

Luis Castro

EL PROBLEMA DE LA MODERNIDAD FILOSOFICA EN VENEZUELA: EN DEFENSA DEL ESCEPTICISMO.

El único problema que parece tener el tema de la modernidad filosófica en Venezuela es que parece no ser un problema. Existen tres razones por las cuales se puede afirmar esta paradoja.

Primero, porque, en general, en muy pocas partes, fuera del Ateneo, se tiene claro cuándo y en qué consiste la modernidad filosófica; segundo, porque en Venezuela, en el entendido de que supiésemos cuándo comenzó o cuándo terminó la modernidad "ultramarina", que aquí nos congrega de pura voz, todavía no sabemos cuándo fue que esa modernidad se produjo entre nosotros. Menos aún sabemos cuándo fue que dejó de existir. Tercero, porque si no se tiene historia acerca de nuestra modernidad y su relación con aquella otra, la de los manuales o libros europeos, ¿cómo podemos hablar sobre ella?. Claro, siempre nos queda esa indomable furia, entre orteguiana y uslarista -lo que a los efectos intelectuales equivale, más de una vez a lo mismo-, que permite jalonar de un tirón de viento imaginario, entre hojarascas de contrafactuales y condicionales, la portentosa capacidad criolla para hablar del Hombre Occidental como si el muro de Berlín quedara en Chacao y el Inca Garcilaso estuviera conversando en Praga con Vaclav Havel...

No reniego de mi estirpe, y más uslarista que cualquiera, desarmado de aparato crítico, pretendo discurrir sobre el problema filosófico de la modernidad en Venezuela desde la perspectiva del sentido político de este asunto.

La comodidad de este "patio trasero" que escojo es elusiva. Aunque se trata de un conocido patio, hablar de modernidad política, como problema filosófico, parece una maniobra que elude varias cosas.

Para comenzar, esquiva el locus clásico de saber cuando empezó la modernidad filosófica, y de tener que saberlo, además, en un país en donde la filosofía "no tiene (como se suele decir) todas las revistas

necesarias para estudiar el progreso conceptual e histórico" sobre este problema. Esto es para mí un chiste. Esquiva también el problema analítico de saber cuál es el sentido que tiene entre nosotros la pregunta misma por el "problema filosófico de la modernidad". Deja de lado la relación entre una y otra concepción de la modernidad, a saber, si se trata de dos tipos de modernidad o si una depende de la otra; en suma, evita plantearse lo que Venezuela resolvió ante mis propios oídos uno de los filósofos -Richard Rorty- que ha hecho explotar la modernidad y la filosofía: la prioridad de la democracia sobre la filosofía. Y, finalmente, para hacer las cosas aún peores, hace aterrizar la mente, ya de suyo saturada de prejuicios, sobre la comodidad que ofrece la política como tópico para embarullar más el tema "à la mode posmo": las exequias de la modernidad. Desde aquí se desliza uno suave por el bajante de la antigua "filosofía de la praxis" hasta llegar a engancharse con la sociología, la economía y el derecho, para no decir nada de las restantes ciencias sociales que afilan sus cuchillos en torno a la autopsia de la modernidad...Por consiguiente, a riesgo de abandonar la tentativa por imposible, debe proceder a definir los términos, condiciones y propósitos en que deseo plantear esta cuestión.

El problema filosófico de la modernidad en Venezuela debe ser tratado como un problema histórico porque es un problema filosófico. Si al término de esa búsqueda se revela algo que suscite preguntas especiales, esas serán las que constituirían, en el mejor de los casos, los contenidos del problema mismo: asunto que sólo podrá o no recibir, con dificultad, el adjetivo de filosófico para que pueda ser calificado como problema y luego como problema nuestro.

I.- Hasta el presente los hábitos adquiridos en manuales y literatura sobre la modernidad como tema, ubican al carácter filosófico de la misma en el siglo XVII. Geográficamente su advenimiento estaría comprendido en una zona o lugar separado por una distancia comparable en kilómetros a la que existe entre San Cristóbal y Tucupita. La modernidad filosófica habría aparecido, como un proceso de pura y abstracta cogitación, desde un lugar de Holanda, en donde habrá estado la estufa de Descartes, hasta el Grey Court de Trinity College, Cambridge, es decir, los aposentos del segundo piso desde los cuales Newton concibió, por un parto similarmente abstracto, la física moderna.

Según esta leyenda, en la ruta que va de Descartes a Newton, un poco antes o un poco después, si se mira hacia atrás para Hobbes o hacia adelante hasta vislumbrar a Kant, el meridiano de la epistemología dio para siempre la hora de la "certeza". Quedó allí fijado el principio y fin del sentido que se consideró como más genuino de la actividad del conocimiento y del quehacer o de los dos quehaceres que configuraron, desde entonces, su espíritu: la ciencia o la filosofía o, mejor, una filosofía como ciencia o una ciencia como filosofía. Ese meridiano ha cumplido con las funciones de medición de las aguas historiográficas de una manera casi tan precisa como la concepción que estableció el ecuador como línea divisoria de los dos hemisferios.

Resulta, no obstante, que esta historia está ya gastada. Que además de ser falsa ha sido, como se ha revelado a la postre, interesada. La más reciente reconsideración del poder de esa leyenda que conozco, me refiero a *Cosmopolis The hidden agenda of modernity*, el libro de Stephen Toulmin, nos dice, entre muchas otras cosas, las siguientes:

Primero, como se solían plantear los problemas y ha estado olvidado desde el medievo, el término, 'la modernidad', se puede decir de muchas maneras. No es lo mismo hablar acerca de la postmodernidad en arquitectura que hacerlo en ciencia o en filosofía. A pesar de existir conexiones conceptuales entre la historia de la decadencia del modernismo y del arte conceptual, y la historia de la modernidad filosófica, las condiciones de espacio, tiempo, lugar y biografías entre ambos dominios son demasiado exigentes para decir que hablamos de lo mismo.

Segundo, como la más reciente sentencia de muerte que se ha decretado en contra de la modernidad filosófica ha surgido del "posmismo", y esta moda no es históricamente circunspecta, las referencias necrológicas de esta morgue filosófica son acaso, para decir lo menos, tan fantásticamente barrocas como sus propios y aburridos desvaríos. En breve, la fecha del nacimiento del cuerpo del delito está mal ubicada, mal explicada y, por ello, se ha dado muerte, como corresponde al negro morbo del posmo, a un fantasma. Para ponerlo en las palabras del propio Toulmin:

"John Dewey and Richard Rorty both concluded that philosophy turned into its "modern" dead end as a result of the work of René Descartes; yet neither philosopher, oddly, troubled to ask why the Quest for Certainty was so enticing not a century or so earlier or later, but just at this time. For them it was enough to diagnose the error that Modern Philosophy fell victim to: why that affliction struck philosophy as and when it did, they did not think it necessary to ask. By ignoring such historical issues, however, their own arguments exemplify the continuing split between rhetoric and logic -a feature of the very position they claimed to reject. The question, "Why did educated people in the mid-17th century find the Quest for Certainty so attractive and convincing?", is itself a rhetorical question of the kind that Descartes ruled out of philosophy: a question about the audience for philosophy in that particular context. It asks why the Cartesian Error -if it was an error- carried special conviction with people from 1640 on, in a way it did not do in the High Middle Ages, and no longer does today...That question can hardly be irrelevant to philosophy, especially now. If Wittgenstein is right, the philosopher's task is precisely to show why we are tempted into these intellectual "dead ends". If that task takes research into social and intellectual history, so be it. The claim that all truly philosophical problems must be stated in terms independent of any historical situation, and solved by methods equally free of all contextual references, is one of the rationalist claims typical of modern philosophy from 1640 to 1950, rather than of philosophy in either its medieval or its post -Wittgensteinian form". (Toulmin, 1990, 36).

Pero si esto ya nos coloca en deuda directa con la determinación de la hora, fecha y características de la muerte y de la autopsia en otro sitio, la situación de la modernidad venezolana, filosófica o científica, es peor que la de Europa y la de los Estados Unidos. Más grave es para nosotros la dificultad que envuelve la "composición" de lugar, de tiempo, de historia intelectual que allí se apunta. Digo más grave porque, para comenzar, no creo que nadie en su sano y modesto juicio pueda decir que

existen las dos historias mínimas, a saber, la de la Ciencia y la de la Filosofía, condiciones necesarias para siquiera discutir sobre sus respectivas historiografías y sobre este tema en Venezuela. Aún estamos a la espera por saber cuál ha sido la historia de la filosofía contemporánea en la U.C.V. y, en cuanto a la Ciencia, pese a las sabias delicias del sabio Marcel Roche, la historia de esa actividad aún hace cola filosófica e histórica en la panamericana.

Ahora bien, nótese que hablo de contemporaneidad, porque ¿qué ocurriría si alguien se atreviera a preguntar por la historia de la filosofía o de la ciencia en Venezuela antes del 45?. El maestro García Bacca hizo sus primeros pinos del exilio sobre ese pasado filosófico; también están, con voz venezolana, ese extraño monumento de Carracciolo Parra León, *Filosofía Universitaria* y, en el casi total olvido, aquel otro túmulo: ese cementerio polvoriento de tesis y licencias de grado que la Universidad de Caracas confirió incansable, en filosofía, desde el inicio de su creación conventual hasta la fecha de hoy. Con suerte podemos llegar, confiados, a fijar un horizonte histórico cómodamente manejable y situado con cierta claridad en el siglo XVIII. Indagar hacia atrás en busca de nuestra modernidad perdida -en filosofía o en cualquier otra cosa- es asunto todavía más nebuloso. Los instrumentos criollos tendrán que depender de otros archivos y regresar así, con cierta modestia y vergüenza, a las aulas de Europa, México, Perú, Nueva Granada o Ecuador, para encontrar el camino y hallar los comienzos de esas sendas extraviadas de la modernidad criolla.

II.- ¿Qué se puede entonces decir sobre el tema?. Por ahora, y aquí, nada o casi nada. Mejor será esperar qué pueda traerse de provecho a estas aulas de discusión y esperar que no haya ya ocurrido la reformulación de la modernidad sin que lo sepamos; o que su historia, para el caso de ese momento, nos nos sea incomprensible.

También podemos decir, sin embargo, algo muy contemporáneo acerca de esas y otras posibilidades filosóficas. Es esto: si seguimos creyendo que hacer filosofía es hacerla sólo de la manera tradicional, a saber, de la forma en que fuimos entrenados para hacerlo, apenas unas cuantas décadas atrás, y que la precedente generación hace mejor que nosotros, habremos perdido casi todo lo ganado por ellos y hasta lo que

podríamos ganar por nuestra propia cuenta.

Si la filosofía consiste en pensar sólo "pensamientos", y por pensamientos sólo se entiende su "encarnación" textual y si "filosofar" equivale a perseguir de manera abstracta, a-histórica, un afán de **Certidumbre**, seguiremos siendo para siempre "modernos" a lo Monsieur Jourdan. Pero, quizás lo seamos, sin el candor de su estupidez. Asimismo, si queremos tratar de saber por qué no debemos seguir siendo modernos, filosóficamente hablando, debemos, tenemos que considerar las **dos historias** en que esto sólo puede tener sentido: la historia de la modernidad moderna, en filosofía y en ciencia, y la historia de nuestra propia modernidad sobre ambas cosas. Como se ve la historia no absuelve a nadie, si acaso siempre condena.

Por otra parte, también podemos apuntar algo de singular importancia: que la modernidad política, por lo menos, no parece tan lejana ni desvaída en el tiempo. Y, si se piensa en ello, tampoco luce tan desasistida de pinzas filosóficas y científicas como uno pudiera imaginar, a pesar de estar ahogado su tratamiento por una excesiva y rastrera conciencia histórica. Este punto de partida "histórico" es lo suficientemente familiar como para tolerar una "jugada" acertada para aproximarnos al ajedrez filosófico de nuestro tema. Un punto de partida a la vez que relevante, más fructífero para la consideración general del problema.

En efecto, la modernidad política en Venezuela tiene fechas claras: 19 de abril de 1810, 5 de julio de 1811. Tiene un acervo "escriptural" copioso, más de 20 Constituciones, si excluimos proclamas y pronunciamientos de "golpes de estados". Lo que no tiene, aunque se está empezando a hacer, es una adecuada historia intelectual que exhibe sus supuestos. Pero lo poco que ya revela esa historia, permite decir que nuestra manera de concebir la política, a partir del año primero de la revolución, fue neta y claramente moderna desde el punto de vista de su filosofía y de su ciencia. Esto significa, entonces, lo siguiente: que la huella más cercana en el camino hacia la recuperación de las **dos historias** de la modernidad filosófica y científica de nuestro pasado está amarrada al edificio de la teoría de la república y, por supuesto, a las patas del caballo blanco de Bolívar, i.e. al concepto de libertad política.

III.- En conclusión, lo que he tratado de decir es que el problema histórico de la modernidad filosófica en Venezuela se ofrece en los términos de unos resultados filosóficos y programáticos sorprendentes:

(i) que si queremos acceder a la historia de nuestra modernidad filosófica o científica debemos pasar previamente por la comprensión de la historia intelectual de nuestra modernidad política fechada el año uno de la Revolución;

(ii) que, en virtud de lo anterior, el problema filosófico de la modernidad en Venezuela es un problema filosófico porque es un problema práctico;

(iii) que si aceptamos lo anterior, también tendremos que aceptar que no queremos seguir siendo "modernos", pero que aún no sabemos cómo dejar de serlo;

(iv) que para seguir siendo modernos o para dejar de serlo hay que saber, en cualquier caso, cuándo, cómo y de qué modo se llegó a serlo.

En definitiva, el problema filosófico de la modernidad es una "fatalidad histórica".