándose económica y políticamente con la clase privilegiada. Esta brecha demuestra cómo una situación de facto puede transformarse sin que la realidad simbólica en sí misma sufra ningún cambio. En la Venezuela posterior al «viernes negro», una parte de la población parece haber perdido el apoyo real de su anterior identificación política, económica y social, al tiempo que sigue actuando como si el cambio no hubiera tenido lugar.

De hecho, la clase media venezolana de las décadas de 1960 y 1970 se caracteriza hoy por una precariedad que la transforma en una clase «media-baja» o, más bien, en una clase «alta-pobre». Sin embargo, la intención política que moviliza hoy en día a la antigua clase media es clara: no convertirse nunca en

«clase baja»¹²⁶. Es precisamente en este ideal de identificación con una imagen del pasado donde reside la brecha simbólica específica del caso venezolano. A partir de esta observación, vemos que la cuestión de la posición del presidente Chávez es superada por un problema más grave: la vergüenza identitaria de un segmento de la sociedad.

Debemos considerar un elemento adicional aquí. El problema simbólico de la pertenencia se ha visto amplificado por la fuerza más poderosa del país: la televisión. En Venezuela, la televisión es crucial para el estilo de vida, la cultura, el idioma y las costumbres.

Durante treinta años, las dos principales cadenas de televisión (Venevisión y RCTV) se enfrascaron en una guerra de audiencias, en la que las únicas ganadoras fueron las telenovelas (series de televisión). En la estructura narrativa de estas telenovelas, ricos y pobres suelen estar unidos por un vínculo sentimental que, de forma muy relativa, los iguala. Sin embargo, esta igualdad indica un ascenso de la clase pobre hacia la «clase alta», y no al revés.

Sin embargo, en estas telenovelas encontramos algo que podría llamarse una lógica de «reflejo/perpetuación». Los dramas que presentan siempre reflejan distinciones muy claras que existen de facto entre las

126 La asimilación de clase baja a «clase obrera» es inadecuada, ya que la «clase obrera» venezolana es más bien una minoría cualificada, integrada en el mundo laboral legal. Esto significa que se trata, más propiamente, de una clase «pobre pobre», diferente de una clase «pobre indigente». No se puede llamar a la «clase pobre» «clase obrera», simplemente porque una gran parte de la población de Venezuela trabaja de manera informal. Por lo tanto, hablamos de «clase pobre».

clases sociales. A menudo, los papeles de los protagonistas no se corresponden con distinciones basadas en la trama, el carácter de los personajes o su psicología, sino más bien con distinciones sociales. De hecho, siempre hay una diferenciación radical entre, por un lado, la empleada doméstica, la familia y el barrio pobre, y, por otro, la prometida o esposa adinerada, la familia y el barrio rico. Estas distinciones no se limitan a mostrar una realidad existente, sino que la reproducen y la perpetúan en el ámbito simbólico.

El fenómeno de las telenovelas se revela, así, una de las causas más evidentes de la explosión de odio y radicalismo que sacude a los dos partes simbólicas de la población: una, con complejos de inferioridad y sintiéndose explotada; la otra, con complejos de superioridad y sintiéndose degradada. Así, se perpetúan dos clases muy diferentes, unidas únicamente por un vínculo de servidumbre de facto (una clase explota a otra) o por un vínculo sentimental y simbólico (transmitido por las telenovelas).

La clase pobre y la ruptura de lo simbólico

Tras el «viernes negro», un cierto realismo se apoderó del país. Las diferencias de facto se hicieron más tangibles. La mayoría pobre de la población, a diferencia de la llamada clase media, pudo percibir por primera vez las diferencias de clase en toda su magnitud. La toma de conciencia de las desigualdades reales no tardó en plasmarse en visiones políticas heterogéneas, radicalmente

diferentes de lo que, unos años antes, debido al Pacto de Punto Fijo¹²⁷, parecía constituir una única y misma realidad política.

El descontento que condujo a las protestas de 1989 —el Caracazo— fue ignorado por el Gobierno, el Parlamento y los partidos políticos. La solución adoptada por el presidente Carlos Andrés Pérez fue la violencia y la represión. La respuesta llegó tres años después, el 4 de febrero de 1992: Venezuela experimentó su primer golpe de Estado tras treinta y cuatro años de democracia. El líder de esta insurrección militar, dirigida no por altos mandos del Ejército sino por jóvenes oficiales descontentos, fue el teniente Hugo Chávez Frías, quien, pocos años después, ganaría las elecciones presidenciales.

Esta acción subversiva del joven comandante Hugo Chávez Frías tuvo al menos el mérito de revelar la enfermedad que azotaba al sistema democrático venezolano. De hecho, esta acción provocó en todo el ámbito político venezolano una toma de conciencia sobre la realidad de esta enfermedad. A partir de ese momento, podemos empezar a hablar de la existencia de una verdadera oposición en el país.

127 Desde 1958, año que marca el fin de la dictadura, los dos partidos políticos más importantes de Venezuela firmaron un acuerdo conocido como el *Pacto de Punto Fijo*. El objetivo de dicho acuerdo era limitar al máximo la oposición política en el país, con el fin de evitar que se establecieran verdaderas diferencias políticas en una sociedad que apenas comenzaba a recuperar el equilibrio democrático. Pero en lugar de impedir el levantamiento militar, este pacto se convirtió en un mecanismo político para perpetuar el poder. Véase Arturo Uslar Pietri, *Golpe y Estado en Venezuela*, Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1992, pp. 89-90.

Tras salir de prisión¹²⁸, Chávez se lanzó a la carrera presidencial, con un discurso que no solo buscaba igualar las diferencias de facto entre las clases, sino que también intentaba establecer verdaderas diferencias simbólicas. La fuerza del «primer Chávez» residía sobre todo en lo simbólico: intentó hacer sentir a los venezolanos pobres sus diferencias políticas con respecto a la clase privilegiada. Estas diferencias habían sido ocultadas hasta entonces, en el plano social, por la lógica de las telenovelas; y en el plano político, por el Pacto de Punto Fijo.

El discurso de Chávez no se centraba únicamente en la forma para eliminar la pobreza (es decir, en el cómo), con reformas destinadas a transformar la educación de los pobres, su situación económica, la seguridad social, etc. El cambio que Chávez pretendía entonces impulsar también implicaba una transformación de la visión que los pobres tenían de sí mismos: se trataba de hacerles conscientes de su pertenencia a la clase desfavorecida. En este sentido, Chávez no solo intentaba modificar las distinciones de facto entre ricos y pobres, sino que comprendía que, desde la autoconciencia simbólica, los pobres podían cambiar la realidad de facto y, así, poner fin a la aceptación pasiva de las diferencias reales.

El candidato presidencial llegó al poder al ganar las elecciones de 1998 con una abrumadora mayoría,

128 Todos los militares que participaron en el golpe de Estado se enfrentaron a penas de prisión. El entonces presidente, Carlos Andrés Pérez, huyó del país para escapar de los procesos judiciales por corrupción. Una de las primeras medidas del siguiente presidente, Rafael Caldera, fue la liberación de los protagonistas del levantamiento el 27 de marzo de 1994.

gracias a la toma de conciencia identitaria alcanzada tanto por las clases «superiores-pobres» y «pobres-pobres», como por la clase «pobre-indigente», que las unifica en un grupo mayoritario.

Sin embargo, el primer resultado político real no fue el triunfo electoral, sino lo que constituyó la premisa de ese éxito: el colapso de los antiguos partidos políticos. La oposición directa y virulenta de Chávez a estos partidos creó una especie de «efecto dominó»: los partidos cayeron uno tras otro. Chávez demostró así que, ante una oposición política real, los partidos tradicionales carecen de armas democráticas. Durante unos meses, el nuevo presidente encontró poca oposición. En el país, lideró una mayoría basada en un consenso simbólico que unía a gran parte de la población; concretamente, a todas las clases pobres. ¿Cómo explicar entonces la división radical que se desató en Venezuela unos años después?

El papel de la oposición

Al desaparecer la oposición política representada por los antiguos partidos políticos (AD, Copei), el vacío dejado fue ocupado por otro tipo de oposición. Unos meses después de su elección, Chávez se enfrentó inesperadamente a poderosos oponentes que cuestionaban sus reformas legislativas, sociales, políticas y económicas, entre las que destacan la reforma agraria, la ley de pesca y la reestructuración de PDVSA. Las reivindicaciones de esta oposición fueron inicialmente económicas,

y solo después se volvieron estrictamente políticas. Pero esta vez, los opositores no se inscriben en una lógica de partidos políticos.

La «sede» de esta oposición eran los medios de comunicación privados (que constituían la mayoría de los medios). Por lo tanto, el lugar «espacio-temporal» e «ideológico» de sus reivindicaciones fue, en cierto modo, enmarcado y legitimado por las cadenas de televisión y los periódicos. Además, tras la aparente cohesión de esta oposición, convergían varios elementos heterogéneos de la vida política y social del país: sería imposible intentar encontrar una línea política común o un verdadero proyecto político entre ellos. Ahí radica su verdadera debilidad. Lo que se denomina *oposición* se reduce al uso de un discurso político negativo. Hasta la fecha, esta oposición no ha presentado un solo plan de gobierno alternativo al de Chávez: su única propuesta política es la renuncia del actual presidente.

¿Qué lección podemos sacar de esto? Simplemente parece que, en treinta y cinco años de democracia, Venezuela nunca ha experimentado una verdadera oposición democrática. Varios hechos lo atestiguan: el Pacto de Punto Fijo, que se extendió de 1958 a 1998; el colapso de AD y Copei con la elección de Chávez; y, finalmente, el surgimiento de la oposición económica, que llegó incluso a dar un golpe de Estado el 11 de abril de 2002, disolviendo al mismo tiempo el Congreso y a todos los representantes electos, y catapultando a Pedro Carmona, presidente de Fedecámaras, a la jefatura de la república.

En el funcionamiento de la democracia venezolana, la oposición siempre ha sido o bien «un mínimo

casi ceremonial», o un «demoledor» de competidores políticos¹²⁹. En este sentido, urge repensar el papel de la oposición en la vida democrática. De hecho, la ausencia de una verdadera oposición política en el país ha dado lugar a un nuevo tipo de violencia: la violencia simbólica.

El totalitarismo de lo simbólico

Hoy en día, en Venezuela, las tradicionales divisiones de facto entre clases ya no se tienen en cuenta en la esfera política, porque Chávez y la oposición han comprendido que el apoyo del pueblo venezolano en la política no depende del medio social y económico, sino del entorno con el que uno se identifica. Por lo tanto, la guerra política venezolana se basa en el problema de la pertenencia.

La creación de identidad a menudo trasciende la realidad de facto para constituirse en una realidad simbólica. La realidad de facto está entonces determinada por la pertenencia, por la pregunta «¿De dónde vengo?», mientras que la realidad simbólica responde más bien a la pregunta «¿De dónde me siento? Es en ese preciso momento cuando lo simbólico puede surgir como alternativa a la realidad de los hechos.

Como ya hemos afirmado, la construcción del movimiento de masas que llevó a Hugo Chávez a la presidencia se basó en la labor política de identificar al 80 % de los venezolanos (de las clases «pobres-altas»,

129 Arturo Uslar Pietri: *Golpe y Estado en Venezuela*, ob. cit., p. 16.

«pobres-pobres» y «pobres-indigentes») con su propia situación real. El discurso político que conduce a esta identificación se basa en acusaciones contra los antiguos partidos, contra la vida política de la época, contra ciertos sectores de la sociedad e incluso contra la forma en que se ha narrado la historia venezolana.

Por su parte, la oposición llevó hasta sus últimas consecuencias un método político-mediático muy activo destinado a cambiar simbólicamente la distribución de facto de las clases sociales en el país. Busca que el mayor número posible de venezolanos se sientan positivamente parte de la clase media, en el sentido que tenía este término antes del «viernes negro»; y que los chavistas se sientan negativamente parte de la clase «pobre-indigente». Para lograr sus objetivos, la oposición utiliza un modelo idéntico al presentado en las telenovelas: la perpetuación de profundas diferencias sociales, unificadas por una síntesis sentimental que, trasladada a la esfera política, ya no es el amor entre ricos y pobres de las telenovelas, sino la unión de todos los venezolanos contra el «tirano Chávez». La consecuencia es que una parte de la población se convierte en víctima o actor de un nuevo odio y miedo infundado contra una supuesta dictadura chavista: dos pasiones que, en cierta medida, han sido fabricadas por los medios de comunicación.

Por lo tanto, el *impasse* político venezolano y sus luchas nos parecen hoy en día principalmente simbólicos. La paradoja venezolana es que el compromiso político en el país es tan intenso que a veces puede parecer suicida. No obstante, cabe esperar que, sea

cual sea la resolución de este *impasse*, la conciencia política venezolana ya haya demostrado la posibilidad real de un movimiento democrático en la Sudamérica del siglo XXI.

De la Constitución posible: La discusión sobre una reforma constitucional perdida¹³⁰

Precedentes: de cómo Allende hubiera reformado la Constitución

La responsabilidad monumental de reformar la Carta Magna debe ser amparada y fundamentada no solamente en sólidas bases teóricas sino también históricas. Ello se hace todavía más imperativo si dicho proyecto de reforma se inscribe en un proceso revolucionario.

A partir de lo antes dicho, y revisando el mapa revolucionario de nuestra América, surge imponente y necesaria la imagen del presidente Salvador Allende.

En su gobierno de la Unidad Popular (1970-1973), fue justamente la estructura del Estado lo que se propuso cambiar. ¿No es acaso esto lo que debe plantearse toda revolución? Evidentemente, no puede modificarse ningún Estado, sin antes cambiar sus reglas de juego. Salvador Allende expresó ello delante del mismísimo Congreso de Chile: «Se nos plantea el desafío de ponerlo todo en tela de juicio. Tenemos la urgencia de preguntar a cada ley, a cada institución existente y hasta

130 Artículo inicialmente publicado con el título «De la Constitución posible: El paradigma de la propuesta de reforma a la Constitución venezolana del 2007», en Daisy D'Amario, Xiomara Martínez (compiladoras), *Apuntes de políticas, democracias y socialismos en Venezuela*, Caracas: Centro de Investigaciones Postdoctorales CIPOST/FACES-UCV, 2008, pp. 267-289.

a cada persona si está sirviendo o no a nuestro desarrollo integral y autónomo. Estoy seguro de que pocas veces en la historia se presentó al Parlamento de cualquier nación un reto de esta magnitud»¹³¹.

En esta frase, expresada por el «Compañero Presidente» el 21 de mayo de 1971, encontramos una de las más felices definiciones de *revolución* planteadas. Según esta afirmación, la revolución no es otra cosa que una transmutación de todo lo existente. De no ser así, nos encontraríamos de frente a simples reformas sociales, propias de cualquier socialdemocracia occidental.

De hecho, Allende defendió hasta la muerte una reconfiguración del Estado. Este debía ser profundamente transformado con la entrada del pueblo como protagonista indiscutible de su estructura.

En este sentido, el presidente Allende expresó el mismísimo día de su toma del poder, el 5 de noviembre de 1970:

Yo sé que esta palabra Estado infunde cierta aprensión. Se ha abusado mucho de ella y en muchos casos se la usa para desprestigiar un sistema social justo. No le tengan miedo a la palabra Estado, porque dentro del Estado, en el Gobierno Popular, están ustedes, estamos todos. Juntos debemos perfeccionarlo para hacerlo eficiente, moderno, revolucionario¹³².

La transformación del Estado, como premisa de la revolución, se habría de realizar entonces a través

131 Salvador Allende: *Se abrirán las grandes alamedas*. Tafalla: Txalaparta, 2006, p. 106.

132 *Ibidem*, p. 72.

de la instauración del «Poder Popular» como forma acabada del poder en la revolución.

El problema radica en que muchas veces no se tiene claro qué es, en realidad, este poder popular que tanto se defiende en tiempos revolucionarios. Si no se aclara su significado verdadero se corre el riesgo de desvirtuarlo y hacer de este un mero lema político. Fue por este motivo que Salvador Allende, durante ese primer discurso en cuanto presidente, no dudó en preguntarle a la multitud jubilosa presente en el Estadio Nacional de Santiago de Chile: «¿Qué es el Poder Popular?»¹³³.

La respuesta dada por Allende no puede ser más acorde para la Venezuela de hoy día:

Poder popular significa que acabaremos con los pilares donde se afianzan las minorías que, desde siempre, condenaron a nuestro país al subdesarrollo. Acabaremos con los monopolios, que entregan a unas pocas docenas de familias el control de la economía. Acabaremos con un sistema fiscal puesto al servicio del lucro que siempre ha gravado más a los pobres que a los ricos. Que ha concentrado el ahorro nacional en manos de los banqueros y su apetito de enriquecimiento. Vamos a nacionalizar el crédito para ponerlo al servicio de la prosperidad nacional y popular. Acabaremos con los latifundios, que siguen condenando a miles de campesinos a la sumisión, a la miseria, impidiendo que el país obtenga de sus tierras todos los alimentos que necesitamos. Una auténtica reforma agraria hará esto posible. Terminaremos con el proceso de

133 *Ibidem*, p. 71.

desnacionalización cada vez mayor, de nuestras industrias y fuentes de trabajo, que nos somete a la explotación foránea. Recuperaremos para Chile sus riquezas fundamentales. Vamos a devolver a nuestro pueblo las grandes minas de cobre, de carbón, de hierro, de salitre¹³⁴.

Esta detallada definición del *poder popular* coincidía con el programa de su gobierno, la Unidad Popular. Ese programa fue aplicado casi en su totalidad en menos de tres años de gobierno.

Si observamos con atención la propuesta de reforma a la Constitución venezolana del año 2007, nos podemos percatar de que en algunos de sus artículos se encuentran cristalizadas iniciativas similares a las que Allende proponía como necesarias para alcanzar el poder popular.

He aquí algunos ejemplos: «Acabaremos con los monopolios» (art. 113)¹³⁵; «Acabaremos con un sistema

134 *Ibidem*.

135 VIGÉSIMO SEXTO. Se solicitó la reforma del artículo 113, en la forma siguiente: Se prohíben los monopolios. Se declaran contrarios a los principios fundamentales de esta Constitución cualquier acto, actividad, conducta o acuerdo de un o una particular, varios o varias particulares, o una empresa privada o conjunto de empresas privadas, que tengan por objeto el establecimiento de un monopolio, o que conduzcan, por sus efectos reales e independientemente de la voluntad de aquellos o aquellas, a su existencia, cualquiera que fuere la forma que adoptare en la realidad. También es contrario a dichos principios, el abuso de la posición de dominio que un o una particular, un conjunto de ellos o de ellas, o una empresa privada o conjunto de empresas privadas adquiera o haya adquirido en un determinado mercado de bienes o de servicios, así como cuando se trate de una demanda concentrada. En todos los casos antes indicados, el Estado adoptará las medidas que fueren necesarias para evitar los efectos nocivos y restrictivos del monopolio, del abuso de la posición de dominio y de las demandas concentradas, teniendo como finalidad la protección del público consumidor, de los productores y productoras y el aseguramiento de condiciones efectivas de competencia en la economía. En general

fiscal [...] que ha concentrado el ahorro nacional en manos de los banqueros y su apetito de enriquecimiento» (art. 318)¹³⁶; «Acabaremos con los latifundios»

no se permitirán actividades, acuerdos, prácticas, conductas y omisiones de los y las particulares que vulneren los métodos y sistemas de producción social y colectiva con los cuales se afecte la propiedad social y colectiva o impidan o dificulten la justa y equitativa concurrencia de bienes y servicios. Cuando se trate de explotación de recursos naturales o de cualquier otro bien del dominio de la Nación, considerados de carácter estratégico por esta Constitución o la ley, así como cuando se trate de la prestación de servicios públicos vitales, considerados como tales por esta Constitución o la ley, el Estado podrá reservarse la explotación o ejecución de los mismos, directamente o mediante empresas de su propiedad, sin perjuicio de establecer empresas de propiedad social directa, empresas mixtas o unidades de producción socialistas, que aseguren la soberanía económica y social, respeten el control del Estado, y cumplan con las cargas sociales que se le impongan, todo ello conforme a los términos que desarrollen las leyes respectivas de cada sector de la economía. En los demás casos de explotación de bienes de la Nación, o de prestación de servicios públicos, el Estado, mediante ley, seleccionará el mecanismo o sistema de producción y ejecución de los mismos, pudiendo otorgar concesiones por tiempo determinado, asegurando siempre la existencia de contraprestaciones o contrapartidas adecuadas al interés público, y el establecimiento de cargas sociales directas en los beneficios.

- 136 SEXAGÉSIMO OCTAVO. Se solicitó reformar el artículo 318, en la forma siguiente: El sistema monetario nacional debe propender al logro de los fines esenciales del Estado Socialista y el bienestar del pueblo, por encima de cualquier otra consideración. El Poder Ejecutivo Nacional, a través del Banco Central de Venezuela, en estricta y obligatoria coordinación, fijará las políticas monetarias y ejercerá las competencias monetarias del Poder Nacional. El objetivo específico del Banco Central de Venezuela, como ente del Poder Ejecutivo Nacional, es lograr las condiciones monetarias, cambiarias y financieras necesarias para promover el crecimiento y el desarrollo económico y social de la Nación. La unidad monetaria de la República Bolivariana de Venezuela es el bolívar. En caso de que se instituya una moneda común en el marco de la integración latinoamericana y caribeña, podrá adoptarse la moneda que sea objeto de los tratados que suscriba la República. El Banco Central de Venezuela es persona de derecho público sin autonomía para la formulación y el ejercicio de las políticas correspondientes, y sus funciones estarán supe-
ditadas a la política económica general y al Plan de Desarrollo Integral de la Nación para alcanzar los objetivos superiores del Estado Socialista y la mayor suma de felicidad posible para todo el pueblo. Para el adecuado cumplimiento de su objetivo específico, el Banco Central de Venezuela tendrá entre sus funciones, compartidas con el Poder Ejecutivo Nacional, las de participar en la

(art. 307)¹³⁷; «Recuperaremos para Chile sus riquezas fundamentales» (art. 302)¹³⁸.

formulación y ejecución de la política monetaria, en el diseño y ejecución de la política cambiaria, en la regulación de la moneda, el crédito y fijación de las tasas de interés.

Las reservas internacionales de la República serán manejadas por el Banco Central de Venezuela bajo la administración y dirección del Presidente o Presidenta de la República, como administrador o administradora de la Hacienda Pública Nacional.

- 137 SEXAGÉSIMO SÉPTIMO. Se solicitó reformar el artículo 307, en la forma siguiente: Se prohíbe el latifundio por ser contrario al interés social. La República determinará mediante ley la forma en la cual los latifundios serán transferidos a la propiedad del Estado, o de los entes o empresas públicas, cooperativas, comunidades u organizaciones sociales, capaces de administrar y hacer productivas las tierras. Los campesinos o campesinas y demás productores agropecuarios y productoras agropecuarias tienen derecho a la propiedad de la tierra, en los casos y formas especificados en la ley respectiva. A los fines de garantizar la producción agrícola el Estado protegerá y promoverá la propiedad social. El Estado velará por la ordenación sustentable de las tierras de vocación agrícola para asegurar su potencial agroalimentario. La ley creará tributos sobre las tierras productivas que no sean empleadas para producción agrícola o pecuaria. Excepcionalmente, se crearán contribuciones parafiscales cuya recaudación se destinará para financiamiento, investigación, asistencia técnica, transferencia tecnológica y otras actividades que promuevan la productividad y rendimiento del sector agrícola. La ley regulará lo conducente a esta materia. Se confiscarán aquellos fundos cuyos dueños o dueñas ejecuten en ellos actos irreparables de destrucción ambiental, los dediquen a la producción de sustancias psicotrópicas o estupefacientes o la trata de personas, o los utilicen o permitan su utilización como espacios para la comisión de delitos contra la seguridad y defensa de la Nación.
- 138 SEXAGÉSIMO CUARTO. Se solicitó reformar el artículo 302, en la forma siguiente: El Estado se reserva por razones de soberanía, desarrollo e interés nacional, las actividades de exploración y explotación de los hidrocarburos líquidos, sólidos y gaseosos, así como su recolección, transporte y almacenamiento iniciales y las obras que estas actividades requieran. El Estado promoverá la manufactura nacional procesando las correspondientes materias primas, asimilando, creando e innovando tecnologías nacionales, especialmente en lo que se refiere a la Faja Petrolífera del Orinoco, los cinturones gasíferos tierra adentro y mar afuera y los corredores petroquímicos, con el fin de desarrollar las fuerzas productivas, impulsar el crecimiento económico y lograr la justicia social. El Estado mediante ley orgánica podrá reservarse

Claro está, a la luz de la experiencia chilena, surgen algunas preguntas: ¿Cuándo se tocarán en Venezuela los intereses de «los banqueros y su apetito de enriquecimiento»? ¿En qué ha quedado la reforma agraria en nuestro país?

Lo cierto es que en el 2007 se le colocó al pueblo venezolano, como entonces al Gobierno de Allende, la posibilidad de «ponerlo todo en tela de juicio». Pero hay algo que debemos entender del proceso chileno: no se puede hacer revolución sin transformar el Estado; no se puede transformar el Estado sin instaurar el poder popular; y, como lo dice el artículo 136 propuesto entonces, no hay poder popular sin «grupos humanos organizados» como base de la población¹³⁹.

Si bien es cierto que, según este artículo 136, «el pueblo es el depositario de la soberanía», no es menos

cualquier otra actividad relacionada con los hidrocarburos. Las actividades reservadas se ejercerán por el Ejecutivo Nacional directamente, o por medio de entes o empresas de su exclusiva propiedad, o por medio de empresas mixtas en las cuales tenga el control y la mayoría accionaria. La adecuación al nuevo ordenamiento de los negocios existentes en materia de hidrocarburos gaseosos se hará mediante ley.

139 VIGÉSIMO OCTAVO. Se solicitó reformar el artículo 136, en la forma siguiente: El Poder Público se distribuye territorialmente en la siguiente forma: el Poder Popular, el Poder Municipal, el Poder Estatal y el Poder Nacional. Con relación al contenido de las funciones que ejerce, el Poder Público se organiza en Legislativo, Ejecutivo, Judicial, Ciudadano y Electoral. El pueblo es el depositario de la soberanía y la ejerce directamente a través del Poder Popular. Este no nace del sufragio ni de elección alguna, sino de la condición de los grupos humanos organizados como base de la población. El Poder Popular se expresa constituyendo las comunidades, las comunas y el autogobierno de las ciudades, a través de los consejos comunales, consejos de trabajadores y trabajadoras, consejos estudiantiles, consejos campesinos, consejos artesanales, consejos de pescadores y pescadoras, consejos deportivos, consejos de la juventud, consejos de adultos y adultas mayores, consejos de mujeres, consejos de personas con discapacidad y otros entes que señale la ley.

cierto que si dicho pueblo no «ejerce el poder directamente a través del poder popular» el texto constitucional será solo letra muerta. Ahora, si el pueblo no se organiza cotidianamente en «formas de autogobierno» (art. 16)¹⁴⁰, sería como si, al fin y al cabo, no quisiera entrar por la puerta histórica de su destino.

140 QUINTO. Se solicitó la reforma del artículo 16, en la forma siguiente: El territorio nacional se conforma, a los fines político-territoriales y de acuerdo con la nueva geometría del poder, por un Distrito Federal, en el cual tendrá su sede la capital de la República Bolivariana de Venezuela, por los estados, las regiones marítimas, los territorios federales, los municipios federales y los distritos insulares. Los estados se organizan en municipios. La unidad política primaria de la organización territorial nacional será la ciudad, entendida ésta como todo asentamiento poblacional dentro del municipio, e integrada por áreas o extensiones geográficas denominadas comunas. Las comunas serán las células sociales del territorio y estarán conformadas por las comunidades, cada una de las cuales constituirá el núcleo territorial básico e indivisible del Estado Socialista Venezolano, donde los ciudadanos y las ciudadanas tendrán el poder para construir su propia geografía y su propia historia, respetando y promoviendo la preservación, conservación y sustentabilidad en el uso de los recursos y demás bienes jurídicos ambientales. A partir de la comunidad y la comuna, el Poder Popular desarrollará formas de agregación comunitaria político-territorial, las cuales serán reguladas en la ley nacional, y que constituyan formas de autogobierno y cualquier otra expresión de democracia directa. La Ciudad Comunal se constituye cuando en la totalidad de su perímetro se hayan establecido las comunidades organizadas, las comunas y el autogobierno comunal, por decreto del Presidente o Presidenta de la República Bolivariana de Venezuela, en Consejo de Ministros. Igualmente, el Presidente o Presidenta de la República, en Consejo de Ministros, previo acuerdo aprobado por la mayoría de los Diputados y Diputadas integrantes de la Asamblea Nacional, podrá decretar regiones marítimas, territorios federales, municipios federales, distritos insulares, provincias federales, ciudades federales y distritos funcionales, así como cualquier otra entidad que establezca esta Constitución y la ley. En las regiones marítimas, territorios federales, Distrito Federal, municipios federales, distritos insulares, provincias federales, ciudades federales y distritos funcionales, así como cualquier otra entidad que establezca esta Constitución y la ley, el Presidente o Presidenta de la República designará y removerá las autoridades respectivas, por un lapso máximo que establecerá la ley. Los distritos funcionales se crearán conforme a las características históricas, socioeconómicas y culturales del espacio geográfico correspondiente, así como sobre la base de las potencialidades económicas

De la democracia existente y la democracia posible

Antes de plantear temas candentes de la propuesta de reforma constitucional como, por ejemplo, la propiedad o la geometría del poder, es imperativo ponernos de acuerdo sobre el «marco referencial» en el cual se inscribe dicha discusión. No afrontar el debate a partir de esta premisa quiere decir perpetuarse en detalles y particularidades que no dan luces sobre la esencia y razón de ser de la propuesta en cuestión.

De hecho, dicha propuesta de reforma a la Carta Magna se situó en la discusión a propósito de la tensión que existe entre «democracia representativa» y «democracia participativa». Discusión que, además de poseer una importante carga teórica, tiene un fuerte componente empírico amparado en cuarenta años de aplicación de una democracia representativa cuyos resultados fueron funestos.

que desde ellos sea necesario desarrollar en beneficio del país. La creación de un Distrito Funcional implica la elaboración y activación de una Misión Distrital con el respectivo Plan Estratégico Funcional a cargo del Gobierno Nacional, con la participación y en consulta permanente con sus habitantes. El Distrito Funcional podrá ser conformado por uno o más municipios o lotes territoriales de éstos, sin perjuicio del estado al cual pertenezcan. La organización y funcionamiento de la Ciudad Federal se hará de conformidad con lo que establezca la ley respectiva, e implica la activación de una Misión Local con su correspondiente Plan Estratégico de Desarrollo. Las provincias federales se conformarán como unidades de agregación y coordinación de políticas territoriales, sociales y económicas a escala regional, siempre en función de los planes estratégicos nacionales y el enfoque estratégico internacional del Estado venezolano. Las provincias federales se constituirán pudiendo agregar indistintamente estados y municipios, sin que éstos sean menoscabados en las atribuciones que esta Constitución les confiere. La organización político-territorial de la República se regirá por una ley orgánica.

Es precisamente a partir de este antecedente que, sobre todo a lo largo del último decenio, se ha planteado un apasionante debate nacional en torno a la posibilidad de una democracia participativa, prevista como sistema que parta de la horizontalidad en las relaciones de poder. Tal democracia desmontaría el abismo existente entre «gobernados» y «gobernantes», y el natural resultado de este fenómeno que hace de los primeros meros entes «pasivos», dejando a los gobernantes el privilegio de la «acción».

Plantear el debate desde este punto de vista quiere decir redefinir la semántica democrática: ya no se hablará más de los «gobernados», pues la terminología misma incita a pensar en el pueblo como pasividad pura. Pero tampoco se conservará la infeliz figura de «gobernantes». Ello obliga a una reconfiguración del poder instituido a partir de la idea de pueblo concebido como ente activo.

La discusión en torno a la propuesta de reforma constitucional partió entonces de la necesidad de repensar el poder a partir de la «acción», no más como exclusividad de la clase gobernante, sino también como posibilidad (¿necesidad?) del pueblo.

Aquí radica precisamente el problema. ¿Era posible, a través de la propuesta de reforma que presentó el presidente Hugo Chávez el 15 de septiembre de 2007, acabar con los exclusivos atributos de la clase gobernante? ¿Cómo hacer del pueblo un ente activo, y a la vez efectivo, en términos de organización del Estado?

El debate en torno al tipo de democracia que se quiere implantar en Venezuela nos lleva sin más a lo que podría ser el punto de llegada de la discusión: la

cuestión del «Estado». De hecho, sería una ingenuidad plantear este debate en términos netamente conceptuales, etéreos, fantasmáticos. Si se posee la voluntad política de traducir todo esto en una realidad concreta es imperioso replantear el tipo de Estado que se quiere.

Evidentemente, no se puede responder a la pregunta «¿Qué Estado queremos?», sin antes clarificar lo concerniente a «¿Qué Estado tenemos?». No es muy difícil dar luces sobre esta última cuestión. El Estado que hemos heredado los venezolanos puede ser resumido en algunas pocas características: ineficiente, burocrático, corrupto y piramidal. Acaso el último punto funde los primeros tres. El carácter piramidal o elitista del Estado venezolano le quita al pueblo la posibilidad de actuar para dársela a los *representantes del pueblo*. He aquí el problemático binomio «democracia representativa/Estado» que pone en jaque el rol protagónico del pueblo, es decir, su soberanía misma. De hecho, se es soberano cuando se puede actuar, decidir. La soberanía de un pueblo pasivo es un contrasentido.

Es justamente en oposición a ello que surge el innegable marco referencial desde donde debió plantearse la discusión en torno a la propuesta de reforma de la Constitución del 2007. Temas álgidos de dicha reforma, como el de la propiedad, la reelección o la geometría del poder, solo eran justificables a partir de un repensamiento del tipo de democracia que se quiere, del Estado que la acompañará y, sobre todo, del lugar del pueblo en la geografía del poder.

La propuesta será plausible en el futuro solo, y solo si, la misma cuestionará la democracia representativa

y el Estado piramidal sin tomar, al mismo tiempo, al pueblo como cebo para atraer a esa bestia desproporcionada que es el poder.

Del Estado que tenemos al Estado que queremos

Por otra parte, es necesario poner en relieve que la Constitución de 1999 esconde en algunos de sus artículos afirmaciones que podrían ser tildadas por muchos —en el mejor de los casos— como chistes o —en el peor— como mera ironía. Nos referimos sobre todo al artículo 141 de la actual Carta Magna. El mismo define: «La administración pública está al servicio de los ciudadanos y ciudadanas y se fundamenta en los principios de honestidad, participación, celeridad, eficacia, eficiencia, transparencia, rendición de cuentas y responsabilidad en el ejercicio de la función pública, con sometimiento pleno a la ley y al derecho»¹⁴¹. De frente

141 TRIGÉSIMO. Se solicitó la reforma del artículo 141, en la forma siguiente: Las Administraciones Públicas son las estructuras organizativas destinadas a servir de instrumento a los poderes públicos para el ejercicio de sus funciones para la prestación de los servicios, se fundamentan en los principios de honestidad, participación, celeridad, eficacia, eficiencia, transparencia, rendición de cuentas y responsabilidad en el ejercicio de la función pública, con sometimiento pleno a la ley. Las categorías de Administraciones Públicas son: las administraciones públicas burocráticas o tradicionales, que son las que atienden a las estructuras previstas y reguladas en esta Constitución; y las misiones, constituidas por organizaciones de variada naturaleza creadas para atender a la satisfacción de las más sentidas y urgentes necesidades de la población, cuya prestación exige de la aplicación de sistemas excepcionales e incluso experimentales, los cuales serán establecidos por el Poder Ejecutivo mediante reglamentos organizativos y funcionales.

a una tal afirmación no queda más que preguntarnos: ¿es acaso este el Estado con el cual convive día a día el pueblo?, o en fin de cuentas, ¿es esta la imagen que los ciudadanos y ciudadanas poseen del Estado?

No existe ninguna duda sobre la respuesta negativa de la mayoría de los venezolanos a estas interrogantes. Pero tampoco existen dudas sobre el hecho de que la propuesta de reforma a la Constitución se inscribió precisamente en esta problemática: estamos llamados imperativamente a cambiar el Estado que tenemos.

Para responder a todo ello debemos situarnos en el siglo XVII y traer a colación a Thomas Hobbes y su definición del Estado moderno. Este autor imaginó un estado de naturaleza en el cual cada hombre es absolutamente soberano y libre. Según dicha ficción, en esta situación inicial cada uno podría hacer todo lo que quisiera. Evidentemente ello traería consigo una guerra de todos contra todos que llevaría sin más a la anarquía generalizada (*homo hominis lupus*). Es precisamente contra esta situación que nace el Estado: cada uno transfiere su libertad y su soberanía individual a un tercero (Estado), a condición de que este último le asegure una convivencia pacífica con el resto de los individuos¹⁴².

El problema está en que dicho Estado auspiciado por los individuos —para crear reglas en pro del convivir y gestionar lo colectivo— se ha convertido paulatinamente en un monstruo separado de ese pueblo que le transfirió la potestad de ejercer el poder. Es precisamente este el origen del tan criticado

142 T. Hobbes: *Leviatán*. México: FCE, 1980, II, XVII.

Estado burocrático y tecnó-crata. Es decir, un Estado que da el poder (del griego, *cratos*), por una parte, a la burocracia, al *bureau* (del francés, ‘escritorio’); y por otra, a aquellos que poseen el conocimiento o tecno. En otras palabras, nos encontramos frente a un Estado que acapara el poder en un conjunto de políticos y técnicos agrupados en un cuerpo profesional.

¿Qué hacer entonces para cambiar dicho Estado moderno teorizado hace casi medio milenio?

Para acabar con el Estado antes descrito, uno de los métodos más plausibles es el de la *implosión*. Hay que derribar el Estado desde sus entrañas, y qué mejor manera de hacerlo que cambiando sus *reglas de juego*: es esencialmente aquí donde se inscribía la lógica de la propuesta de reforma a la Constitución. Es en este punto donde toma sentido la idea de un poder popular que «no nace del sufragio ni de elección alguna, sino que nace de la condición de los grupos humanos organizados» (art. 136 propuesto). Según la propuesta, ya no será entonces el pueblo el que transferirá su poder al Estado, sino que el pueblo mismo gestionará parte del poder a través de «formas de autogobierno». He aquí el epicentro de la cuestión.

Pero de nada sirve decretar constitucionalmente el poder en manos del pueblo si, al mismo tiempo, dicho poder no lo ejerce cotidianamente el pueblo organizado en «comunidades, comunas y autogobiernos de las ciudades a través de los consejos comunales, obreros, campesinos, estudiantiles...» (art. 136 propuesto)¹⁴³.

143 «... El pueblo es el depositario de la soberanía y la ejerce directamente a través del Poder Popular. Este no nace del sufragio ni de elección alguna, sino de la

A la luz de lo antes dicho, la propuesta de reforma a la Constitución era entonces una puerta abierta o condición mínima para hacerle más fácil el camino al pueblo en su lucha por la reapropiación del poder. ¡Pero cuidado! De ninguna manera el decretar el poder popular puede considerarse como el punto de llegada del colosal e histórico maratón popular por su soberanía. No se debe olvidar que muchas veces el poder decretado en manos de todos se convirtió en el poder en manos de ninguno, y al final, de algunos.

De los pueblos y el pueblo como resistencia

De lo antes planteado resulta la imperiosa necesidad de definir satisfactoriamente qué significa el término *pueblo* en este contexto, y cuál era la idea de *pueblo* que sostuvo en el 2007 la propuesta de reforma a la Constitución vigente.

Se continúa hablando —y se continuará a lo largo de la historia— del poder popular como poder en manos del pueblo. Pero si no se desvela previamente qué quiere decir en realidad «pueblo», se corre el riesgo de jugar no solo contra sí mismo, sino, más aún, a favor del adversario.

condición de los grupos humanos organizados como base de la población. El Poder Popular se expresa constituyendo las comunidades, las comunas y el autogobierno de las ciudades, a través de los consejos comunales, consejos de trabajadores y trabajadoras, consejos estudiantiles, consejos campesinos, consejos artesanales, consejos de pescadores y pescadoras, consejos deportivos, consejos de la juventud, consejos de adultos y adultas mayores, consejos de mujeres, consejos de personas con discapacidad y otros entes que señale la ley».

De hecho, basta hacer una muy somera investigación para darse cuenta de que *pueblo* quiere decir todo y nada. La palabra *pueblo* la encontramos en la boca de todos; es sin duda alguna *vox populi*: basta pensar en el «volk» de Hitler, el «pueblo» de Allende, el «popolo» de Mussolini o el «peuple» de Rousseau. Dicha palabra aparece incluso en la boca de Jesús: «Popule meus quid feci tibi? responde mihi» («Pueblo mío: ¿qué te he hecho? Respóndeme»). En fin, la semántica del pueblo ha dado para todo.

Ludwig Wittgenstein solía decir que la definición de una palabra no era otra cosa que el uso que se le daba a la misma¹⁴⁴. En este sentido, no resulta difícil darle tres acepciones iniciales a la palabra *pueblo*.

El *pueblo* es primero que todo sinónimo de identidad. Desde este punto de vista, el mismo es visto como pueblo/nación: pensemos al pueblo venezolano o al pueblo francés. Pero el pueblo también es utilizado comúnmente como clase social. El pueblo sería, desde esta perspectiva, la clase más baja de la pirámide económica: pueblo como oposición a la burguesía. Por último, utilizamos la palabra *pueblo* en tanto que pequeña conglomeración o asentamiento humano. *Pueblo* bajo esta definición sería lo opuesto a la *ciudad*: nos referimos al pueblo andino de La Puerta o al pueblo falconiano de Menemauroa.

144 L. Wittgenstein: *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos, 1984, p. 31.

De hecho, al definir estas tres utilizaciones diversas de la palabra *pueblo*, nos damos cuenta de que en sí mismas se oponen a otras entidades sociales existentes: el pueblo venezolano no es el pueblo francés; el pueblo como clase no es la burguesía; el pueblo de Menemauroa no es la ciudad de Coro.

La pregunta surge entonces espontáneamente: ¿De qué pueblo hablamos cuando nos referimos al poder popular en la propuesta de reforma a la Constitución tomada aquí en consideración? O, en otras palabras, ¿a cuáles de estos pueblos se le daría el poder a través del Poder Popular propuesto en el artículo 136 de la reforma?

La respuesta es de una complejidad irónica. Cuando se le da el poder al pueblo, antes que todo se le está quitando el poder a quien poder tiene. Ahí está el asunto.

A la luz de lo antes dicho surge una primera y fundamental definición de ese *pueblo* al que se le está dando el poder: *el pueblo que tendrá* el poder en el futuro es, nada más y nada menos, ese ente sociopolítico que nunca lo tuvo.

De hecho, la primera definición de *pueblo* —la que funda todas las otras— parte de la idea de *pueblo* como *antipoder*. En este sentido, si hay algo que se opone al pueblo es justamente el poder encarnado en el Estado. La génesis misma del Estado moderno surge como *antipueblo*. Hobbes planteaba en su *Leviatán* que si no hay Estado no hay pueblo; que el pueblo se estructura y organiza a partir de la oposición a un Estado cuya principal vocación es someterlo legalmente¹⁴⁵.

145 T. Hobbes: Ob. cit., II, XVIII.

Se plantea entonces aquí el *pueblo político* como una figura de resistencia frente al poder instituido, sea este Estado central, gobernación, alcaldía, banca, religión, medios de comunicación, partido, imperio, etc.

Si el *pueblo* se define en tanto que resistencia, se plantea un desafío aún mayor para ese artículo 136 que transfiere el poder al pueblo. Dicho reto consiste en tener la valentía revolucionaria de anularse a sí mismo como único e indiscutible poder constituido, para dárselo al poder originario, al poder constituyente, al poder de resistencia, al *no Estado*, al *no Gobierno*, al *no partido*.

La responsabilidad histórica de los cambios que se nos presentan está por ello en preguntarnos: ¿Quién posee el poder? ¿*Quién* lo transfiere o a *quién* se le transfiere?

Detrás de esta transferencia hay una gran paradoja, pues quien transfiere el poder a otro lo hace porque, en realidad, lo tiene. El desafío estaría entonces en preguntar, a aquel o aquellos que transfieren el poder al pueblo, si estarían eventualmente dispuestos a dejarlo.

De los valores y antivalores venezolanos

La pregunta antes expuesta hace surgir la insoslayable reflexión sobre los valores morales y políticos que se encuentran en la base de la reforma a la Constitución propuesta por el Poder Ejecutivo venezolano al final del año 2007.

La Revolución venezolana en ese momento apostó por la consolidación de un fundamento político y moral de dimensiones históricas.

Pero suele pasar que, al estarse forjando importantes realidades, las esenciales pasen por debajo de la mesa. De ahí una necesaria interrogación: ¿Dónde quedó en ese momento histórico la *discusión* sobre los *valores morales* del venezolano contemporáneo?

Si de hecho existen valores morales y políticos que fundamenten el cotidiano del venezolano, era justo preguntarse sobre la *identidad y aplicación* de los mismos.

Pero hay que aclarar que no hablamos aquí de valores universales, metafísicos o hipotéticos. Se trata de realizar un esfuerzo fenomenológico y extraer de las actitudes, acciones y modos de pensar de los venezolanos, los valores que están debajo de su accionar.

No cabe la menor duda de que existe una preocupación generalizada sobre los modos de actuar de nuestros compatriotas, que parecen asomar la existencia de *valores individualistas* como fundamento de sus creencias, deseos y objetivos.

Es imprescindible preguntarse entonces qué es un *valor individualista*. Primero que todo hay que aclarar que valor individualista no es sinónimo de valor individual. El individualismo sería más bien la dogmatización y perversión de este último.

El pensador francés Alexis de Tocqueville escribía en su *Democracia en América*, justo en los años en que Bolívar emprendía la revolución por el continente, que el *individualismo* es algo mucho más profundo, complejo y peligroso que el *egoísmo*. Mientras que el egoísmo siempre ha existido, el «individualismo es una expresión reciente engendrada por una idea nueva: nuestros padres no conocían más que el

egoísmo»¹⁴⁶. Diríamos entonces con Tocqueville que el egoísmo es un rasgo natural del hombre que tiende a colocar en primer plano el ego, es decir, el *yo*.

Por el contrario, el individualismo es un fenómeno y una patología moderna que no solo coloca el propio *yo* como centro de gravedad, sino que además hace de esta actitud un *valor moral*. ¿Qué significa ello?

Hacer del *yo* un valor moral quiere decir hacerlo un imperativo, elevarlo al rango de *deber ser*. Como lo ejemplifica el filósofo Charles Taylor en *La ética de la autenticidad*, según el individualismo, tú estás *llamado* a buscar solo tus propios intereses; si actúas pensando únicamente en ti, estás haciendo el *bien*¹⁴⁷. He aquí el origen de las teorías de autosuperación o de éxito empresarial —cuyas publicaciones inundan nuestro país—, que colocan como modelo a seguir al «emprendedor» o «mánager» exitoso que piensa únicamente en sus propios intereses, *cueste lo que cueste socialmente*.

Figuras que, dicho sea de paso, ilustran y fundamentan el neoliberalismo y su instrumento primordial, el capitalismo. El mensaje que se esconde detrás de dichas posturas invita a la felicidad, al goce, al bienestar y al disfrute exclusivamente desde el punto de vista individual.

Todo ello, claro está, en franca oposición a los valores sociales —fundamento de toda revolución— los cuales son vistos como trabas o impedimentos al desenvolvimiento del propio *yo*.

146 Alexis de Tocqueville: *La democracia en América*. II, 3, Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 89.

147 C. Taylor: *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994, p. 52.

El mundo, desde esta perspectiva, es visto como un campo de batalla donde solo los más individualistas han de sobrevivir, ser protagonistas y líderes; en otras palabras, aquellos que no ahorran energías en ganarse un puesto importante y mantenerlo, acumular el mayor capital posible en negocios, amistades influyentes, sueldos desmedidos, favores debidos, desproporcionados bienes, etc.

La pregunta surge entonces espontáneamente: ¿Cómo forjar sinceramente y, sobre todo, empíricamente *nuevos paradigmas sociales* en Venezuela, si estos están fundamentados en *valores individualistas*?

Responder a ello nos dará luces sobre el cómo habrá de encararse en el futuro, en *términos de valores*, la histórica apuesta antes planteada, es decir, la reforma de la Constitución.

De las propiedades

De todos los ángulos de la oposición al proyecto de reforma de la Constitución aparecieron críticas en torno al artículo 115 referente a las diversas formas de propiedad. Por lo general se escuchó decir que dicho artículo solapaba la propiedad privada, no obstante que en este se contemplaba la misma, definida como «aquella que pertenece a personas naturales o jurídicas y que se reconoce sobre bienes de uso y consumo, y medios de producción legítimamente adquiridos» (artículo 115 propuesto)¹⁴⁸.

148 Artículo 115 existente: «Se garantiza el derecho de propiedad. Toda persona tiene derecho al uso, goce, disfrute y disposición de sus bienes.

Visto que en el artículo 115 sugerido se conservaba y respetaba el derecho a la propiedad privada como anteriormente se ha expuesto, es urgente preguntarnos: ¿Qué se escondía detrás de este furibundo ataque a otras formas de propiedad que no se resumieran única y exclusivamente a lo privado?

Para responder a dicha interrogante debemos adentrarnos en eso que hemos querido llamar el *imperio de lo exclusivo*.

La propiedad estará sometida a las contribuciones, restricciones y obligaciones que establezca la ley con fines de utilidad pública o de interés general. Sólo por causa de utilidad pública o interés social, mediante sentencia firme y pago oportuno de justa indemnización, podrá ser declarada la expropiación de cualquier clase de bienes». Se solicitó la reforma del artículo 115, en la forma siguiente: «Se reconocen y garantizan las diferentes formas de propiedad. La propiedad pública es aquella que pertenece a los entes del Estado; la propiedad social es aquella que pertenece al pueblo en su conjunto y las futuras generaciones, y podrá ser de dos tipos: la propiedad social indirecta cuando es ejercida por el Estado a nombre de la comunidad, y la propiedad social directa, cuando el Estado la asigna, bajo distintas formas y en ámbitos territoriales demarcados, a una o varias comunidades, a una o varias comunas, constituyéndose así en propiedad comunal o a una o varias ciudades, constituyéndose así en propiedad ciudadana; la propiedad colectiva es la perteneciente a grupos sociales o personas, para su aprovechamiento, uso o goce en común, pudiendo ser de origen social o de origen privado; la propiedad mixta es la conformada entre el sector público, el sector social, el sector colectivo y el sector privado, en distintas combinaciones, para el aprovechamiento de recursos o ejecución de actividades, siempre sometida al respeto absoluto de la soberanía económica y social de la Nación; y la propiedad privada es aquella que pertenece a personas naturales o jurídicas y que se reconoce sobre bienes de uso, consumo y medios de producción legítimamente adquiridos, con los atributos de uso, goce y disposición y las limitaciones y restricciones que establece la ley. Igualmente, toda propiedad estará sometida a las contribuciones, cargas, restricciones y obligaciones que establezca la ley con fines de utilidad pública o de interés general. Por causa de utilidad pública o interés social, mediante sentencia firme y pago oportuno de justa indemnización, podrá ser declarada la expropiación de cualquier clase de bienes, sin perjuicio de la facultad de los órganos del Estado de ocupar previamente, durante el proceso judicial, los bienes objeto de expropiación, conforme a los requisitos establecidos en la ley».

Hoy día en el castellano corriente y cotidiano se llama *exclusivo* a todo aquello que posee un carácter lujoso, caro, *fashion*. Muy pocas veces nos damos cuenta de que el sentido primero que se esconde detrás del término *exclusivo* denota precisamente su carácter *excluyente*.

Exclusivo sería entonces todo objeto que pertenece (y que solo puede pertenecer) a un individuo y no a los otros. He aquí entonces el carácter negativo que caracteriza a la propiedad privada.

Solamente a la luz de lo antes dicho es que podemos entender las críticas que adelantaron entonces los opositores al artículo 115 sugerido.

Sus detractores entienden la propiedad desde un punto de vista *meramente* exclusivo. Ello quiere decir que conciben como única propiedad posible la propiedad privada. En otras palabras, se puede afirmar que elevan esta última al rango de *dogma indiscutible*.

A partir de lo antes dicho es evidente que la propuesta del artículo 115 —que alarga el campo de la *propiedad privada*— resultaba simplemente inconcebible para un defensor dogmático de la *propiedad excluyente*. Al postular el legislador varios tipos de propiedad —como por ejemplo la propiedad pública, social, colectiva y mixta— no estaba haciendo nada más y nada menos que insertar un nuevo tipo de *valor* basado en lo social.

¿Y qué era la discusión de entonces sino un franco debate en torno a *valores*? De hecho, no podemos engañarnos: la discusión a propósito del artículo 115 no fue otra cosa que una propuesta de *valores sociales* como alternativa a los *valores individualistas* que

caracterizan el neoliberalismo y su instrumento fundamental, el capitalismo.

¿Qué es el capitalismo sino una dogmatización del capital como propiedad en las manos de unos pocos?

El capitalismo como teoría filosófico-política concibe la apropiación, no solamente de los medios de producción, sino también del trabajo humano en manos de unos pocos. En este, todo se vuelve propiedad privada.

Desde este punto de vista, el capitalismo se presenta como el instrumento económico de una versión exclusiva de la propiedad. El capitalismo es por ello el instrumento predilecto de la propuesta neoliberal en lo concerniente a la aplicación en el plano político, económico y social de valores individualistas. Para el neoliberalismo, el individuo es un átomo, o mejor, un $1 + 1$ que nunca dará como resultado 2. En dicho sistema lo social no está contemplado. De allí el hecho de que en su lenguaje corriente *lo exclusivo* se convierte en sinónimo de *bueno*, posee un *valor positivo*.

Es justamente contra este tipo de postura que surgió la propuesta de valores sociales que no ven al individuo como un átomo separado de otros individuos. Dichos valores presuponen la correlación política, económica y social de los individuos en *comunidades organizadas*.

Bajo esta lógica surgen, por ejemplo, los consejos comunales, las cooperativas, etc., que son la cristalización de los valores sociales antes mencionados. Vale entonces preguntarse qué podría hacer, por ejemplo, un consejo comunal si solo existiera como único tipo de propiedad la propiedad privada. La respuesta es muy simple: no podría hacer absolutamente nada.

La organización en torno a valores sociales presupone por ello la ampliación de la propiedad privada a otras formas de propiedad. Simplemente, con el artículo 115 propuesto se quiere establecer la república de los valores sociales contra el imperio de los valores individualistas. Conjuguar socialmente la propiedad no quiere decir anularla. Todo lo contrario, dogmatizar la propiedad privada quiere decir sin más decretar la muerte de la propiedad social. Ello conllevaría a lo que hoy día observamos en muchas partes del mundo: todo en manos de pocos, poco en manos de todos. En otras palabras, miseria y pobreza como elementos característicos de las mayorías populares. Lujo y exclusividad como característica esencial de las minorías económicas.

La discusión sobre la propiedad es por ello la discusión en torno a la democracia (gobierno de las mayorías) que queremos. No puede haber democracia en el imperio de lo exclusivo. Pero tampoco puede haber dictadura en la república de lo social.

De la creación de una nueva geometría del poder

En fin, sería un despilfarro limitar la geometría del poder presente en la propuesta del 2007 al plano netamente espacial, territorial. Dicha noción debería conjugarse a todos los ámbitos de la realidad a través de la noción de poder. De hecho, ¿quién puede negar que existen centros o capitales simbólicas de la política, la economía, la cultura, el deporte, la educación?

Según el modelo que hemos heredado la centralidad de la cultura se encuentra —y no solo geográficamente—, por ejemplo, en La Scala di Milano; la centralidad del conocimiento científico en el MIT; del deporte, en el circuito Fórmula 1 de Mónaco; de la economía, en Wall Street; de la política, en la Casa Blanca, etc.

Pero donde existen capitales o centralidades obligatoriamente existen suburbios. Es por ello que en tiempos de revolución cabe preguntarnos: ¿Quiénes ocupan las capitales del poder en nuestro país? No hay dudas de que la respuesta a esta pregunta nos dará luces sobre la topología del poder en Venezuela.

Pero dicha respuesta no basta. La cuestión sería entonces profundizar sobre *dónde no está el poder*, es decir, pensar sobre los suburbios del poder: aquellos territorios excluidos de las posibilidades que ofrece la centralidad del poder.

Y es que no hay que complicarse: el territorio del poder es bien claro. Analizarlo, radiografiarlo, situarlo, nos daría en un tiempo relativamente breve elementos para descifrar desencarnadamente dónde se encuentran las *capitales del poder*. Capitales que —y es esta la premisa de toda revolución— deben ser tomadas, conquistadas, habitadas por aquellos que hoy día se encuentran en los suburbios del poder.

Pero, hay que aclararlo, no se trata de tomar el poder por tomarlo, ya que quienes lo tomen en estas circunstancias, no tardarán en reproducir el modelo existente.

La cuestión radica entonces en cómo concebir una nueva organización del *topos* o lugar del poder; cómo desdibujar y dibujar la nueva geometría del poder.

Las visiones y alternativas que hoy día se disputan la solución para mapear el poder son, ambas, conservadoras. Tanto la concepción federalista como la centralista caen en el mismo error: ambas parten de una concepción de la geometría del poder entendida como división. Este modelo corresponde a la ya superada visión político-territorial del poder, según la cual se parcela la realidad en pequeños retazos que se traducen en fortines de micropoder. El poder, desde este punto de vista, se concibe como una torta que hay que dividir, en el mejor de los casos, en partes iguales. Es este el caso de esa gigante torta llamada Venezuela.

Se hace entonces necesario plantear una nueva topología del poder que no sea mera reproductora de suburbios excluidos, en pro de centralidades conservadas en el tiempo.

Para realizar esta empresa hay que traer a colación una de las más complejas definiciones geométricas con las que cuenta la historia del pensamiento. Se trata de la definición que Pascal ofreció de *dios*. Para este filósofo, *dios* «es un círculo cuyo centro está en todas partes».

El poder, o más bien el lugar del poder, según este paradigma, sería un lugar en todos los lugares. Ello difiere de la centralidad que otorga el poder a una capital situada en el centro, pero también del federalismo que coloca pequeñas capitales por doquier. Si concebimos el poder partiendo de la perspectiva teológica de Pascal, nos encontraríamos entonces con una topología del poder transversal, compleja, transcompleja. Hablaríamos de un poder que acabaría radicalmente

con la desigualdad instituida por la división existente entre el centro y los suburbios.

Pero hay que colocar un elemento más al cuadro para hacerlo comprensible y definir sus actores y protagonistas. Para ello valga una anécdota. Una vez Luis XVI asistió a una gran cena en su nombre. El anfitrión, llevándolo hasta la despampanante mesa que se encontraba en el centro del lujoso palacio, le dijo: «Su Majestad, he aquí su lugar, al centro de la fiesta». El rey le contestó: «El centro es donde yo me siento», y se sentó en los suburbios del salón, convirtiéndolo automáticamente en el centro. Es indudable que el poder no es más que un *topos* o lugar.

En el espacio-tiempo venezolano, no se puede pensar en una geometría del poder, sin sustituir la figura de Luis XVI por el pueblo organizado. Y ello no solo por razones de índole política: es cierto que no hay nada más fácil que descabezar el poder (capital: *caput* en latín); pero también lo es, que no hay nada más difícil que neutralizar un poder estructurado en comunidades organizadas cuyo centro está en todas partes.

Conclusión de la crisis continúa

Hubo quienes intentaron interpretar la reforma a la Constitución planteada por el Poder Ejecutivo (2007), en la persona del presidente Hugo Rafael Chávez Frías, como antítesis de la Constituyente (1999). Nada más lejos de la realidad.

Dicho sector de la sociedad venezolana planteó entonces la Constituyente de 1999 como un ápice democrático en la historia contemporánea de Venezuela, oponiéndola al proceso de reforma a la Constitución, la cual fue vista (incluso) como una mancha en el historial democrático contemporáneo.

Se trata aquí entonces de entender de qué manera hemos de interpretar la relación que existe entre un proceso que vio nacer la Constitución de una nueva república, y otro que busca retomar dicha Constitución a partir de una mirada renovada.

La interpretación entre estos dos fenómenos no puede ser otra que aquella planteada a partir de la continuidad: un proceso habría de llevar al otro, un fenómeno implicaría el otro.

Y es que ese sector que diferenció entre la Constituyente y la reforma, no quiso entender que el valor histórico era precisamente su carácter crítico.

Pero cuando se plantea en este contexto la palabra *crisis* o *crítica*, se hace en su sentido más alto, más profundo, más verdadero: en su sentido etimológico o primero.

La palabra *crisis* nos viene del griego y significa —entre otras cosas— ‘ruptura’, ‘quiebre’. Mas dicha ruptura no implicaba la discontinuidad. Todo lo contrario. El quiebre crítico propio de la crisis presuponía un antes y un después caracterizado por la *continuidad*.

La crítica en este sentido no se planteaba como destrucción del proceso; es decir, como crítica destructiva, sino todo lo contrario: *la crítica es un quiebre en el proceso que le da impulso al mismo*.

Hay por ello que recordar la tríada tesis-antítesis-síntesis. Un proceso crítico como el que planteaba la reforma a la Constitución sería ese *momento antitético* que nos conduciría como pueblo hacia una *síntesis revolucionaria*: entre la *tesis* y la *síntesis* se encuentra la *antítesis*; es decir, la *crisis*. Sin una mirada crítica o antitética todo proceso (incluida la revolución) se convertiría en un mero dogma.

Evidentemente, el proceso crítico que implicaba la reforma a la Constitución traía consigo consecuencias nefastas para dos sectores de la sociedad venezolana.

Primero que todo para aquel sector que se ha identificado como una oposición que critica por principio todo, como crítica destructiva; es decir, crítica que destruye sin construir, crítica sin continuidad, crítica sin visión de futuro.

Pero, por otro lado, esta reforma a la Constitución contradecía sin más a un sector «socialista» que ha querido sentar sus bases en un cómodo dogmatismo revolucionario, reacio a toda crítica. Dogmatismo revolucionario que prefiere interpretar el mapa sociopolítico venezolano como mera disyuntiva entre «chavistas» y «antichavistas», entre gobierno y oposición, entre nosotros y ellos.

¿Qué implicó entonces para estos dos sectores la propuesta de reforma?

Lo menos que podemos decir es que implicó un efecto inesperado. La reforma, como todo proceso crítico, proceso de ruptura, proceso de quiebre, terminó por fraguar un desenmascaramiento de las cómodas máscaras que se utilizaron en los últimos nueve años.

Esta ruptura se vio reflejada a todo lo ancho y largo del mapa sociopolítico venezolano.

Vimos entonces que el proceso de reforma a la Constitución planteó una nueva relación de fuerzas, relativizando aquellas anteriormente establecidas.

Las máscaras de la oposición cayeron y este sector experimentó un quiebre o ruptura en sus identidades aparentemente inamovibles. Es así como observamos un importante sector de la oposición proclive a defender —directa o indirectamente— ciertos artículos propuestos en la reforma. También vimos en el seno de la oposición sectores que pidieron participación en el referéndum que habría de realizarse; grupos que pidieron poder votar por partes el proyecto de reforma; sectores que llamaron a no votar, etc.

Pero, por otra parte, este proceso de crítica constructiva con relación a la Constitución de 1999, arrojó un repensamiento de la revolución misma. Ello se reflejó en la posibilidad de modificar y adecuar, por parte de la Asamblea, la propuesta del presidente Chávez (posibilidad que no se ejerció de la manera más idónea por parte del Poder Legislativo); en el sano desacuerdo entre representantes de los poderes públicos, partidos, gobernaciones, alcaldías, diputados, con relación a artículos propuestos, etc.

En fin, si bien es cierto que existió una innegable *continuidad* entre la Constituyente de 1999 y la reforma de 2007, también lo es que esta última implicó y estimuló un riquísimo proceso de *crítica constructiva nacional* que nos llevará sin duda a corto plazo a un sinceramiento de las identidades y posibilidades políticas de los venezolanos.

A la luz de este vertiginoso huracán que implicó dicho proceso, no nos queda más que recordar lo que la misma discusión en torno a los artículos de la Constitución nos recordó: *no existe revolución sin procesos de ruptura, sin quiebres, ni antítesis.*

Ello responde a razones obvias. Si hay algo a lo cual se opone toda revolución es al mascaramiento, al dogma, a la conservación. Quienes han confundido el proceso revolucionario con un baile de máscaras, se toparon entonces con un proceso crítico que, no cabe duda, nos llevará en el futuro de una *tesis* a una síntesis revolucionaria.

Síntesis que será más rica en la medida en que los procesos críticos continuarán surgiendo sin cesar, para alimentar la indetenible voluntad de un pueblo revolucionado que entendió el valor de lo crítico. El valor de la revolución en la revolución.

El peligro simbólico de una para-Venezuela: La industria «cultural» contra la identidad

Estamos asistiendo a la peligrosa, y de cierta manera silenciosa, creación de una «para-Venezuela» o «país paralelo» en el cual la inmensa mayoría de venezolanos y venezolanas que hacen vida en nuestro soberano territorio son desdibujados paulatinamente con la intención de hacerlos desaparecer simbólicamente como pueblo.

Esta peligrosa operación intenta hacer del venezolano y la venezolana que residen dentro de las fronteras de la patria una especie de holograma, desprovisto de sustancia, no solo física, sino más aún moral. Intentan, desde laboratorios coloniales, borrar nuestro arduo trabajo cotidiano, nuestra fuerza e identidad.

Se trata de una operación llevada a cabo desde la poderosa industria cultural estadounidense con sus tentáculos mayameros que ejercen una agresiva ascendencia sobre Latinoamérica y el Caribe. Es la misma industria que, a imagen y semejanza de Hollywood, para el mundo, impone modelos de identidad, moda y cultura confeccionados para lo que ellos consideran su patio trasero: América Latina y el Caribe.

Desde esas instancias, ya desde hace varias décadas, a través de fenómenos como la arrolladora industria «cultural» mayamera de Emilio Estefan y su

emporio discográfico, se decidía qué tipo de música se debía escuchar en América Latina y el Caribe, cómo se debía vestir su gente, y hasta qué habría de comer su pueblo para estar a la «moda».

Hoy día todo ello toma un impacto y amplitud mayor a causa de la emergencia de las llamadas redes sociales, que han exponenciado estas prácticas socioculturales a la enésima potencia. El fenómeno del emporio musical de Emilio Estefan ante esta nueva arremetida digital del 2.0 ha quedado arcaico.

Ahora es Silicon Valley en Los Ángeles y su dictatorial hegemonía mediática el que impone una especie de nueva «identidad cultural» planetaria de la cual Latinoamérica y el Caribe son blancos prioritarios.

Es así como no solo se imponen modas «culturales», sino que dichas modas poseen un componente político imperial que tiene como misión fundamental imponer, a su vez, sistemas de gobierno, creencias e identidades sociopolíticas, no solamente a través de golpes de Estado o invasiones como otrora, sino más aún por medio de la dictadura silenciosa de las redes sociales, en tanto que vehículo de golpes de Estado «blandos» a través de canciones, «artistas», premios o conciertos.

Por medio precisamente de estos muy poderosos emporios comunicacionales y «culturales» fue que instancias como el Departamento de Estado de los EE. UU. disparó a discreción contra el pueblo venezolano para posicionar, a través de *influencers* y un arsenal de propaganda «cultural» nunca antes visto en Venezuela, la idea de que el ciudadano medio venezolano estaba viviendo dentro de las fronteras de una «patria

fallida» (y ya no solo un «Estado fallido») y había que huir cuanto antes.

Claro está, la industria «cultural» que ejecutó este plan solo actuó una vez creadas las condiciones materiales contra Venezuela, a través de un bloqueo económico, financiero, diplomático y comunicacional.

Primero fue el bloqueo material; después, el psicológico, simbólico y sentimental contra la autoestima e identidad del venezolano.

Fue así como comenzó a tejerse una especie de «república» paralela con la creación, en el primer gobierno de Trump, de una «presidencia» paralela a través del inefable Juan Guaidó, una «Asamblea Nacional» paralela (la fenecida del 2015), un «TSJ» paralelo y, a partir de las elecciones presidenciales del 28 de julio de 2024, incluso un «CNE» paralelo por vía de la empresa privada Súmate, propiedad de María Corina Machado, quien por medio de una página web fraudulenta quiso imponer resultados electorales, también ellos paralelos.

Es importante entender los pasos de dicho intento de construcción de una para-Venezuela.

Como lo mencionamos, primero dijeron desde el exterior por medio de estas agresivas campañas «culturales» que Venezuela no era viable socialmente y se debía huir. Después, extrañamente, comenzaron a hablar maravillas de su flora y fauna, sus playas, montañas y selva. Más tarde se montaron en la ola de «Venezuela se arregló», pero solo para rematar diciendo que se arregló gracias a las supuestas remesas que venían del exterior.

Ahora, simplemente venden la idea de que Venezuela no son los venezolanos y venezolanas que

forjan la patria cada día con el arduo trabajo de pescadores, agricultores, obreros, estudiantes, amas de casa, etc., sino que la patria sería una especie de sucursal en Miami, Madrid o Bogotá.

Faltaba pues dar la estocada final e institucionalizar ahora una «nación» paralela. Era pues el turno de la poderosa industria cultural musical a través de los dictatoriales designios del algoritmo.

Comenzaron entonces a surgir fenómenos «culturales» de una gran viralidad, como temas musicales bajo el título de «Venezuela en el 2000» o «Veneka», confeccionados milimétricamente desde Miami, a través de los cuales se trata de evocar, en el primer caso, una Venezuela idílica «destruida» por el chavismo, y en el segundo, con el tema musical «Veneka», una nueva identidad a partir de la cual los compatriotas, comenzando por quienes están fuera de nuestras fronteras, no serían venezolanos y venezolanas, sino «venecos y «venecas».

De pronto, estos «artistas» comienzan a ganar premios financiados por la poderosa industria «cultural» y de propaganda estadounidense, como los Grammy; a dar conciertos en las principales capitales del mundo y ser aupados por el algoritmo de las redes sociales de Silicon Valley.

Ahora de lo que se trata es de exportar dicho modelo cultural de una para-Venezuela e imponerlo incluso a la mayoría de los venezolanos y venezolanas que viven dentro del país. Estar en Venezuela sería ahora una especie de vergüenza o, en el mejor de los casos, una actitud «demodé». De ahora en adelante no seríamos pues venezolanos y venezolanas, sino venecos y venecas.

Olvidan, claro está, que la Venezuela del 2000 que idílicamente evocan, era la de Chávez, a la cual los mismos creadores de estas campañas se oponían. Quizás ni siquiera lo olvidan y simplemente quieren reescribir la historia.

Olvidan también que los apelativos «veneco» y «veneca» poseen una carga semántica despectiva contra nuestro gentilicio. O acaso tampoco lo olvidan, y se trata, una vez más, de una operación para seguir golpeando la dignidad, la moral y la identidad del venezolano y la venezolana, quienes, por cierto, poseen la particularidad histórica y única de ser hijo e hija de Simón Bolívar, el genio antiimperialista más importante de la humanidad.

Hay que ser pues radicales en cuanto a nuestra cultura, identidad y nacionalismo; es decir, volver a la raíz de lo verdaderamente venezolano, de lo positivo venezolano, de lo afirmativo venezolano, como dijo Augusto Mijares.

La patria, la República Bolivariana de Venezuela, es entonces irremediablemente una, indivisible e insustituible.

Capítulo 5

Papeles de política científica

Lo *indisciplinario*: Ciencia y tecnología como poder, la bioética como antipoder¹⁴⁹

La *transdisciplinariedad* como característica fundacional de la bioética¹⁵⁰ la aleja de ese *modus operandi* propio de la disciplina. De hecho, la disciplina ve la realidad solo a partir de un punto de vista o, por así decirlo, una dimensión cognoscitiva. Por el contrario, la bioética parte de eso que podríamos llamar la «indisciplina», es decir, que parte de la voluntad de romper con las amarras propias de un solo punto de vista sobre la realidad. La bioética propone más bien posar una mirada-otra sobre ese inmenso e inconmensurable objeto de reflexión que es la vida (*bio*).

Lo dicho a propósito de la disciplina como mirada única puede también ser conjugado a la *pluri- multi- interdisciplinariedad*: en todos estos métodos epistemológicos existe siempre, en menor o mayor

149 Artículo inicialmente publicado con el título «La ciencia y tecnología *indisciplinaria*: ciencia y tecnología como poder, la bioética como antipoder», en la revista *Enl@ce: Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*, 6 (1), Maracaibo: Universidad del Zulia, Facultad Experimental de Ciencias, 2009, pp. 73-83.

150 Desde el mismo inicio hay que descartar la figura de «bioeticista» como protagonista y personificación de la bioética. Hablar de bioeticista implica partir del hecho de que la bioética es una disciplina: nada más suicida para esta nueva empresa humana que, desde su mismo nacimiento, es y debe permanecer transdisciplinaria.

proporción, una relación disciplinaria con relación a la naturaleza estudiada.

El argumento disciplinario puede ser enunciado así: yo hablo y parto desde las certezas y (en ocasiones) los dogmas de mi disciplina, definiendo ese castillo o fortín del conocimiento que me he forjado a través de la historia epistemológica de mi disciplina. En otras palabras, en la *pluri- multi- interdisciplinariedad* existe una especie de diplomacia del conocimiento que me permite, en un momento determinado, realizar un acto de tolerancia epistemológica con el otro encarnado en las otras disciplinas.

En la bioética no hay, o al menos no debería haber, actos diplomáticos del conocimiento. La bioética parte más bien de la necesidad que impone el respeto por la vida. Respeto que obliga a las disciplinas a sentarse juntas para reflexionar y pactar en torno a problemas imposibles de resolver éticamente a partir de las especializaciones propias de las disciplinas.

De hecho, si observamos con detenimiento la realidad como objeto de investigación, nos percatamos de que la misma es un hecho o fenómeno holístico: la realidad es un «todo», y precisamente en cuanto «todo» es que habrá de entenderse en su complejidad. Fue esta la intuición y metodología que percatamos desde Aristóteles en la Antigüedad, hasta Leonardo da Vinci en el Renacimiento. La realidad era concebida como un todo, y desde esa visión holística venía escrutada y pensada. De ahí precisamente el carácter transdisciplinario de dichos pensadores, que no dudaron en ser biólogos, teólogos, físicos, filósofos, astrónomos, eticistas, ingenieros, etc.

Es justamente con la disciplina moderna que se termina de anular la categoría griega de filosofía con la cual se entendía una ciencia que era «madre de todas las ciencias», o mejor, un saber (y práctica del saber) que no fragmentaba el conocimiento humano en parcelas disciplinarias, sino que lo concebía como un todo.

La filosofía practicada por Aristóteles se acercaba a la realidad para su estudio y comprensión a partir de la unión natural de las disciplinas, no como hecho diplomático, sino como método certero para entrar en los secretos de la naturaleza y convertirlos en conocimientos humanos.

Contrariamente a ello, la realidad en cuanto todo, al ser parcializada por una disciplina, solo nos muestra una parte o fragmento de ella misma. Es el caso del disciplinado investigador que toma solo una parte de la realidad y la describe como un todo: la realidad sería entonces —como se dijo alguna vez— una vaca, de la cual el biólogo, vendado por su disciplina, tocaría solo la cabeza y la cola, concluyendo que una vaca es un animal raro cuya fisonomía consiste en una cabeza pegada a una cola. También es el caso de un disciplinado filósofo que, vendado, tocara solo una ubre y una pata de la vaca, lo cual lo haría concluir que una vaca es un extraño animal cuyo cuerpo es una pata que termina en una ubre de la cual sale leche.

De este modo, la realidad viene fragmentada, en vista de una disciplina que no nos deja penetrar en la complejidad que esta esconde. De ello nace precisamente la necesidad de crear mecanismos-otros fundados en un pensamiento del todo a partir del todo: he

aquí la vocación de la bioética, y hasta su misma necesidad, en cuanto puente del conocimiento humano que piensa todo lo relacionado con la realidad hecha vida.

Pero, llegados a este punto, una aclaratoria se impone: todo lo antes dicho no implica de ninguna manera la iniciación de una cruzada epistemológica contra la(s) disciplina(s). Estas son y nacieron como necesidad metodológica para explorar la realidad de forma más racional, ordenada y efectiva. De hecho, conociendo y aplicando como investigador los instrumentos teóricos y prácticos propios de una disciplina, seguramente se podrá fragmentar mejor un trozo de realidad que será estudiada de forma más adecuada. Sería por ello irresponsable, en nombre de la transdisciplinariedad, darle a un filósofo un bisturí para que realice una operación a corazón abierto. No es desde esta perspectiva que hay que estructurar la crítica a la disciplinariedad.

La mirada crítica va más bien en otra dirección. La misma radica en el hecho de que los «disciplinarios» no tardaron mucho en entender que toda disciplina es fuente innegable de poder: quien posee el conocimiento sobre un fragmento de la realidad, posee el poder sobre la misma y sobre quienes quieran acceder a ella. Y el arma fundamental para ejercer dicho poder no es nada más ni nada menos que la palabra.

Las disciplinas, a través de un lenguaje fundado en el hermetismo de cada campo, fueron alejando entonces al otro para habitar y amurallar su fragmento epistemológico de la realidad: la vaca fue picada en mil pedazos y cada pedazo fue patentado por una disciplina.

Todo esto creó un fenómeno, más que conocido y practicado, según el cual, por ejemplo, un biólogo molecular, un físico cuántico y un matemático fundamental, tienen dificultad para dialogar entre sí; así como también un filósofo analítico, un sociólogo del trabajo y un antropólogo forense penan para encontrar un lenguaje común. ¿Qué decir en este sentido del diálogo y el acuerdo entre un matemático fundamental, un antropólogo forense y un físico cuántico? Y es que la Torre de Babel disciplinaria ha llegado incluso a lo interno de las disciplinas: un filósofo político, un filósofo analítico y un filósofo estético, muchas veces no logran ni siquiera entenderse. Cada uno de ellos se cerró en su fortín del conocimiento y escondió la llave de su lenguaje debajo de la almohada de su facultad universitaria.

A la luz de lo antes dicho, cómo pensar algo al menos parecido a la bioética, donde «especialistas» de muchas disciplinas se unen para pensar y normar sobre, nada más y nada menos, la capital de la realidad: la vida.

Indisciplina y derecho

La respuesta a dicha interrogante debe partir de la premisa siguiente: la bioética es fruto de una necesidad humana. Como lo afirma Hooft:

Hiroshima y Nagasaki hicieron que los físicos —en palabras de Oppenheimer— «conocieran el pecado»; Dachau y Auschwitz fueron los espejos que reflejaron las atrocidades cometidas con seres humanos en nombre de la

ciencia y la medicina. Lo propio ocurriría con los juristas —pensemos en Gustavo Radbruch, en los años de postguerra— cuando éstos tomaron conciencia que justamente en nombre de la ley y del derecho (*gezets ist gezezt*) se habían conculcado y violado sistemáticamente la dignidad de la persona humana y sus derechos fundamentales en los dos grandes sistemas totalitarios del siglo xx¹⁵¹.

La bioética surge entonces como una postura ineluctable de frente a la acción humana en relación con la vida. Es por ello que la bioética no puede observar, medir, escrutar desde la disciplina fragmentaria del físico, el médico o el jurista, sino más bien desde el todo. Lo propio de la bioética es entonces ver juntos como seres humanos eso que se nos dificulta ver de forma aislada. La pregunta sería entonces: ¿Cómo realizar esta empresa transdisciplinaria sin caer en la tentación de una práctica diplomática entre investigadores disciplinarios en pro de un resultado «políticamente correcto»?

Por lo pronto se debería pensar en dos «camino» (del griego *méthodo*) que acaso podrían verse como incompatibles entre sí: la aplicación de un método (a) indisciplinario que nos permita llegar a (b) el derecho.

Se habla aquí de la indisciplinación como postura y acción común por parte de las disciplinas para acceder de forma transparente a un *savoir faire* transdisciplinario. En otras palabras, cada disciplina, a través de una posición y diálogo indisciplinario, podría hacer «implosionar» esas «certezas epistemológicas» que hacen muchas

151 Hoff, 2004, pp. 4-5.

veces de la ciencia una «ideología científica», en el sentido de «dogma científico» que le da Habermas (1984).

Cuando se hace de la disciplina científica y de la ciencia en general un dogma, se cae en la tentación de destruir todo aquello que vaya contra el «progreso» de la propia disciplina o ciencia, diciendo que dicho disenso iría contra el «bienestar» y «desarrollo» de la humanidad toda. El primer recurso que utiliza entonces la dogmatización científica es recurrir a una especie de chantaje en nombre del «progreso», la «libertad» y la «esperanza» del ser humano a través de la ciencia¹⁵². El motor de dicha postura se encarna muchas veces en la certeza del especialista disciplinario al cual (nos lo ha demostrado el siglo xx) se le hace de más en más difícil aceptar y colocar límites a su accionar científico.

Es justamente aquí donde surge la necesidad de una postura epistemológica que hemos querido llamar *indisciplinaria*. Muchas veces la dogmatización de las propias certezas es peligrosa, por lo que la relativización de la misma se convierte en imperativo ético y epistemológico. Se trataría de una especie de momento crítico por el cual hacer pasar la propia disciplina para llegar, en un segundo momento, a una síntesis positiva, no solo para la propia disciplina, sino también para el entorno y la sociedad.

La bioética y el carácter indisciplinario que le hemos querido atribuir se inscribe precisamente en este momento crítico que interpretamos en el sentido hegeliano: tesis-antítesis-síntesis. La indisciplina sería un

152 Véase Pérez Pirela, 2008.

momento antitético que, a partir de una crítica ética y epistemológica de la propia disciplina, nos acercaría a una síntesis que podríamos llamar *síntesis bioética*.

La indisciplina podría emerger entonces de una mirada de la propia disciplina a partir de otras disciplinas. Podríamos ir incluso más allá y plantear el punto de partida de la bioética como una mirada de la propia disciplina desde la metadisciplina, es decir, desde la sociedad humana entendida como fenómeno holístico y no necesariamente disciplinario.

De lo que se trata aquí es de aplicar en cierta medida el método hursseliano¹⁵³ de la fenomenología, que consiste en «colocar entre paréntesis» (en este caso) la propia disciplina, para objetivarla y medir sus posibilidades y consecuencias éticas y epistemológicas. Al negar la práctica científica disciplinaria como mero dogma, y al objetivarla y colocarla entre paréntesis, se estaría dando el primer paso para la necesaria transición, de una ciencia a una *con-ciencia*.

La conciencia en este caso no es otra cosa que una mirada-otra sobre un objeto determinado —en este caso la ciencia— que nos permite percatarnos de dos cosas: (a) que el objeto existe, es decir, que existe una ciencia que no puede ser negada en cuanto realidad objetiva; (b) que el sujeto consciente que mira el objeto o ciencia, también existe como realidad insoslayable. Ello quiere decir entonces que la conciencia nos coloca delante no solo de una ciencia como fenómeno

153 Ver Husserl, 1962.

autorreferencial, sino también delante de un sujeto o ser humano que la practica y la vive.

Dicho descubrimiento abre entonces la ciencia a su dimensión humana. El científico, a partir de ello, es consciente del hecho de que la ciencia no es un fenómeno justificable en sí mismo, sino en razón del sujeto o ser humano que lo funda: la ciencia es de este modo humanizada.

Al quitarle entonces a la ciencia su carácter dogmático, al darle matices de indisciplina, al hacerla transdisciplinaria, al permitirle dialogar con realidades humanas metacientíficas, no hacemos más que aplicarle a la ciencia los métodos, contenidos y criterios bioéticos.

Pero el método indisciplinario, hasta ahora apenas esbozado, no basta para realizar un verdadero trabajo de pensamiento y repensamiento de los fines, acciones y métodos de la ciencia desde la perspectiva bioética. La indisciplina *deconstruye* sin verdaderamente construir. La indisciplina es antítesis y no síntesis. Es precisamente en este punto donde surge el segundo camino o método propuesto: el derecho.

La bioética se debate en tres dimensiones: la teórica (fundamentos filosóficos y éticos), la práctica (comités de bioética) y la normativa (códigos de bioética). La postura teórica nos da luces sobre los que deberían ser los «principios de la bioética» (pensemos en el modelo basado en los principios de Beauchamp y Childress, 1979). Por otra parte, la postura práctica coloca como punta de lanza los comités de bioética y su toma de decisiones fundadas en la casuística (pensemos en la oposición a la «tiranía de los principios» de Jonsen y Toulmin, 1988).

Pero hay que aclarar que ambas posturas serían etéreas y hasta infructíferas sin un apoyo o fundamento amparado en el derecho. Tomamos aquí la categoría de «derecho» en su dimensión más amplia. Desde este punto de vista, el derecho no puede ni debe reducirse a un conjunto de leyes o normas; tampoco a un derecho especializado como, por ejemplo, el derecho penal o el administrativo.

El derecho es tomado aquí como el producto cultural, es decir, humano, de una reflexión holística sobre la realidad humana. De hecho, no hay derecho sin una previa profundización teórica sobre los comportamientos del hombre. Más aún, no hay derecho sin un previo diálogo social que, en último término, le dé fundamento. De ahí precisamente el carácter contractual, dialógico, consensual, del derecho.

El derecho como horizonte de regulación fundamental de la vida social de los seres humanos sería por ello una especie de *work in progress*, es decir, de continuo trabajo humano cuyos fundamentos, límites y posibilidades son, a cada momento, pensados y repensados nuevamente. Ello quiere decir que se puede relativizar, anular o superar una ley o norma, pero nunca la continua labor humana de construcción, deconstrucción y estructuración del comportamiento del hombre a través del derecho.

Por otra parte, el derecho (como lo afirmamos en relación con la bioética) es fruto de una necesidad: no hay vida social sin derecho. La normatividad de los comportamientos es la premisa incondicional de la vida en común. Es precisamente en este punto donde

comienzan a surgir las perplejidades en relación con cuál *ley*, y fundada en cuál *idea de bien*.

La problemática surge de la idea misma de Aristóteles que consideraba al hombre como *zoom politikon*, es decir, como un animal político, un ser social. Partiendo de esta premisa, el filósofo pensaba que toda actividad humana parte de una finalidad (*telos*) y que la finalidad de una acción corresponde a la idea de *bien*¹⁵⁴. De ahí que Santo Tomás de Aquino, retomando a Aristóteles, planteaba que el hombre, por ser hijo de Dios, siempre hace el bien¹⁵⁵. Es por ello que, según el Doctor de la Iglesia, cuando alguien hace el mal lo hace pensando que es el bien. Dicho de otro modo, no hay otra dimensión, ni finalidad posible para el hombre que el bien. El siglo xx y sus genocidios racionalizados, la bomba nuclear, el paulatino ecocidio planetario, entre otros fenómenos ligados a la voluntad del ser humano, parecen contradecir dicha postura.

Como podemos ver, bien y mal se confunden en las definiciones y prácticas humanas, dejándonos serias perplejidades en relación con cuál ha de ser la idea de bien para el hombre. Sin previa idea de bien parece no existir ética posible, y, por supuesto, tampoco bioética. Además, cómo plantear una regulación de la acción humana a través del derecho sin una idea de bien que funja como marco teleológico para saber qué es permitido y prohibido hacer.

154 Véase Aristóteles, 2000: I, 1, 1094.

155 Santo Tomás de Aquino, 1994.

Algo es cierto con relación a lo antes dicho: sin diálogo y acuerdo entre los seres humanos no es posible hacer surgir una idea de bien. Entre el derecho y el bien se encuentra entonces el diálogo, el acuerdo y el contrato social como mediador.

Derecho-----Diálogo-----Bien
Acuerdo
Contrato

Delante de esta tríada surgen entonces ulteriores perplejidades que complejizan la cuestión: ¿El derecho antecede al *bien* o el *bien* es el fundamento del derecho? ¿Para crear el derecho debemos partir de una visión específica de bien, o es precisamente el derecho que define qué cosa es el *bien*?¹⁵⁶ ¿Cuál es el peso del diálogo-acuerdo-contrato entre los hombres en la resolución de la anterior diatriba?

Las problemáticas apenas planteadas han recorrido la historia de la humanidad dando como resultado diversas interpretaciones y posturas. El problema es que dichas perplejidades deben ser afrontadas de un modo todavía más radical por encontrarnos nosotros en el siglo XXI. De hecho, los siglos XX y XXI nos colocan delante de un reto mayor: no solo debemos reflexionar sobre el bien sino también, y sobre todo, sobre el mal. Claro está, el fenómeno del mal no es nuevo en la historia de la humanidad; lo que sí es una novedad

156 Sobre esta discusión, véanse: J. Rawls: *Teoría de la justicia*, Buenos Aires: FCE, 1993); M. Sandel: *El capitalismo y los límites de la justicia*, Barcelona: Gedisa, 2000.

es que, a través del desarrollo tecno-científico, el ser humano puede acceder a la seria hipótesis del fin de la vida y la humanidad sobre el planeta.

Ello quiere decir que hoy día no solo debemos ponernos de acuerdo sobre qué es el *bien*, sino también, y sobre todo, sobre cuál es el *mal* último a evitar. Es justamente aquí donde surge la bioética como necesidad humana, que ha de acompañar la transmilenaria diatriba entre el *derecho* y el *bien*.

La cuestión está en que una minoría de seres humanos hoy día monopolizan un conocimiento a la vez maravilloso y horrendo, muy parecido a eso que los griegos llamaban *deinos*. La ciencia, a través de sus disciplinas, hoy por hoy detenta parcelas de conocimiento que pueden, sin más, modificar el curso de la vida en la tierra. No debemos ser ingenuos cuando de bioética se trata. La cuestión de la regulación normativa de la bioética debe comenzar insoslayablemente por la cuestión del biopoder.

El biopoder puede reflejarse y alimentarse en la metodología disciplinaria y sus fortines de poder, pero además radica en un poder metacientífico. De hecho, ¿quiénes están detrás del accionar científico, de sus descubrimientos, de sus necesidades materiales y normativas?

De hecho, la monopolización del poder no se ve reflejada solo en las disciplinas a través de un poder epistemológico del conocimiento, sino que también se conjuga como poder sobre la vida o biopoder. La vida, desde este punto de vista, se encontraría entonces entre dos frentes: un poder sobre el conocimiento, hecho disciplina, y un poder sobre la vida, hecha objeto.

La pregunta se impone naturalmente: ¿A partir de cuál método epistemológico y cuál ideal de derecho actuar, para placar estos biopeligros?

Bioética — biopoder — bioderecho

La respuesta pasa por una reflexión sobre los derechos humanos. Estos se presentan hoy día como uno de los puntos de partida incontestables de una ética universal de los seres humanos. Los derechos humanos fungen como tablas laicas de la ley que la Segunda Guerra Mundial entregó a la humanidad. No es casualidad que la universalización de los derechos humanos coincida con el constitucionalismo de la segunda postguerra:

Enseña Fernández Segado (1996) que uno de los rasgos sobresalientes del constitucionalismo de la segunda postguerra que coincide con la «universalización de los derechos humanos» y el nacimiento del derecho internacional de los derechos humanos «es la elevación de la dignidad de la persona humana a la categoría de núcleo axiológico constitucional y, por lo mismo, a valor jurídico supremo del conjunto ordinamental»¹⁵⁷.

Desde esta perspectiva, los derechos humanos se presentan como una suerte de acuerdo fundamental común de la humanidad, y serían un punto de partida para profundizar la relación entre el accionar humano y la vida.

157 Hoff, 2004, p. 9.

Lo cierto es que para entender los derechos humanos en toda su amplitud no debemos considerarlos como meras reglas de vida en común, sino más bien como un llamado a principios éticos de la humanidad toda. Reducirlos a un manual de conducta quiere decir despojarlos de su carácter universal.

Pero ¿realmente existe un carácter universal en lo que respecta a los derechos humanos? Aquí radica el problema. La bioética parece caer en la tentación de querer sostenerse a sí misma en fundamentos «objetivos», y los derechos humanos han sido una excelente materia prima para llenar este sueño de objetividad. Desde este punto de vista, los derechos humanos no serían solo un conjunto de normas, sino también principios universales y, por lo tanto, objetivos.

Aquí interviene el filósofo Marcel Gauchet para recordarnos que los derechos humanos se han erigido nada más y nada menos que como «fundamentos»:

Ello quiere decir que estos no son simplemente posiciones de valores reguladoras supremas hacia la cual tender para bien o para mal. Los derechos humanos no serían tampoco simplemente barreras impenetrables opuestas al poder. Los mismos se proponen más bien como principios definitorios que son, a la vez, primeros y exhaustivos y que solicitan determinar todo desde la base y no dejar que nada escape de ellos¹⁵⁸.

158 Gauchet, 2002, p. 331.

Según Gauchet, los derechos humanos se imponen de este modo a la conciencia colectiva como «único instrumento disponible para pensar la coexistencia»¹⁵⁹.

No cabe duda de que, al presentarse bajo estas prerrogativas, los derechos humanos se colocan como fin último del ser humano e ideal de bien máximo. La cuestión radica entonces en preguntarnos cuáles son las raíces históricas e ideológicas de los derechos humanos, y si los mismos no llevarían al hombre a una identidad única y una sola concepción de los valores y la ética: ¿Dicha ética de los valores humanos universales no esconde detrás de sí un etnocidio vehiculado por las sociedades occidentales? ¿Los derechos humanos no podrían verse como la elevación a valores universales de valores étnicos de una tradición humana específica? Si la respuesta es positiva, dicha universalización de valores parciales sería en desmedro de aquellas tradiciones étnicas excluidas.

Si los derechos humanos se aceptan como ética universal, qué hacer entonces del artículo 12 de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos que llama al «respeto de la diversidad cultural y del pluralismo»¹⁶⁰. ¿Todas las culturas tienden

159 *Ibidem*, p. 347.

160 El artículo 12 de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos establece: «Se debería tener debidamente en cuenta la importancia de la diversidad cultural y del pluralismo. No obstante, estas consideraciones no habrán de invocarse para atentar contra la dignidad humana, los derechos humanos y las libertades fundamentales o los principios enunciados en la presente Declaración, ni tampoco para limitar su alcance». Recuperado el 18 de mayo de 2008, del sitio web de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco): <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/1461805.pdf>

irremediablemente hacia una fundación universal de su accionar a partir de los derechos humanos promulgados en 1948?

Hay que estar atentos: no se trata aquí de relativizar, ni mucho menos anular lo conquistado con la promulgación de los derechos humanos. El reto para nosotros está más bien en establecer con claridad la vinculación que existe entre los derechos humanos y la necesidad de fundamentos bioéticos. Lo importante es saber si los derechos humanos deben ser considerados como fundamentos de la bioética, o si más bien la bioética debe ser considerada como nuevo horizonte de los derechos humanos. La dogmatización e ideologización de los derechos humanos no resuelve los vacíos fundacionales de la bioética. Por el contrario, la hace entrar en un necio círculo vicioso.

Lo importante de los derechos humanos para la discusión bioética no son tanto sus artículos, sino el carácter dialógico de los mismos. De ellos debemos recuperar entonces su valor metodológico, el cual nos dice que, a partir de una discusión generalizada entre los seres humanos, es posible establecer principios que, aunque no son dogmas, poseen un carácter de inviolabilidad. Como lo expresa Bauzon, «la pretensión de los derechos humanos de ser universales no reside tanto en su expresión, sino más bien en la permanencia de su estructura»¹⁶¹. Permanencia que, hay que aclarar, ha mutado desde el judeocristianismo hasta nuestros días, pero que encuentra su riqueza humana precisamente en esa mutación.

161 Bauzon, 2006, p. 38.

Es justamente en este punto donde la bioética puede encontrar una fundación sólida en los derechos humanos, que deben ser percibidos como una discusión universal en torno a la idea de «derecho» y «bien», cuyo principal objetivo es encontrar el modo más idóneo para distinguir entre sujeto y objeto, persona y cosa, vida y muerte.

La bioética nos ofrece, entonces, la posibilidad de pasar del derecho, al derecho humano, para llegar en último término al bioderecho. Este último, entendido como regulación humana del biopoder en medio de la era tecno-científica, que tiene entonces la inconmensurable responsabilidad de situar la frontera entre una cosa y un ser vivo, un objeto y un sujeto. Todo ser vivo, es decir, todo ser que tenga un «movimiento inmanente y autoperfeccionante», reenvía a la idea de sujeto. No es lo mismo mutilar una silla que una persona. Tampoco lo es gestionar el uso y la disposición de la pata de la silla mutilada y de la pierna de una persona. La pregunta sería: ¿Por qué? La respuesta pasa por toda la historia de la humanidad.

El ser vivo apela a una categoría bioética precisamente por ser sujeto y no objeto. De aquí el hecho de que toda monopolización del ser vivo en cuanto sujeto, sea esta disciplinaria (poder sobre el conocimiento), o amparada en el biopoder (poder sobre la vida) de grupos minoritarios, debe ser sometida a la crítica o antítesis propia de la bioética. Si la ciencia es una tesis, la bioética es esa antítesis necesaria que la llevará hacia una síntesis humana.

Ese momento antitético que es la bioética de ningún modo debe ser entonces percibido como una disciplina, sino más bien como un lugar o topos transdisciplinario e indisciplinario desde donde ha de fraguarse la necesaria reflexión y gestión de la vida, en miras a la creación de un bioderecho que nos obligue a ser y permanecer como seres *humanos* delante de una ciencia y tecnología cada vez más «biopotente».

Referencias

- AQUINO, Santo Tomás de (1994). *Suma teológica*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ARISTÓTELES (2000). *Ética nicomaquea*, Porrúa: México.
- BAUZON, S. (2006). *La personne biojuridique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- BEAUCHAMP, T. y Childress, J. (1979). *Principles of biomedical ethics*. New York: Oxford University Press.
- GAUCHET, M. (2002). *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard.
- HABERMAS, J. (1984): *Ciencia y técnica como ideología* (trad. de M. Jiménez y M. Garrido). Madrid: Tecnos.
- HOFFT, P. (2004). *Bioética y derechos humanos*. Buenos Aires: Desalma.
- HUSSERL, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica* (trad. de J. Gaos). México: FCE.

- JONSEN, A. y Toulmin, S. (1988). *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Berkeley: University of California Press.
- PÉREZ PIRELA, M. Á. (2008). «Biopoder, bioética, biopolítica y el bien de la ciencia». Revista *Relea*, n.º 26.

Epílogo

Dicho desde la oralidad: La lucha es contra la hegemonía simbólica¹⁶²

Quisiera concluir este libro con dos anécdotas, que más que anécdotas son grandes enseñanzas que he tenido sobre la comunicación.

La primera tiene que ser una anécdota del mismísimo Hugo Rafael Chávez Frías.

Una vez, terminando *Cayendo y corriendo*, llegué a la casa, golpe de nueve, y repicó el teléfono: era Hugo Chávez. Uno siempre, por la disciplina, por el amor infinito, y por el respeto, casi que se ponía firme sin ser militar cuando escuchaba su voz. Y yo me puse firme. Él me dijo: «Pérez Pirela», es emocionante recordarlo hoy a esta hora, «me encanta *Cayendo y corriendo*, me encanta tu programa»; y yo, con el pecho así, como las palomitas, «pero algunas veces te pones de un fastidioso, pero no es culpa tuya, sino culpa de Nicolás», a quien tenía también en línea, «que no te ayuda». Y todos nos reímos.

La llamada era precisamente para hablar de comunicación. Me dijo: «¿Has escuchado hablar del filósofo Karl-Otto Apel?» Yo respondí que sí. Y bueno,

162 Artículo publicado inicialmente con el título «Nuestra lucha es contra la hegemonía simbólica. Conjura mediática contra Venezuela», en Ediciones MINCI, Caracas, Venezuela, 2014, pp. 117-125.

comentamos de Karl-Otto Apel, pasamos a Dussel, después hablamos del concepto de *logos* hace dos mil seiscientos años, en la filosofía griega, el lugar de la palabra en la política, etc. Fue una larga y lindísima conversación.

Después, reflexioné en mi fuero interno: estamos a pocos días de las elecciones presidenciales de 2012, y estamos hablando de filosofía de la comunicación a las diez de la noche. Él me dijo, sin que yo le preguntara, evidentemente, que me estaba llamando porque estaba revisando algunos libros sobre la filosofía de la comunicación. El día después, él daría una rueda de prensa internacional. En mi fuero interno, también reflexioné sobre eso. Me dije: bueno, está estudiando filosofía de la comunicación a pocas horas de una rueda de prensa internacional, donde acaso le iban a preguntar, una vez más, si era un dictador, etc. La respuesta la dio justo después: «Porque veo la discusión política y mediática muy baja». Recuerdan ustedes la dura campaña que tuvo que enfrentar, de mentiras, de falsas acusaciones. «Yo quiero hacer como los bombarderos. ¿Sabes cómo hacen los bombarderos? Se elevan y se elevan, para desde esa elevación ver todo y saber muy bien qué hacer; eso es la comunicación». Una reflexión, una investigación. Ay de aquel que quiera hacer comunicación al ojo por ciento. Si hay en estos momentos un instrumento de emancipación, pero también de esclavitud, es precisamente la comunicación.

En otra ocasión, justo después de aquel fatídico 5 de marzo de 2013, realicé un viaje a La Habana, Cuba, donde tuve la oportunidad de conversar con Fidel

Castro. Estuve cuatro horas en una conversación privada con el comandante Fidel Castro. A un cierto punto de la conversación, hablando de *Cayendo y corriendo* y de la comunicación, él comienza a sacar cables cuyas fuentes son de todo el mundo.

Empezamos a comentar y a hacer hermenéutica de la información. Evidentemente, uno tiene poco o nada que decir frente a la interpretación de Fidel Castro de cables internacionales y de noticias. Pero me di cuenta de un detalle fundamental: que la metodología que utilizaba era la misma que había planteado Chávez en esa anécdota: la investigación y la reflexión por encima de todo.

Muchas veces nosotros queremos matear la información, queremos hacer una información desprovista de todo contenido. O algunas veces nos encerramos en la forma y dejamos de un lado el fondo.

Termino estas dos anécdotas con una definición que varias veces he planteado en el programa y en otros espacios. La hizo Michel Martelly, líder haitiano, justo después de aquel fatídico 5 de marzo. Dijo, y bien puede ser aplicado esto para la comunicación: «Chávez ahora es una forma de hacer las cosas. El chavismo ahora es una forma de hacer las cosas». Es decir que el chavismo devino en metodología, del griego *méthodo*, que quiere decir ‘camino’. Recorramos pues el camino comunicacional que ya trazó Hugo Rafael Chávez Frías para enfrentar la conjura mediática contra Venezuela.

Lo que falta es voluntad. Ahí está el camino ya planteado. El camino de quien sin ningún apoyo mediático no solamente logró, junto al pueblo, hacerse

del poder democráticamente, sino además inventar una nueva forma de hacer comunicación, no solo en este país, sino internacionalmente. Ya vemos el fenómeno Chávez reproducido incluso por líderes de Estado a nivel mundial. Así deberíamos hacer nosotros comunicación: con reflexión, con contenido y con metodología.

Pero como dice mi maestro Luis Britto García: «Si usted quiere que lo saquen en hombros de un recinto cualquiera, sobre todo un teatro, diga *yo no soy intelectual ni soy nada*, y todo el mundo empieza a aplaudir». Como si la reflexión, la investigación y la metodología en el plano comunicacional fuera algo que puede estar o no estar. No. Sin la reflexión vamos a seguir avanzando en cualquier campo, sí, pero vamos derecho contra una pared. Y si después que nos demos contra la pared, vamos a seguir sin reflexión y haciendo todo al «ojo por ciento», vamos a seguir dándonos testarudamente contra dicha pared.

¿Alguien aquí creció con Mickey Mouse? Yo sí, desde un barrio de Maracaibo. Nos hicieron tragar todas las series gringas. ¿Alguien aquí vio Rocky? Uno, dos tres, cuatro... ¿Y Beverly Hills? Ya se me cayó la cédula. Nosotros crecimos en una hegemonía cultural teleguiada a control remoto por los Estados Unidos. La hegemonía, más desde el punto de vista cualitativo que cuantitativo, ha sido sobre todo una hegemonía simbólica, y aquí hago un breve paréntesis para establecer una diferencia entre símbolo y signo. Pensemos que el signo, en la definición clásica de la filosofía hermenéutica, es el verde, el rojo y el amarillo de un semáforo; un fenómeno que dice algo que queda ahí: rojo, párate; verde, dale. No trasciende. El símbolo va más allá del

mero signo y lo trasciende. No es lo mismo el rojo de un semáforo, que el rojo de nuestra querida bandera, que representa algo que va mucho más allá.

La batalla mediática que se está dando en este momento, no solo en Venezuela, sino en muchos países del sur del mundo, es una batalla no de signos, sino de símbolos, por lo cual la conjura mediática contra Venezuela evidentemente tiene muchísimos aspectos ligados a la tecnología. Pero hay que pensar también que la conjura mediática contra Venezuela tiene un aspecto simbólico. Y no es casual que ahí estamos más que de acuerdo el maestro Luis Britto García y este servidor: no se trata de una guarimba esto; se trata de un acto terrorista sin precedentes, que no solo atañe lo tangible, sino también lo intangible, es decir, lo simbólico. Quieren arrodillar al pueblo de Venezuela a través de elementos netamente simbólicos, y quieren, a la imagen y semejanza del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, realizar una transvaloración de todo y hacer convertir lo negro en blanco y lo blanco en negro. Para muestra no un botón, sino cuatro botones.

Hay cuatro fechas fundamentales que han signado estos actos terroristas que comenzaron el 23 de enero de 2014 con «La Salida».

La primera: 23 de enero de 2014. ¿Recuerdan que la macabra fiesta comenzó un 23 de enero? 23 de enero en el cual ellos se colocaron como la «sociedad civil» que va a tumbar al «dictador». ¿Quién era el dictador? Nuestro presidente Nicolás Maduro. ¿Quiénes eran ellos? Imagínense ustedes, «el pueblo organizado contra la dictadura». Primer ataque simbólico.

Segunda fecha y ataque simbólico: 12 de febrero de 2014. Nada más y nada menos que el bicentenario de la batalla de La Victoria, de nuestra heroica juventud. Pues en esta metodología simbólica que ellos aplican, muy bien orquestada y pensada, resulta que «los realistas seríamos los bolivarianos» y ellos serían los «jóvenes indefensos que están luchando por la independencia de Venezuela». Lo simbólico. Cuidadito y nosotros recordamos aquel verso de José Martí, cuidado y nosotros pensamos que toda fruta acaba en la cáscara.

Tercera fecha: 27 de febrero de 1989. El Caracazo, que ellos propiciaron y que terminó en y es una gran deuda —me da vergüenza decirlo, deuda histórica que tenemos, pues no sabemos cuántos muertos hubo; deberíamos saberlo para hacer justicia a esas víctimas; habrán sido trescientos, dos mil o cinco mil, no tenemos la data—. Bueno, resulta que nosotros seríamos los «adecos», los Carlos Andrés Pérez y que ellos son el «pueblo hambriento» que sale a romper todo. Los símbolos.

Cuarta fecha: 5 de marzo de 2014. El 5 de marzo, viendo que no había funcionado el 23 de enero, ni el 12 de febrero, ni el 27 de febrero, hicieron lo impensable: tomar el 5 de marzo como fecha para la burla, para la provocación. Gracias a la conciencia de este pueblo no se cayó en dicha provocación. ¿Saben por qué? Los argentinos dicen de Gardel que cada día canta mejor. Chávez, cada día es más Chávez.

Ahora, yendo a lo más coyuntural, resulta y acontece que el pueblo venezolano (y también internacionalmente) tomaba el Carmonazo como un hito, como ese quiebre histórico en el cual por primera

vez en la historia se daba un golpe netamente mediático. Yo les digo algo: el Carmonazo se quedó en pañales al lado de la conjura mediática transnacional que en estos momentos hay contra Venezuela. Se quedó en pañales. Si nosotros no nos damos cuenta de la gravedad de lo que está sucediendo en este momento, no vamos a tener los instrumentos necesarios para tomar las acciones justas y necesarias, valga la redundancia, para afrontarlo.

Me explico: en los en los años 80 y 90, en cualquier encuesta que ustedes puedan buscar de la época, el venezolano, a finales de los años 80, estaba desmoralizado, y en muchas encuestas se decía incluso que la única manera de que Venezuela surgiera era que se anexara a alguna superpotencia europea o estadounidense. Ellos comenzaron un trabajo lento, que no solamente implicaba los elementos materiales, sino que también implicaba elementos simbólicos, para atacar directamente la autoestima de los venezolanos y de las venezolanas. Está pasando por debajo de la mesa el elemento más importante en esta conjura mediática contra Venezuela: nos están intentando desmoralizar.

Segundo: nos están intentando despolitizar. Están haciendo desde el punto de vista simbólico todo lo posible para que el venezolano, incluso el venezolano de izquierda, progresista, chavista, diga: «Bueno, a mí no me importa la política», contraviniendo así al legado más grande de Hugo Rafael Chávez Frías, desde el punto de vista simbólico e incluso mediático. Este es un pueblo político, con P mayúscula, porque es un pueblo que ha de resolver sus problemas a través de una democracia participativa y protagónica.

No quiero ser odioso y pedante, pero permítanme mostrar los elementos o los fundamentos teóricos de lo que estoy diciendo. Después del Renacimiento y a partir de la modernidad, pensemos en la época iluminista; ya nos decían Voltaire y compañía, el Iluminismo francés: dejen esa participación del ágora griega, de que todo el mundo —bueno, no todo el mundo, los esclavos y las mujeres hace 2600 años no lo hacían—, vaya a la plaza pública y trate de resolver los problemas colectivamente, no. Por ahí por el siglo xvi nos decían: «Eso ya pasó de moda», fíjense que no es nuevo, «ahora ustedes tienen que cultivar su propio jardín secreto»; es decir, encargarse individualistamente de sus propios «negocios» y dejar que otro decida por usted. ¿No es acaso eso la democracia representativa?

Un poco después, siglo xix, un cierto Alexis de Tocqueville hablaba de «*petit et vulgaire plaisir*». Decía: «En los próximos siglos los individuos se cerrarán en sus pequeños y vulgares placeres». Y es precisamente lo que se ha instaurado en muchas llamadas «democracias occidentales», en las cuales el individuo se despoja de uno de los derechos más grandes que tiene, que son los derechos políticos, para dejárselos a una élite política que va a hacer las veces de ellos a través de unas pantomimas que llaman democracia. Es decir, transferir el fenómeno más grande que tiene el pueblo que es la voluntad popular a un tercero que va a gestionar la cosa pública, es decir, la res pública.

El proceso que ha comenzado en estos momentos contra Venezuela, desde afuera y desde adentro, es un proceso de restauración de la hegemonía simbólica

que se tenía antes de Hugo Rafael Chávez Frías. Es decir, un pueblo despolitizado y con la autoestima por el suelo. ¿Todo para qué? Simplemente, para hacerse del poder a través de otros medios. ¿Recuerdan ustedes a Clausewitz, uno de los especialistas de la guerra? «La política es la guerra continuada por otros medios». Precisamente de eso estamos hablando.

23 de enero, 12 de febrero, 27 de febrero, 5 de marzo; resultado, más de 40 muertos; resultado, metodologías paramilitares. El maestro Luis Britto García y este servidor han escrito y han pensado, incluso juntos en un libro, el tema del paramilitarismo. Se utilizó el paramilitarismo para crear terrorismo mediático. Aunque eran pocos municipios, pensábamos que era todo el país. ¿Por qué? Todo lo llevaba a cabo, en un primer momento —porque después fue toda la oposición—, un partido como Voluntad Popular que no pasa del 2 % de los votos a nivel nacional. En esa hegemonía un chavista no puede ir a un restaurant, no puede comer; el chavista no puede utilizar el espacio público, porque muchos de los espacios públicos se han convertido en guetos; un chavista no puede ir a ciertos medios de comunicación, porque son reservados. ¿Qué democracia nos están planteando desde el punto de vista simbólico? ¿Una democracia sin espacios públicos? ¿Una democracia sin libertad de expresión? ¿Una democracia sin libertad de tránsito? Y a fin de cuentas, ¿una democracia en la cual por ser chavista tú debes morir degollado? Que alguien me explique esta democracia, porque a mí se me parece mucho a la dictadura.

Y cuidado con la dictadura, porque está en puertas a través de una hegemonía comunicacional y mediática, según la cual, teniendo nosotros, como lo dice Luis Britto García, a los intelectuales, a los artistas, a los pintores, a los cineastas; teniendo nosotros a un pueblo libre de analfabetismo; teniendo la segunda matrícula regional de educación; pues los inteligentes son otros, los formados son otros, los bien pensantes son otros.

Están a cuentagotas transvalorando absolutamente todo. ¿Con qué mecanismos? Me lo van a responder ustedes mismos. ¿Cuál es el único país que puede interrumpir el videoclip de Rihanna y Shakira para que ellas expresen su grandísima preocupación por la situación política de Venezuela? ¿Cuál es el único país que puede hacer detener un juego de los Yankees de Nueva York para que los Yankees en pleno se pronuncien por Venezuela? ¿Cuál es el único país que puede darse el tupé de colocar en el tapete, en medio de los premios Oscar, la preocupación por una supuesta guerra civil en Venezuela? ¿Cuál es el único país que puede inventarse desde Miami un premio a «lo nuestro», en el cual artistas desgraciadamente latinoamericanos y del Caribe, en fila india van a quejarse por la situación que está sucediendo en Venezuela? Cuando aquí ha habido más de cien intervenciones en el siglo pasado y antepasado contra Latinoamérica, y yo no he visto a ninguno de estos artistas ni a los Yankees de Nueva York ni a los premios Oscar alzar la voz por el golpe de Estado en Bolivia y el intento de secesión; por el golpe de Estado policial en Ecuador, por el golpe de Estado en Honduras a Zelaya, etc. Y evidentemente, contra el golpe de

Estado que le dieron a nuestro presidente Hugo Rafael Chávez Frías.

Nosotros tenemos canales internacionales, como CNN en español, cuya programación en algunos días es dedicada exclusivamente a Venezuela, y por otra parte tenemos a una Telesur saboteada en todas las cable-ras internacionales europeas y estadounidenses. Lo que es bueno para el pavo es bueno para la pava, ¿o no? Entonces, tomemos las decisiones que tenemos que tomar.

¿Qué hacer? Primero que todo debemos concentrarnos en la investigación, en el pensamiento y en la reflexión de unos medios de comunicación creativos, críticos y autocríticos. Pero sobre todo unos medios de comunicación que transmitan de forma estética, es decir, de forma bella, de forma verdadera y de forma buena, los contenidos propios de una Venezuela del siglo XXI. Debemos cambiar las consignas por las reflexiones. Algunas veces nos quedamos centrados en las consignas, *rodilla en tierra, punta de lanza, a contrapelo, venceremos*, etc., pero sobre todo tenemos que saber que nunca, pero nunca, los medios de comunicación cuyos propietarios tienen intereses ligados a los grupos hegemónicos, y de eso se trata esta segunda parte, van a hacer absolutamente nada por transmitir los saberes populares.

Transmitir los saberes populares no es sinónimo de aburrimiento. Seamos creativos y recuperemos nuestro seguro de vida. ¿Cuál es el seguro de vida de este movimiento sociopolítico progresista llamado Revolución Bolivariana? Aquellos que nos salvaron ese 11 de abril: los medios comunitarios, los medios alternativos y los medios de base. Solo ellos poseen la plena

libertad, pero sobre todo los guáramos, para, a la hora de la chiquita, hacer frente a esta conjura mediática contra Venezuela; los medios alternativos, los medios comunitarios.

Para ir terminando, creo que es muy importante para el pueblo de Venezuela —y si me permiten hablar no solamente del pueblo chavista, sino también del pueblo opositor y del pueblo independiente— saber luchar contra la conjura mediática contra Venezuela, desde el punto de vista simbólico. Por más que sea, este es nuestro país y es un país bellísimo, es un país con potencialidades que se pierden de vista; es un país con las mayores fuentes de petróleo del mundo, con las mayores fuentes de megabiodiversidad, con fuentes hídricas, grandes reservas de gas, pero sobre todo con un pueblo que a partir de 1999 se levantó, se puso pantalones largos y echó a andar. Cuidado si después de tanto esfuerzo, esta conjura mediática nos vuelve a arrodillar.

Índice

PRÓLOGO	7
CAPÍTULO 1	
PAPELES DE COMUNICACIÓN POLÍTICA	13
Armas de comunicación masiva en la era de la globalización: Paul Virilio y la infoguerra	15
La libre dictadura de lo digital	31
CAPÍTULO 2	
PAPELES DE TEORÍA POLÍTICA	35
La tensión entre Estado, individuo e igualdad: Hobbes, Locke y Rousseau	37
La tiranía de la mayoría en EE. UU.:	
La advertencia de Tocqueville	67
CAPÍTULO 3	
PAPELES DEL ESTADO Y EL PARA-ESTADO	77
Del Estado al para-Estado venezolano:	
Consideraciones sobre una injerencia silenciosa	79
La filosofía política del separatismo en Latinoamérica: de Thomas Hobbes a Evo Morales	115

CAPÍTULO 4

PAPELES DE POLÍTICA VENEZOLANA 129

- Breve historia de los primeros años de la
Revolución Bolivariana: Cuestiones simbólicas 131
- De la Constitución posible: La discusión sobre
una reforma constitucional perdida 145
- El peligro simbólico de una para-Venezuela:
La industria «cultural» contra la identidad 177

CAPÍTULO 5

PAPELES DE POLÍTICA CIENTÍFICA 183

- Lo *indisciplinario*: Ciencia y tecnología como
poder, la bioética como antipoder 185

EPÍLOGO 205

- Dicho desde la oralidad: La lucha es contra
la hegemonía simbólica 207

Papeles de política, 1999-2025

se imprimió en el mes de octubre de 2025

Editorial Metrópolis

Caracas, Venezuela

Son 1000 ejemplares

