

# Venezuela: Su enfermedad y su crisis actual

*Ramsés Fuenmayor<sup>1</sup>*

## RESUMEN

Se presenta un diagnóstico de la situación venezolana en el momento que el gobierno del Presidente Hugo Chávez emprende el proceso constituyente iniciado en el año 1999. Tal situación se caracteriza como la crisis de un largo proceso de enajenación del bien público, tanto en su nivel material como en su nivel espiritual (cultural). El diagnóstico aquí presentado es un producto de la reflexión y estudios sistémico-interpretativos de la realidad venezolana durante los últimos 25 años.

## I. INTRODUCCIÓN

No digo nada nuevo cuando expreso mi creencia de que la sociedad venezolana se encuentra, ya desde hace algunos años, en una situación de profunda crisis social. Esto se dice hasta la saciedad; sin embargo, pienso que bajo la frase “crisis social” se esconde una multiplicidad de significados contradictorios entre sí. Quisiera, entonces, aclarar qué quiero decir cuando anuncio que “la sociedad venezolana se encuentra en una situación de profunda crisis social”.

La segunda acepción que el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española nos ofrece para la palabra “crisis” es la siguiente: “*mutación importante en el desarrollo de otros procesos, ya de orden físico, ya históricos o espirituales*”. De acuerdo con esta definición, cuando hablamos de la “crisis social” nos estaríamos refiriendo a una “mutación importante (o profunda transformación) en el desarrollo del proceso social” de nuestro país. Pero, ¿en qué consiste el proceso social? —Es el proceso mediante el cual se regenera continuamente la cultura que rige una cierta sociedad y su mundo. Este proceso incluye, claro está, el proceso mediante el cual se mantienen y se transforman gradualmente las relaciones sociales que permiten la convivencia social. La mutación a la que se refiere la

<sup>1</sup> Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa. Facultad de Ingeniería. Universidad de Los Andes.

definición implicaría un significativo cambio de rumbo en este proceso. Ese cambio de rumbo implica, a su vez, un cambio del orden social; un cambio en la constelación en la cual gravitan las instituciones sociales.

Pero, antes de proseguir, cabría preguntarse, ¿por qué la definición del Diccionario de la Real Academia se refiere a “*otros procesos*” cuando dice “mutación importante en el desarrollo de *otros procesos*”? La razón la encontramos en la primera acepción que este diccionario nos ofrece de la palabra “crisis”; a saber: una crisis es una “*mutación considerable que acaece en una enfermedad, ya sea para mejorarse, ya para agravarse el enfermo.*” A pesar de que esta primera acepción nos pudiera parecer un tanto particular en relación con el uso más frecuente de la palabra “crisis”, creo que nos ofrece una rica entrada para un camino de reflexión sobre lo que actualmente nos ocurre en Venezuela. En efecto, *creo que la circunstancia histórica que nos ha tocado vivir es la de la “crisis” en una enfermedad de larga duración*; una enfermedad que comenzó con la conquista de las etnias que habitaban estas tierras por parte de los europeos. Aunque éstos fueron los actores originales en la conquista inicial, el proceso de conquista que ha seguido hasta nuestros días podría verse como el proceso de metamorfosis que han seguido esos actores. Proceso que implica la entremezcla de actores y la aparición y desaparición de nuevos y viejos actores.

Uno de los aspectos de ese complicado proceso es que, a lo largo de esos 500 años, hemos sido simultáneamente conquistadores y conquistados. Es cierto: ha habido muchos que sólo han sido conquistados y otros, muy pocos, que sólo han sido conquistadores; pero la mayoría de los que hoy de un modo u otro expresamos públicamente nuestra opinión somos simultáneamente conquistadores y conquistados. En otra oportunidad quisiera ofrecer una posible tipología de conquistadores que nos han habitado, colectiva e individualmente, en variadas proporciones, a lo largo de nuestra historia. Pero, para no alargar mucho esta exposición, prefiero pasar ahora a lo que considero que subyace en ese proceso de conquista. Puesto en otras palabras, quisiera examinar el aspecto mórbido de ese proceso con el propósito de indicar la enfermedad de la cual estamos viviendo una crisis. Con este propósito paso a enunciar, de golpe y porrazo, en qué creo que consiste esa enfermedad; para, luego, explicar ese enunciado.

## **I.1. La enfermedad**

Creo que *la enfermedad a la que se refiere la crisis actual consiste en la continuada enajenación de nuestro bien público. Se trata de una profunda enajenación* (que a veces toma la forma de burdo robo), *no sólo de los bienes públicos como tales, sino de aquello que constituye la condición de posibilidad para que existan bienes públicos* (esto último es lo que le brinda su condición de “profunda” a la enajenación). En efecto, esta terrible enfermedad ha destruido sistemáticamente la posibilidad de la constitución de un *pueblo* entre los habitantes del territorio venezolano. Tal destrucción no es otra cosa que la destrucción de la condición de posibilidad del bien común.

De acuerdo con esta forma de ver las cosas, el *enfermo cuya enfermedad se encuentra en una mutación considerable, en una encrucijada, de la cual depende que el paciente mejore o que se agrave hasta morir, es, en nuestro caso, el bien público, el cual ha sido la víctima de un persistente y despiadado ataque.*

Quisiera, en este artículo, contribuir con algunas ideas sobre la naturaleza de la enfermedad y, en menor medida, sobre su etiología. Para ello comenzaré con aquel aspecto del bien público más visible y cuyo saqueo ha sido el más manifiesto y grosero. Luego intentaré internarme en el asunto sobre la enajenación de la condición de posibilidad del bien público.

## **II. EL NIVEL SUPERFICIAL DE LA ENAJENACIÓN DEL BIEN PÚBLICO**

### **II.1. El petróleo: la fuente principal de los bienes públicos materiales**

Desde el inicio de lo que se ha dado en llamar período de democracia en Venezuela, la fuente material fundamental de los bienes públicos materiales ha sido el petróleo. La constitución del Estado democrático venezolano, después de la dictadura de Gómez, fundó su legitimidad sobre un hecho muy simple: El petróleo, la fuente fundamental de riqueza, es de todos los venezolanos; es decir, es bien público. Sobre la base de este simple hecho, la misión de ese Estado se definió como la de facilitar el proceso de modernización de la sociedad venezolana a partir de la riqueza petrolera. Esto quiere decir que el Estado venezolano tendría por misión usar el ingreso petrolero —propiedad de todos los venezolanos— para financiar un profundo proceso de cambio social que conllevaría a la generación de múltiples bienes públicos, tanto de carácter material como espiritual. La famosa frase “sembrar el petróleo” simbolizaba con toda claridad esta misión: sembrar el

bien público fundamental, la riqueza proveniente del petróleo, para cosechar una rica y amplia variedad de bienes públicos (evaluados como tales desde una perspectiva moderna) que, por una parte, permitiesen el progreso de la nación y de su pueblo y, por la otra, se constituyesen en el acervo de ese progreso.

Antes de proseguir quisiera puntualizar lo que acabo de decir, pues de ello se deriva lo que sigue.

***La constitución del Estado Democrático Venezolano podría verse como la constitución de un proyecto sobre la base de un hecho simple.***

***El hecho simple: el petróleo, la fuente fundamental de riqueza, es bien público.***

***El proyecto: la misión del Estado democrático se definió como la de facilitar el proceso de modernización de la sociedad venezolana a partir de la riqueza petrolera.***

Hoy (en realidad, ya desde hace algunos años), desde la perspectiva que nos ofrece este momento de crisis, podemos apreciar, aún sin reponernos del asombro, que nuestro Estado no sólo fracasó rotundamente en el cumplimiento de su misión original, sino que su papel durante este período democrático ha sido totalmente contrario al comprometido en esa su misión fundamental. En efecto, *el papel fundamental de ese Estado ha sido el de facilitar la enajenación del bien público material básico y de todo posible bien público.* En particular, este período de “democracia ininterrumpida” que tanto llena de orgullo a algunos, y que, repito, parte de la declaración de que el petróleo es propiedad de todos los venezolanos, alberga el proceso mediante el cual el petróleo ha sido pasado a manos de muy pocos venezolanos. De hecho, bien se sabe que menos de 100 venezolanos poseen una riqueza, depositada en el exterior, que supera con creces el monto de toda la deuda externa e interna de la nación.

Generalmente se piensa que este proceso de saqueo ha sido el producto exclusivo de robos, de actos de corrupción, por parte de funcionarios públicos. Sin duda, esto ha existido, y se ha convertido en una práctica nacional. Sin embargo, creo que el asunto es más complicado que eso. En particular, toda la política oficial (y no ilegal) de sustitución de importaciones permitió la transferencia de buena parte del ingreso petrolero a los dueños de una industria manufacturera que, con contadísimas excepciones, fue, y sigue siendo, improductiva y nada competitiva. El gobierno de turno ayudó a financiar con grandes sumas de dinero público

muchas empresas que se montaron de la noche a la mañana, “llave en mano”; y, luego, como si fuera poco, el mismo gobierno las protegió de toda forma de competencia extranjera. Sabemos ahora que esta política sólo sirvió, en muchos casos, para enriquecer hasta lo inaudito a sus cómodos dueños.

En este orden de ideas, la enfermedad a la que nos referimos cuando hablamos de la crisis que vive la sociedad venezolana es, precisamente, la enajenación del bien público que ha facilitado el Estado venezolano. Esto significa, insisto, que aquella misión específica del Estado venezolano, a saber: *“sembrar” el bien público material básico —el petróleo— para cosechar una rica y amplia variedad de bienes públicos que permitiesen el progreso de la nación y de su pueblo y se constituyesen en el acervo de ese progreso*, fracasó. Pero no fracasó como cuando fracasa un proyecto debido a que la fuerza de las adversidades es mayor que la fuerza que impulsa el proyecto. No; fracasó porque, aunque el proyecto llevaba dentro de sí el débil impulso de su misión original, también alojó en su interior una poderosa y vil fuerza de sentido contrario que venció a ese impulso prístino. Con respecto a éste último, hay que admitir que el esfuerzo modernizador mostró, durante las tres primeras décadas posteriores a la dictadura de Gómez, efectos cuantitativos impresionantes: disminución de la tasa de mortalidad infantil, masificación de la educación, puesta en práctica de medidas sanitarias básicas, disminución de la pobreza, y, especialmente, un gran éxodo campesino hacia las ciudades. Pero también es cierto que, durante esos años, se fue constituyendo una estructura de poder político-económico que permitió la transferencia de una considerable porción del ingreso petrolero a muy pocas familias venezolanas. Aunque esa segunda fuerza constituyente de tal estructura de poder se viene gestando por lo menos desde el inicio de la década de los setenta, su manifestación se hace claramente visible a partir de la década de los ochenta, cuando la mayor parte de esos índices cuantitativos de modernización comienzan a revertirse. Esa segunda fuerza es, creo, la vencedora, la que finalmente ha movido al Estado venezolano en su condición de instrumento al servicio del saqueo del bien público. Más aun, esta fuerza enajenadora no sólo venció aquel impulso legítimo original, sino que lo ultrajó, convirtiéndolo en una máscara de legitimidad detrás de la cual operó el saqueo. Es precisamente esta condición bajo la cual ha devenido el Estado venezolano la que le imprime el sello de grotesca ilegitimidad. Nuestro Estado ha sido terriblemente ilegítimo porque ha socavado las propias bases de su posible legitimidad.

Vale la pena hacer un paréntesis para hacer hincapié en mi advertencia de que no creo que esta labor destructora que el Estado venezolano ha realizado sobre sus propias bases sea la obra consciente de un individuo o grupo organizado de individuos. Es verdad que ciertos individuos y ciertos grupos se han destacado por su contribución a esta triste faena. También es cierto que muchos venezolanos han sido meras víctimas de ese proceso histórico. Pero, la mayoría de aquéllos que pertenecemos a la clase media y que hemos tenido la oportunidad de actuar públicamente desde nuestra actividad laboral (por ejemplo, como profesor universitario o como maestro) hemos sido cómplices —unos en gran medida y de manera grosera, otros en poca medida y sutilmente— de ese proceso destructor de nuestro espacio público.

## **II.2. El deterioro de las condición de igualdad de oportunidades y el nefasto papel de una educación que pretende ser instrumental**

En todo caso, es obvio que la transferencia del ingreso petrolero a manos de unos pocos venezolanos requirió de mucho más que el mero y directo robo de lo que era de todos los venezolanos. Requirió de la constitución de un Estado que, aparte de permitir el saqueo, violó los derechos básicos del pueblo, establecidos en sucesivas Constituciones. Para saquear el bien público material, hacía falta que la mayor parte de los venezolanos no tuviesen las mínimas oportunidades de ser ciudadanos que pudiesen luchar libremente por el bien público. Hacía falta que un alto número de venezolanos no tuviese acceso ni a la educación ni a los servicios de salud ni a la justicia, tal como estaba pautado en la carta magna. Las intensas migraciones del campo a las ciudades, unidas a la carencia de los servicios que debía proveer el Estado a los migradores, fue dando lugar a una población marginal, en el pleno sentido de la palabra: marginal con respecto al núcleo urbano, marginal con respecto a su condición de ciudadano, marginal con respecto a sus derechos, y, tal vez lo más importante, marginal con respecto a la posibilidad de pertenecer a una cultura en la cual lo que ocurría tuviese sentido. En efecto, su original cultura campesina se fue desvaneciendo ante el imponente ofrecimiento de una cultura moderna que nunca llegó. El resultado fue eso que podría llamarse cultura marginal, que es la nefasta madre del estruendoso modo de criminalidad y violencia de la que son testigo nuestros barrios marginales.

Mencioné que el despojo del que fue objeto el pueblo en relación con su riqueza requirió del despojo de otros bienes públicos. Afirmé que hizo falta que un alto número de venezolanos no tuviese acceso ni a la educación ni a los servicios

de salud ni a la justicia, tal como estaba pautado en la Constitución de la República de Venezuela. Pero hizo falta algo más que afectó a la totalidad de los venezolanos. *Hizo falta que la casi totalidad de los venezolanos no tuviese la oportunidad de una educación que nos permitiese ver lo que estaba ocurriendo; una educación que permitiese ver el pantano en el que nos estábamos hundiendo; una educación que nos permitiera la visión y actitud necesarias para no hacernos cómplices de la enajenación de nuestro bien público; una educación que, finalmente, nos permitiese examinar los modos posibles para enderezar el rumbo.*

Y es que nuestra educación —aún la de aquellos que tuvimos la oportunidad de tener acceso a todos los niveles educativos formales— no escapó de la moda instrumentalista que venía del Norte. No escapó del agotamiento de la modernidad que comenzó a experimentar el polo de países desarrollados. Hemos sido convencidos que el problema fundamental de la educación es formar técnicos que sirvan de instrumentos humanos para la industrialización y el crecimiento económico; técnicos que sólo sean expertos en el diseño y manejo de medios para lograr el mayor beneficio posible para la empresa privada. Obviamente, estos técnicos estarían entrenados para ser ciegos ante el proceso de enajenación que sufría nuestro bien público. Es cierto: tampoco tuvimos mucho éxito en la formación de esos técnicos ciegos. Salvo contadas excepciones, no logramos formar ni siquiera esos técnicos que se forman en los países desarrollados y que serían incapaces de ver y, por tanto, de actuar políticamente ante la terrible enfermedad que hemos estado sufriendo. Una de esas excepciones, la cual sirve de claro ejemplo de esa ceguera, la constituye esa creciente clase de avispados jóvenes economistas que comienzan a pulular en nuestra capital; esos que, con un tono de voz revestido de autoridad de experto, continuamente nos sermonean, a través de los medios de comunicación, con sus recetas liberales extremistas; recetas que, por su extremismo, pierden de vista el equilibrio donde tiene su apoyo un auténtico liberalismo. Son técnicos de la economía que creen que el extremismo liberal de moda en los últimos 20 años es la roca firme donde siempre ha descansado la humanidad. Son técnicos que, por desconocimiento hasta de la historia de la propia ciencia que creen dominar, no ven que sus recetas están basadas en la muy particular ceguera histórica que llega a su máximo en estos últimos 30 años. Son técnicos que (en el mejor de los casos, cuando no son cínicos testaferreros a sueldo de los grandes usurpadores de la riqueza pública) suponen, con sublime credulidad, que la distribución equitativa del ingreso es una consecuencia necesaria del crecimiento económico. Son técnicos que no ven que la prosperidad

económica de nuestras empresas, que nunca han sido productivas ni competitivas, es un excelente mecanismo de reforzamiento del poder de una clase cuyo poderío depende, precisamente, de mantener la enajenación sistemática del bien público venezolano. Son técnicos que pasan por alto un hecho: que, para el caso de Venezuela, derrumba por sí solo todas sus recetas; a saber: que la evolución del grueso de la empresa privada en Venezuela en los últimos 20 años ha estado marcada por las siguientes tres características: 1) un continuo proceso de desinversión; 2) un continuo proceso de reducción del salario real de los trabajadores; 3) un continuo proceso de incremento de beneficios para los dueños de las mismas. Conjugue el lector estas tres tendencias y verá, con diáfana claridad, tanto el sinsentido de este discurso extremista, como el papel de la parte más “exitosa” de la empresa privada en el saqueo nacional.

Lo anterior, como ofrecí antes, intenta resumir ese aspecto del saqueo del bien público que ha sido más manifiesto y grosero. Es decir intenta resumir ese aspecto más superficial de la enfermedad cuya crisis nos ocupa. Creo, sin embargo, que hay algo más de fondo a lo que debo referirme para completar, aunque sea a muy grandes trazos, una imagen de la enfermedad cuya crisis vivimos. Me refiero a un asunto que está en la base misma de la enajenación de los bienes públicos — un asunto que es mucho menos visible que el anterior (especialmente ante la mirada del técnico): la destrucción de la noción misma de *bien público*.

### III. EL NIVEL PROFUNDO DE LA ENAJENACIÓN DEL BIEN PÚBLICO

#### III.1. Los modos de “ser algo de uno”

Antes anuncié que “*la enfermedad a la que se refiere la crisis actual consiste en la continuada enajenación de nuestro bien público. Decía que se trata de una profunda enajenación, no sólo de los bienes públicos como tales, sino de aquello que constituye la condición de posibilidad para que existan bienes públicos*”. Quisiera ahora referirme a ese aspecto más profundo del proceso de enajenación; a saber: *la enajenación de la condición de posibilidad para que exista el bien público*. Para ello debo detenerme a considerar la esencia de eso que estoy llamando “bien público”.

Al inicio definí el bien público como *todo aquello que es de todos los ciudadanos, tanto en el dominio espiritual como en el material, y que se presenta*

---

<sup>2</sup> Demostrado en diferentes escritos por el profesor universitario y economista Asdrubal Baptista



*como bueno y, por tanto, digno de cuidado.* Examinaremos con mayor detenimiento esta apresurada definición.

Cuando digo que el bien público “es de todos los ciudadanos” no me refiero simplemente a ese sentido limitado, alienante y asfixiante que le otorgamos actualmente a la idea de *propiedad privada*. “El bien público es de todos los ciudadanos” en una plétora de sentidos; pero permítaseme destacar alegóricamente cuatro de ellos: El bien público es nuestro en el sentido que un hijo es nuestro hijo; pero también en el sentido que una madre es nuestra madre; pero también en el sentido que el aire que respiramos es nuestro aire; y, finalmente, en ese sentido en el que nuestro lenguaje, nuestra cultura y nuestra historia son *nuestros*.

Estos diferentes sentidos de la frase “ser algo de uno” comparten ciertas regiones comunes y, al mismo tiempo, cada uno tiene aristas propias. Creo que pensar el asunto del bien público a partir de los sentidos de “ser algo de uno” que estas alegorías nos muestran, es una tarea fundamental en el presente. Habría que pensar a fondo cada uno de esos sentidos; habría que pensar, muy especialmente, el sitio común donde ellos encuentran asiento, indicado por la frase “ser algo de uno”; habría que pensar la diferencia entre esos sentidos y la limitada noción economista de *propiedad privada* que nos invade hasta el tuétano de los huesos. No tengo aquí ni espacio ni tiempo para hacer todo esto. Pero sí, por lo menos, para indicar el umbral de ese camino de pensamiento.

Comienzo por una ligera referencia a la noción economista de propiedad privada que nos sirve como un posible fondo de contraste para los sentidos de “ser-algo-de-uno” que quisiera explorar: El sentido economista dominante de *propiedad privada* restringe la noción de “aquello que es de uno” a dos ámbitos principales: medio de producción para generar riqueza material y bien de consumo para satisfacer necesidades materiales individuales o para obtener placeres individuales. Quisiera mostrar que la reducción de la noción y la experiencia de “ser-algo-de-uno” que aquí se opera tiene consecuencias desastrosas para nuestra vida colectiva e individual.

¿Puede un hijo *de uno* encuadrarse en este sentido de propiedad privada? Uno de los aspectos importantes que constituyen este *ser-de-uno* en el caso del hijo es el de ser *aquello que nos corresponde cuidar para que pueda crecer del mejor modo posible*. En este caso, *nuestra “propiedad” consiste en nuestra posibilidad y responsabilidad de cuidar algo por el bien de ese algo y por el bien del mundo en el que ese algo se inserta*. También esa *propiedad* puede ser vista

como nuestra posibilidad y responsabilidad de cumplir el designio histórico de continuar nuestro ser cultural y, por ende, nuestro mundo. Se trata, en este caso de la confluencia de tres actitudes y ejercicios humanamente vitales que se confunden en esa noción de propiedad. En efecto, el ejercicio de una responsabilidad vital, el cuidar y el amar se funden en una sola voluntad, en una sola actitud vital. Claramente, estamos ante un modo de propiedad trascendente muy diferente al de la inmanencia mezquina característica de la *propiedad privada* economista. Es este sentido trascendente de *propiedad* (ese asociado a la posibilidad de cuidar algo para que crezca lo mejor posible) uno de los sentidos en los cuales el bien público es nuestro. Sin embargo, un hijo nos es dado cuando lo engendramos. Tal vez el hecho de *salir de nosotros* le imprime ese modo tan particular de propiedad trascendente. ¿Cómo nos es dado el bien común para que pueda llegar a ser propiedad trascendente? Los siguientes sentidos alegóricos nos pueden mostrar algo de la respuesta correspondiente.

El aire que respiramos es nuestro porque está allí y nos permite vivir. Sin embargo, no lo poseemos (en el sentido de la *propiedad privada*): vivimos a partir de él; no es de ninguno de nosotros en particular. Si fuese posesión particular tendríamos que vivir dentro de escafandras. El aislamiento consecuente ocasionaría una triste transformación en el modo de ser con los otros seres humanos. Imagine usted por un momento, cómo sería la relación con su esposa o esposo, su novia o su novio, sus hijos, sus padres, sus amigos, si usted tuviese que respirar su propio aire dentro de una escafandra, en aislamiento del aire que respiran esos seres queridos con los que usted se relaciona. En efecto, el aire que respiramos lo requerimos para vivir. Pero no para vivir sólo en ese sentido biológico inmediato (sin aire, nuestro ser biológico perece, se asfixia): También lo requerimos para vivir humanamente, es decir con los otros. El aire que respiramos es uno de esos tantos aspectos imperceptibles (por estar siempre allí) de esa vecindad que compartimos y que hace posible tanto nuestra relación con los otros como a cada uno de nosotros. Ahora bien, cuando digo que el aire “también lo requerimos para vivir humanamente”, no quiero decir que este “vivir humanamente” es un mero agregado a (o especificación de) una condición más primaria y más real: la de vivir biológicamente. Al contrario, no hablaríamos ni pensaríamos ni imaginaríamos tal cosa como “condición biológica” sin ese tejido socio-cultural que ha permitido la aparición de ese concepto —el cual, sea dicho de paso, surgió en la historia occidental apenas en el Siglo XVIII. Sin ese aire, sin esa vecindad, sin ese espacio socio-cultural compartido, se asfixiaría nuestra

condición humana —como de hecho lo está haciendo a manos, entre otras, del dominio de la noción de *propiedad privada* sobre otros modos de ser-algo-nuestro. El aire que respiramos es de cada uno de nosotros porque, antes de ser de cada uno, es *nuestro*. Es *nuestro* de un modo tal que nunca pasó a ser propiedad nuestra, porque siempre ha estado allí. Cuando llegamos a este mundo estaba allí para recibirnos y permitirnos la vida más allá del vientre materno. Sigue estando allí para mantenernos y para seguir recibiendo nuestros hijos; y seguirá estando allí —ojalá— después que nosotros nos vayamos, para seguir recibiendo nuestros descendientes.<sup>3</sup> Hablando de vientre materno, este “ya-estar-allí para recibirnos y hacernos posible” nos conduce a otro de los modos alegóricos del sentido de ser-algo-nuestro: el de la madre.

La madre nos engendra y nos recibe. Pero, luego, como si fuera poco, nos conduce por los primeros pasos de la vida; nos continúa formando más allá del vientre *para entregarnos al mundo y entregarnos un mundo*. Nos entrega al mundo en el sentido de velar por nuestro sano y buen crecimiento al cual ya me referí. Nos entrega un mundo, porque, contrario a la concepción naturalista dominante, llegamos sin mundo al mundo de nuestros semejantes. Generalmente creemos que el niño recién nacido posee órganos de los sentidos; pero no ve, no oye, no siente, no huele, no degusta; por lo menos no lo hace como nosotros lo hacemos y como lo hará él mismo después de que le entreguemos un lenguaje y la correspondiente cultura que se lo permita. La sociedad, inicialmente mediante la madre (o quien tome su puesto), le va entregando al nuevo ser un lenguaje y una cultura que comprenden un mundo. Es de este modo que se nos entrega un mundo y nos entregan al mundo. La madre es *nuestra* en este sentido de que *nos entrega un mundo y nos entrega al mundo*.

Permítaseme insistir en la simultaneidad y profunda síntesis que descansa sobre este “y” que reúne las dos oraciones: “*entregarnos un mundo*” y “*entregarnos al mundo*”. Es en esta síntesis profunda donde inmediatamente entra el cuarto sentido de ser-algo-de-nosotros, para reunirse con el tercero de un modo tal que resulta difícil establecer las fronteras entre ambos. La madre, los padres, la escuela, nuestros primeros tutores, sean quienes fueren, nos siembran en la tierra de un mundo. Nos siembran en el lenguaje, en la cultura, en la historia para que podamos llegar a ser en un mundo. Nos permiten comenzar a hacer nuestras

---

<sup>3</sup> Ya a esta altura de nuestra reflexión resulta casi bochornosa la comparación entre estos sentidos de propiedad trascendente que van surgiendo y el asfixiante dominio del sentido economista de la propiedad privada sobre otros sentidos.

primeras distinciones en un mundo cuyas formas ya han sido labradas en y por ese lenguaje, en y por esa cultura, en y por esas prácticas, en y por esa historia que nos van entregando y a las que nos van entregando. Nos arrojan al mundo mediante el sublime acto de entregarnos un mundo. Nos entregan un mundo mediante el sublime acto de colocarnos en un mundo. Y en esa simultaneidad de actos, de procesos que son uno y son dos, nos vamos haciendo lentamente.

### **III.2. La concepción atomista-naturalista**

Vale aquí la pena abrir un paréntesis. Esto que he venido expresando en las últimas líneas resulta extraño a la luz de la concepción *atomista naturalista* que mueve parte de lo que llamamos ciencia y que ha ido pervadiendo nuestra cotidianidad. De acuerdo con tal concepción, el mundo está hecho de partículas materiales, las cuales, mediante diferentes niveles de agregación y relación van dando lugar a lo orgánico, lo humano, lo social, y lo cultural. Lo primario y lo provisto de mayor realidad son las partículas materiales.<sup>4</sup> Lo último, lo derivado en última instancia y lo provisto de menor realidad es lo cultural. En este orden de ideas, nosotros, seres naturales, llegamos a un mundo de objetos naturales (no culturales), cuya existencia y modo de ser es independiente del lenguaje, de la cultura, de la historia. Tal independencia trae una variedad de consecuencias que ponen en peligro, no sólo la posibilidad política, sino la condición humana misma. Algunas de estas consecuencias son las siguientes:

1. El lenguaje, la cultura y la historia son relegados, respectivamente, a un medio de comunicación de información, a esa especie de vestimenta que se resume en la idea de *folklore* y a unos cuentos aburridos sobre nuestros antepasados. Obtienen, de este modo, un carácter irreal y subalterno. Desde esta perspectiva no es posible pensar nuestra pertenencia al lenguaje, a la cultura y a la historia. Al contrario, sólo es posible pensar que nosotros poseemos —así como poseemos otros instrumentos y vestimentas— un lenguaje, una cultura y una historia.
2. El ser humano es concebido como un ser natural provisto de una “propiedad” adicional —la del pensamiento. Este es un ser humano puntual, una mónada pensante, un ser descomprometido con su historia. Este es un mero sujeto de un deseo siempre egoísta. En fin, este es un ser cuyo movimiento vital se reduce a

---

<sup>4</sup> Dije antes que “parte” de lo que hoy llamamos ciencia está movido por esta concepción, porque, actualmente, muchos de los que se dedican a pensar el sentido de la ciencia aceptan que todo este asunto de las partículas atómicas es sólo un juego lingüístico conveniente para la tarea de hacer física; un juego que, junto con otros, constituyen una realidad plural e incoherente.

la búsqueda del placer y la evasión del dolor, en medio del campo de batalla de la feroz y despiadada competencia con los otros seres humanos y con la naturaleza.

3. La acumulación de propiedad privada se entiende como el modo humano por excelencia de acumular poder para lograr satisfacer esos instintos naturales en un ambiente natural de conflicto con sus semejantes.
4. La política se reduce a un medio más en la búsqueda de esa acumulación de poder.

Esta concepción ignora lo que hoy, luego de 2500 años de filosofía y medio siglo de antropología cultural, ya no podemos negar: todas las formas que aparecen en el mundo que habitamos, incluyendo nuestra propia forma, son formas culturales, producto de una historia particular y cuya estructura primaria, en cada caso, radica en el lenguaje. Este modo de ver las cosas trae consigo consecuencias muy diferentes a esas que le anotamos al atomismo naturalista. Aunque no tengo aquí el espacio para su derivación argumental, permítaseme anotar algunas de esas consecuencias:

1. Sólo podemos ser lo que somos *en y a-partir-de* una cultura, un lenguaje y una historia particulares.
2. La condición fundamental del ser humano, su misión en este mundo, es la de cuidar ese mundo: cuidar y enriquecer su cultura, cuidar a sus semejantes, cuidar la naturaleza; en fin, cuidar el bien común a partir del cual somos lo que somos. Se trata de un cuidar signado por la deuda agradecida con aquello que nos permite vivir humanamente. Desde este punto de mira, se entiende que la concepción del hombre adscrita al atomismo naturalista es una forma pasajera, producto de una ceguera histórica, de un provincialismo epocal.
3. El modo fundamental de ser-algo-de-uno es ese del *bien público* —ése que se manifiesta en el del hijo, en el del aire que respiramos y en el de la madre. Desde esta perspectiva, la omnipresencia de la propiedad privada es una forma histórica particular de reciente aparición y, probablemente, de pronta desaparición. La hipertrofia de la propiedad privada conlleva la degeneración de la propia posibilidad de una modalidad de propiedad privada aceptable en una vida con sentido. Esta sería una modalidad, entre otras, del ser-algo-de-uno —tal vez, la más infantil, la de menor importancia. En otras palabras, bajo esta concepción, la propiedad privada tiene sentido y es aceptable sólo al margen del bien público.

4. La política, por su parte, se convierte en uno de los modos fundamentales del cuidar humano: la política es la continua conversación pública sobre la constitución y modo de cuidado y enriquecimiento del bien público.

...Cierro el paréntesis...

### III.3. La matriz fundamental y el bien público

Es así como, a diferencia de lo que nos dice el *atomismo naturalista*, somos esculpidos mediante un lento acto maternal que nos arroja al mundo y nos entrega un mundo. Somos esculpidos por el lenguaje, por la cultura, por la historia, por la madre; en general, por todo eso que es, finalmente, *matriz fundamental*<sup>5</sup> de nuestro ser. En ese proceso de lenta escultura mediante el cual vamos apareciendo, también va apareciendo ante nosotros un mundo. *Pero nada de esto es, ni puede ser, propiedad privada.*

El lenguaje, la cultura, la historia, *sólo son míos en la medida en que sean de los otros*. Son míos, porque les pertenezco; y en ese pertenecerles los realizo. Pero, insisto, les pertenezco, sólo en la medida en que mi prójimo les pertenece. Les pertenezco sólo como *uno* de los que pertenecen. Y este *uno*, que significa *uno-de-nosotros*, constituye y aloja al *nosotros* en lo más profundo de mi ser —de ese que en cada caso soy *yo*.

Puesto de otro modo, lo que me hace posible como ser humano es mi pertenencia a esa *matriz fundamental*. Esta misma pertenencia es lo que hace posible un *nosotros*, que, a su vez, hace posible que, en cada caso, seamos *uno de nosotros* y sea *yo* como individuo. Esa individualidad se establece como diferencia con *los otros* que constituyen ese *nosotros* al que primariamente pertenezco. De este modo, la *matriz fundamental* es lo que, fundamentalmente, es *nuestro* —tan primariamente, que hace posible que haya tal cosa como un *nosotros*. Y con esto

---

<sup>5</sup> Lo que aquí llamo *matriz fundamental* tiene muchos nombres que establecen ciertas diferencias, pero que se solapan entre sí para cubrir (y salvaguardar) lo esencial de todos ellos. Algunos de sus nombres comunes son, como ya he dicho, “cultura”, “lenguaje”, “historia”; pero sólo caben si se entienden en su sentido de matriz ontológica. Como bien lo explica Foucault en su “Las palabras y las cosas”, en la filosofía moderna, después de Kant, lo que llamamos *matriz fundamental* es lo que permite el pensamiento; por tanto, lo que se resiste a ser pensado, y consiguientemente, lo que primariamente llama al pensamiento: el *An sich* (en-sí) de Hegel; el *Unbewusste* de Schopenhauer; la inconsciencia (enajenación) que precede la conciencia de clase, en el caso de Marx; el sedimento de Husserl; el inconsciente de Freud. Sin embargo, creo que esta noción —que mucho más que una noción es un *ethos* del pensamiento y de la vida— sólo alcanza su madurez en la obra de los dos más grandes filósofos del Siglo XX: Heidegger y Wittgenstein. Es allí, en medio de dos estilos filosóficos y dos tradiciones de pensamiento muy diferentes entre sí, donde creo que se despliega con mayor vigor nuestro compromiso ontológico con *eso* que resiste el pensamiento y que, por eso mismo, llama al pensamiento.

hemos llegado al punto crucial de este discurso: *Nuestro bien común fundamental es la matriz fundamental. Es nuestro y es bueno; pero del modo más primario posible: es nuestro y es bueno porque permite que haya un nosotros y que haya bien.*

Madre lengua, madre tierra, madre cultura, madre historia, madre mamá... madre, *matriz fundamental* —ella hace posible que seamos, que pensemos, que actuemos, que seamos cada uno como individuo; hace posible que seamos pueblo; hace posible que podamos hablar y hacer política; hace posible que tengamos bienes públicos como el agua, los parques, y los amaneceres; y también hace posible —¿por qué no admitirlo?— que tengamos esos jugueticos que llamamos propiedad privada. *La matriz fundamental es el bien público fundamental y la condición de posibilidad de cualquier bien.*

En este punto es necesario detenernos para ver el lugar donde este camino de reflexión nos ha traído. Explorando otros modos de ser-algo-de-uno diferentes de ése que le corresponde a la noción economista de *propiedad privada*, hemos llegado a un modo de *propiedad* muy particular —el modo como eso que hemos llamado *matriz fundamental* es nuestro. Finalmente, hemos descubierto algo simple, pero profundo; fácil de oír, pero difícil de experimentar, de vivir: Ese *modo de propiedad* —que es la condición de posibilidad para ser lo que somos y, por ende, para cualquier otro modo de propiedad— es el bien público fundamental, es la esencia del bien público.

Desde la perspectiva que nos abre este camino de reflexión, vemos crecer la condición de bien (el valor) de lo público (de *lo-que-es-de-todos*) hasta la altura de lo sublime. A su lado, vemos achicarse la condición de bien de lo privado hasta ocupar un lugar razonable —que puede variar de sociedad a sociedad. La propiedad privada tiene sentido sólo si se la entiende al margen del bien público. Por el contrario, la hipertrofia de la noción economista de propiedad privada, hasta el punto de poner en peligro la condición de posibilidad del bien público, la vemos como una monstruosidad, como una aberración, como signo de una profunda enajenación de la condición humana. Pero, ¿como ha sido posible que la condición de posibilidad del bien público haya sido socavada?

#### **III.4. El deterioro de la condición de posibilidad del bien público en las sociedades occidentales**

Lo anterior parece estar favoreciendo un modo gregario, pueblerino, tradicional; un modo mal visto desde el punto de mira del ideal moderno de

individuo autónomo que desafía cualquier modo de tradición en su actividad y actitud liberadoras. En efecto, la versión más concienzuda del Proyecto de la Ilustración —lo mejor del motor ideológico de la modernidad— intentó otro modo de constituir al pueblo: como la congregación de seres libres racionales en pos de la justicia universal, es decir, como la *humanidad*. De acuerdo con este modo de ver las cosas, la *Razón universal*, concebida inicialmente como estructura a-priori y a-histórica, tomó el lugar de lo que estamos llamando *matriz fundamental*. Creyeron algunos de los más ilustres pensadores del Siglo XVIII que podrían lograr su proyecto de constituir una humanidad en contra de la tradición y de la circunscripción propia de cada época y cultura.

Ahora sabemos que se equivocaron. El resultado del intento no ha sido la humanidad constituida por seres racionales libres ejercitando el principio supremo de la libertad, que, al mismo tiempo, es el de la justicia (el imperativo categórico kantiano); tampoco ha sido, claro está, el de un pueblo que realiza y cuida su bien común. El resultado de este proyecto inicial modernizador ha sido su fracaso: la constitución de una sociedad de individuos cuya relación fundamental es el uso instrumental que hacen los unos de los otros dentro de una atmósfera de competencia. El *elan* vital de estos individuos es la acumulación de bienes privados para asegurar ventajas en la competencia. La sociedad que aloja y resulta de estos “privatizadores” es una en la que el bien público se lleva a su mínima expresión: un conjunto de bienes materiales que constituyen el patrimonio de una especie de compañía anónima. Esta sociedad de individuos “maximizadores” de sus bienes privados se aloja en un mundo constituido por instrumentos tecnológicos, por dispositivos listos para ser usados. Los otros seres humanos, los amaneceres, las montañas, la salud, la educación se van convirtiendo en meros dispositivos listos para ser comprados y vendidos en el mercado, de manera que puedan ser usados.

Ahora bien, “un pueblo” tiene su lugar en esa *mismidad* en la que se encuentra la *matriz fundamental* y el bien público. Un pueblo se define en términos de una historia común, de una tradición que permite la aparición de un *nosotros*. Un pueblo sólo es tal a partir de ese bien público fundamental. En ese sentido, esa sociedad de individuos maximizadores de sus bienes privados a la que me refería en el párrafo anterior es la antítesis no sólo de la idea de un *pueblo* que se define en términos de la *matriz fundamental* (concebida como fuente y condición de posibilidad del *bien común*); también es totalmente contraria a la idea de una *humanidad* constituida por aquellos seres libres soñados por los ilustrados del



Siglo XVIII —y cuyo norte era hacer del comportamiento individual un ejemplo de la ley moral universal, de la justicia universal. En este segundo caso, aunque se pierde de vista el carácter histórico y tradicional de la *matriz fundamental*, se preserva una cierta idea de bien común básico: la humanidad, la comunidad de seres libres en búsqueda de la justicia universal.

Por esto digo que el proyecto de la Ilustración fracasó. Es más, fracasó doblemente: por una parte, fracasó como proyecto (no logró lo que pretendía) y, por la otra, contribuyó a destruir el carácter de bien de la *matriz fundamental*. contribuyó de este modo con una destrucción *desoladora* —destructora no sólo de lo que está sobre el suelo, sino del suelo mismo— que ha ido dando lugar a una sociedad aún más alejada del proyecto modernizador que aquella sociedad tradicional y religiosa con la que combatía dicho proyecto. Pretendía el proyecto iluminista formar una sociedad justa constituida por seres libres que no se dejaran conducir ni por la tradición, ni por la religión, ni por las inclinaciones hedonistas. Logró, en cambio, una sociedad de individuos, relacionados entre sí por el uso instrumental que hacen unos de otros dentro del juego de la competencia económica, y presos de un aparato manipulador mucho más poderoso que esa iglesia y esas tradiciones contra las cuales luchaban los protagonistas del proyecto ilustrador.

### **III.5. El deterioro de la condición de posibilidad del bien público en Venezuela**

Pero si es cierto que el proyecto de la Ilustración fracasó —mejor dicho: que está fracasando— en las sociedades europeas, mucho más cierto es su rotundo fracaso en algunas sociedades “tercermundistas” como la venezolana. Dos diferencias entre el modo de “ilustrar” que se puso en práctica en cada uno de esos dos tipos de sociedades aparecen como determinantes en este rotundo fracaso. Primero, mientras los gobiernos de aquellos países colonizadores facilitaban en sus propias tierras la realización de aquellos ideales de la Ilustración (haciendo esfuerzos por establecer en su seno un sistema democrático fundado en la igualdad de oportunidades), en sus colonias o neo-colonias facilitaban un sistema explotador y opresivo de las mayorías pobres. Segundo, a pesar de la ingenua lucha entre razón y tradición que propusieron los ilustrados, la modernización de los pueblos europeos fue tal que sus tradiciones pueblerinas no fueron arrasadas de la noche a la mañana. En cambio, las culturas y tradiciones de otros pueblos colonizados y subyugados sí fueron víctimas de un brutal ataque por parte de esos mismos europeos. El ataque provino de dos flancos principales. Los unos, la

mayoría de los conquistadores de diferentes épocas, atacaron brutalmente la culturas tradicionales con el mero afán de saquear, usar y oprimir. Los otros lo hicieron con el fin de suplantar esas formas tradicionales por otras formas culturales. Aparte de los misioneros, los cuales lograron introducir ciertas prácticas religiosas, en este segundo grupo de los ilustrados latinoamericanos; esos que atacaron las culturas originales con el fin de sembrar en estas tierras el proyecto de la Ilustración. Los primeros, los saqueadores, triunfaron y siguen triunfando. Los ilustrados latinoamericanos ayudaron a destruir las culturas tradicionales, pero fracasaron en su intento de modernización.

El resultado del triunfo de los saqueadores y el del fracaso de los ilustrados se pone de manifiesto en unas sociedades que sólo accedieron a la modernidad en una forma marginal, copiando algunos productos y muchas apariencias y, especialmente, copiando todo aquello que en las sociedades modernas han sido síntomas del fracaso de su proyecto Ilustrador. Pero, por otra parte, estas sociedades perdieron, en gran medida, sus formas culturales tradicionales (por lo menos en ese nivel en el cual la matriz fundamental no sólo nos hace ser lo que somos sino que, además, se presenta como bien público). No me refiero aquí tanto al asalto y violación cultural del que fueron objeto las etnias originales americanas; no me refiero tanto a las posteriores formas de servidumbre a la que los latifundistas sometieron una importante parte de la población venezolana; me refiero, más bien, a un fenómeno más reciente que dio el golpe de gracia en ese proceso de enajenación y saqueo iniciado desde la primera conquista:

En la Venezuela de 1920, cerca del 80% de la población era población rural, campesina. Sesenta años más tarde esta proporción se había invertido: más del 80% de los venezolanos vivían en ciudades. La dramática inversión de esa proporción da cuenta de lo que se ha llamado el éxodo del campo a las ciudades. Sin embargo, no se ha tratado de un mero éxodo, de una simple mudanza mediante la cual los viajeros cambian de residencia y de trabajo, como se ve cada vez con mayor frecuencia en la vida contemporánea de los países desarrollados. No ha sido un simple cambio de lugar; ha sido un viaje en el cual los viajeros mismos han sufrido una profunda transformación. En efecto, de acuerdo con el discurso oficial, los viajeros dejarían atrás sus culturas y prácticas campesinas para adoptar una cultura moderna. Ciertamente, *dejamos atrás una considerable porción de nuestro ser campesino, pero no para modernizarnos, sino para convertirnos en la marginalidad de la modernidad europea*. De hecho, la mayoría de esos migradores del campo a la ciudad ni siquiera tuvieron acceso a esa vida marginal moderna que

ha caracterizado las clases medias y altas de la población venezolana. Esa mayoría fue despojada de su cultura original para ser depositada en los barrios doblemente marginales —de lo moderno y de lo marginalmente moderno— de las grandes ciudades.

Esas grandes masas de población urbana venezolana han quedado, de este modo, a la intemperie cultural. Han sido *des-madradas*, han sido desterradas de una matriz fundamental en su carácter de bien público. No lograron acceder a los patrones morales que fundaban el proyecto Ilustrador de los “padres de la patria”, ni lograron mantener aquéllos que le brindaban coherencia a la vida campesina. En esta condición de intemperie hemos sido las víctimas perfectas del “sálvese quien pueda aprovechándose de los otros”; del imperio exterminador de la noción de bien público por parte de la de *propiedad privada*; del consumo de bienes materiales como lo único que le da significado a la vida; en fin, de todas esas modas postmodernas que no logran hacer tantos estragos en los países que las generan porque sus culturas aún mantienen una cierta inercia del extinto impulso modernizador, pero que son devastadoras para estos pueblos neocolonizados.

La víctima fundamental de ese proceso de des-culturización ha sido, precisamente, la condición de posibilidad del bien público. Lo público se ha convertido en mero objeto de saqueo, en fuente de la propiedad privada. La rapacidad, la “viveza”, la “tracalería” —que son las actitudes que mueven ese saqueo— ha crecido como la mala hierba en una sociedad que carece de normas morales de comportamiento; normas que sólo pueden ser ofrecidas y mantenidas por la matriz fundamental.<sup>6</sup>

He aquí la raíz profunda de esa enfermedad cuya crisis vivimos en el presente. La acción terapéutica de este proceso constituyente debería estar orientada, de acuerdo con las ideas anteriores, a la re-creación de la condición de posibilidad del bien público y de los bienes públicos que se edifican sobre esa condición de posibilidad. En relación con éste último nivel más profundo, debo advertir al lector sobre una posible inferencia que no pretendo hacer: Podría pensar el lector que estoy proponiendo una práctica educativa que nos devuelva ora a esas formas culturales campesinas anteriores al éxodo hacia las ciudades, ora a las culturas de las etnias originales antes del encuentro con Europa, ora al espíritu del proyecto de la Ilustración. Es cierto, tengo en mente, como principal recurso ante

---

<sup>6</sup> No quiero decir con esto que no existan formas fraternales en la sociedad venezolana. Creo que aún existen alejadas de los centros urbanos y, paradójicamente, muy ocasionalmente, en esos espacios sociales de doble marginalidad a la que nos referíamos antes. Sin embargo, creo que esto es sólo excepción.

la enfermedad a la que me he referido, una práctica educativa. Pero **no** es cierto que esa práctica esté dirigida a una vuelta imposible a estadios anteriores de nuestra historia. La práctica, sin duda, tiene que estar dirigida a una *apropiación histórica* de nosotros mismos; pero no pensando que sólo somos maquiritares, o sólo campesinos de la Venezuela agraria, o sólo europeos ilustrados. Tendría que tratarse de una práctica educativa que permita *situarnos históricamente en el presente* —en ese presente constituido por la confluencia histórica de infinidad de riachuelos culturales que han desembocado y siguen desembocando en este confuso mundo que habitamos. Debería ser una práctica educativa que nos permita ganar comprensión sobre cómo llegamos a ser eso que somos hoy; y que permita la infinita tarea de *hacernos dentro de esa comprensión*.<sup>8</sup> Porque, como espero sea claro desde la perspectiva de este artículo, somos nuestro saber, el cual es inseparable de nuestro hacer.

#### IV. CONCLUSION

En síntesis, así como se produjo en Venezuela un proceso de enajenación del bien material público básico (el ingreso petrolero), también, en paralelo, pero en un nivel más profundo y fundamental, ocurrió un proceso de enajenación de la noción misma de bien público. En el nivel superficial, el petróleo no se “sembró”; se “quemó” en aras del beneficio de unos pocos. Las llamas de ese incendio provenían de la quema de la noción misma de bien público que se operaba en el nivel más profundo. Pero, a su vez, el ardiente combustible, que se colaba desde el nivel superficial hacia el profundo, inflamó con mucho más vigor la destrucción abrasiva del bien público fundamental. En este último sentido, creo que, en ese proceso de des-culturización que sufrimos, la disminución del valor del trabajo jugó un papel fundamental. El hecho de que el petróleo se mostraba como una fuente de riqueza que requería poco esfuerzo por parte de aquéllos que la disfrutaban se fue convirtiendo en ejemplo del modo de enriquecerse en este país. El trabajo perdió dignidad. A su vez, la pérdida de dignidad del trabajo ha contribuido al deterioro de ese vínculo fundamental con los-otros: la actividad laboral. En efecto, la práctica laboral constituye uno de las formas fundamentales

---

<sup>7</sup> Aunque en este texto no puedo entrar en este asunto, estoy usando el término *apropiación* en el sentido acuñado por Martin Heidegger en sus últimos escritos.

<sup>8</sup> Actualmente dirijo un proyecto de investigación destinado al diseño de esa práctica educativa.

(junto con otras como la familia y la escuela) del mantenimiento y enriquecimiento de la *matriz fundamental* en su carácter de esencia del bien público.

Lo anterior ha pretendido mostrar el proceso de deterioro que ha sufrido, no sólo los bienes públicos venezolanos, sino la condición misma de la posibilidad de esos bienes —la esencia del bien público. La matriz fundamental sólo es bien público si se presenta como *bien*. Si este no es el caso, si no logramos experimentar este modo de ser-algo-nuestro en el que tiene cabida la matriz fundamental, y por tanto, el bien público, entonces no hay bien público fundamental. En este caso tampoco hay otros bienes públicos, pues estos no son otra cosa que concreciones alegóricas del bien público fundamental. Finalmente, como ya lo habíamos expresado, si no hay bien público fundamental tampoco hay tal cosa como un pueblo.

Grosso modo, he dibujado el diagnóstico de una enfermedad y su crisis. ¿Cómo puede tan difícil situación ser superada? El problema es complejo y de profunda raíz. Su tratamiento no puede ofrecer efectos favorables inmediatos, pero sí requiere de acciones inmediatas. Más que acciones, requiere del desarrollo de una nueva actitud política y laboral, de un nuevo ethos orientado hacia el cultivo del bien público. Pero, ¿qué puede hacer el gobierno de turno al respecto? La respuesta genérica ya ha sido esbozada a lo largo de este escrito: restaurar el bien público enajenado. Esta restauración está constituida por múltiples tareas que giran en torno a la empresa de restaurar un estado de justicia para este país. Debe el gobierno definir mecanismos que, en la medida de lo posible, estorben la formación de núcleos políticos y económicos opresivos y depredadores del bien público. Por ejemplo, a nivel de la normativa referente al sufragio debe prohibirse cualquier modo de inversión privada que aventaje a ciertos candidatos por encima de otros y cree compromisos que finalmente desembocan en corrupción y saqueo del bien público. En relación con los núcleos económicos creo que debe mantenerse como principio la redistribución (mediante mecanismos tributarios) de las grandes riquezas concentradas en muy pocas manos. Esto es sólo un ejemplo de una de las múltiples líneas de acción en la difícil tarea de restaurar el bien público. No puedo aquí referirme a esa muy compleja multiplicidad, pero si quisiera cerrar este escrito con unas pocas palabras sobre lo que considero la tarea fundamental que debe encarar el gobierno de turno, a saber: la de definir las bases de una práctica educativa cuya misión fundamental sea formar ciudadanos que velen por el bien público; ciudadanos formados de manera integral en las ciencias y las artes, que puedan participar de manera inteligente en el debate público, y puedan realizar

su actividad laboral particular en beneficio de la colectividad. Debe ser una práctica educativa que nos permita tener un sentido de ubicación histórica; que nos permita desplegar el sentido de lo que nos ocurre; que nos permita comprender, aunque sea de modo general, como llegamos a ser eso que somos en el presente. Esta práctica educativa no se debe restringir a la escuela, debe abarcar los medios de comunicación y otras organizaciones relacionadas directamente con ese proceso mediante el cual nuestro tejido humano se está fabricando continuamente. Por ejemplo, debe hacer lo posible para que los medios de comunicación mantengan una variada programación en la que se incluyan buenas obras de teatro, conciertos, y todo tipo de manifestaciones artísticas, programa de difusión del pensamiento filosófico, programas de difusión científica, debate político de altura que contenga una persistente crítica al gobierno de turno, buen cine, etc. En fin debe hacer lo posible para que los medios de comunicación desplieguen una rica variedad de elevadas manifestaciones del espíritu —esas que son producto de prácticas cuyo norte es la excelencia y no las ventas— y eliminen o reduzcan a un mínimo las formas chabacanas que dominan la programación actual. Y, por favor, no nos dejemos chantajear por el triste argumento de que esto iría en detrimento de la libertad de expresión! Iría en detrimento, sí, de esos modos de embobamiento colectivo que restringen la libertad de los ciudadanos en beneficio de las ventas de ciertos productos.

En fin, el gobierno de turno tiene en sus manos la posibilidad y la responsabilidad de comenzar a crear las condiciones para que lleguemos a ser, algún día, un pueblo reunido en torno al cuidado de su bien público.

Mayo, 1999