

CONGRESO

**VI Congreso Venezolano de Historia
(1988)**

EL POSITIVISMO VENEZOLANO Y LA MODERNIDAD

Nikita Harwich Vallenilla
(Venezuela)

Los dos elementos del tema tratado en el presente estudio, el Positivismo Venezolano y la Modernidad, llevan en sí un lastre ideológico cuya vinculación con los procesos históricos del país tiende a condicionar cualquier discusión al respecto. Se puede definir a la modernidad -en términos políticos- a través del conjunto de mutaciones que, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII europeo convierten al individuo, como lo expresa Louis Dumont, en el “sujeto normativo de las instituciones”; una concepción individualista del hombre y una concepción contractual de la sociedad.¹ En contraste con la sociedad jerarquizada que caracteriza los tiempos de antiguo Régimen, el individuo, definido como ciudadano libre, es ahora la unidad de referencia del cuerpo social. La modernidad conforme una serie de aspiraciones que se imponen, gradualmente, como principios; democracia, libertad y pluralidad de pensamiento, derechos cívicos, mecanismos de representatividad expresados a través del sufragio universal que consagra la soberanía efectiva del pueblo sobre su destino. En el caso de Venezuela, se admite que esta modernidad política surge como corolario del proceso emancipador, pero que sólo empieza a cobrar vigencia a partir de la tercera década del presente siglo, en el sentido de la perentoria afirmación de Mariano Picón Salas “*el siglo XX empezó en Venezuela en 1936*”, para luego acompañar la alborada del 23 de enero de 1958.

Dentro de esta visión, los postulados del positivismo venezolano, inspirados por los dogmas de orden y progreso, sólo cobran validez como elementos de una modernización de algunas de las estructuras materiales del país. Pero, la identificación de esta corriente de pensamiento con la autocracia guzmancista y, sobre todo, con el despotismo gomero conlleva de antemano un rechazo, tanto de sus planteamientos ideológicos como de su posible reflexión en torno

1 Francois-Xavier Guerra. “*América Latina y la Modernidad*”, ponencia presentada en la serie “*Lecciones Magistrales*” de la Universidad Santa María, Caracas, junio de 1987, versión mimeografiada, p. 1.

al problema de la modernidad política. En ese sentido, la crítica imperante define al positivismo venezolano como una interpretación pesimista, cínica, reaccionaria, fatalista y oportunista de la realidad venezolana;² en otras palabras, analizar al positivismo venezolano es analizar una aproximación hacia la antimodernidad. Consideramos, sin embargo, que semejante visión maniqueista de las cosas merece al menos un intento de reevaluación.

Si bien existe un consenso acerca de la definición y calificación de lo que es la Modernidad, hay todavía quienes cuestionan la relevancia y hasta ponen en duda la existencia de un “Positivismo Venezolano”, por considerar que el positivismo, como doctrina elaborada en Europa, no podía sino deformar cualquier análisis que fuese emprendido acerca de la realidad nacional. Dentro de esta tónica, Mariano Picón Salas se limitaba a escribir, casi treinta años atrás, que se podía hablar de positivismo venezolano sólo en la medida que *“las escuelas filosóficas europeas cambian un poco de gusto como los vinos, al cruzar el Atlántico”*;³ de igual manera, una reciente publicación no vacila en considerar *“al manejo de los postulados de la corriente europea (el positivismo), en general aplicados sin advertencia de las peculiaridades inmediatas, en general impuestos con calzador en una horma ajena y de interior diverso...”*⁴ No intentamos aquí iniciar una renovada polémica sobre esta forma muy peculiar de entender la historia de las ideas así como los mecanismos de su difusión. Nos limitaremos a afirmar, como François Chevalier, que *“Si ciertamente el positivismo tiene orígenes externos, su éxito tan generalizado, los ecos tan profundos que ha encontrado, así como una dinámica propia, en América Latina sobrepasan con toda seguridad una incidencia coyuntural y parecen ser reveladores de mentalidades y estructuras unitarias...”*⁵

Hablaremos, junto con Arturo Ardao, de la *“asimilación y transformación del positivismo en Latinoamérica”*⁶ y apoyaremos la minuciosa investigación

2 Algunos de los trabajos más característicos en esta crítica son: Augusto Mijares, **Interpretación Pesimista de la Sociología Hispanoamericana** (Madrid: Afrodísio Aguado, 1952); Elías Pino Iturrieta, **Positivismo y Gomecismo** (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1978) o Germán Carrera Damas (ed.) **El concepto de la historia en Laureano Vallenilla Lanz** (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1966).

3 Mariano Picón Salas. **“Venezuela: Algunas Gentes y Libros”** en Fundación Eugenio Mendoza (ed.) **Venezuela Independiente 1810-1960** (Caracas: Fundación Eugenio Mendoza, 1962), p.13.

4 Elías Pino Iturrieta. **“Ideas sobre un pueblo inepto: La justificación del gomecismo”** en Juan Vicente Gómez y su Epoca (Caracas: Monte Avila, 1988), p. 57.

5 François Chevalier. **“Le positivisme scientifique comme modèle d'intégration culturelle en Amérique Latine XIX^{ème} - XX^{ème} siècles”** en Maison des Pays Ibériques (ed.) **Unité et Diversité de l'Amérique Latine** (Bordeaux: CNRS, 1983), (Tomo II), p. 72.

6 Arturo Ardao, **Estudios latinoamericanos de historia de las ideas** (Caracas: Monte Avila, 1978).

de Arturo Sosa sobre el positivismo venezolano cuya *“presunción inicial es que sí estamos en casos de creación de pensamiento, de teoría política...”*⁷ Es partiendo de estas bases que podremos entonces iniciar nuestro análisis.

II

“Positivismo” y “positivista” son neologismos indisolublemente ligados a la figura y a las enseñanzas de Augusto Comte. Emile Littré en su Diccionario de la Lengua Francesa (1868-1870) se refiere a ello en el contenido del artículo “Filosofía Positiva”.

*Se llama así a un sistema filosófico emanado del conjunto de las ciencias positivas, cuyo fundador es Augusto Comte; este filósofo utiliza en particular esta expresión en oposición a la filosofía teológica y a la filosofía metafísica.*⁸

Cabe destacar esta primera evidencia: en su contexto europeo, el positivismo es un sistema filosófico que sólo puede ser apreciado dentro del ámbito de totalidad que implica todo sistema global de pensamiento. Sería, por lo tanto, absurdo pretender limitar el positivismo comtiano a un simple enunciado de la celebrada Ley de los Tres Estados. Como cualquier doctrina filosófica, el positivismo ofrece formulaciones que permiten definir los términos del conocimiento y fijar pautas para la acción. Existe una teoría comtiana del conocimiento que se aplica a una clasificación del lenguaje científico, el cual, a su vez, replantea una reflexión sobre los problemas del pensamiento lógico. De igual manera, existe una teoría comtiana de la acción, que trata del orden humano en términos de un orden social, pero también de un orden moral que desemboca en una teoría del alma. Existe, finalmente, un intento comtiano por lograr una síntesis subjetiva del conocimiento y de la acción, una suerte de apoteosis final del sistema, cuya formulación escrita permanece inacabada, a raíz de la muerte de Comte ocurrida en 1857.⁹ Esta presentación somera sólo tiene como objeto mostrar que el positivismo, al ser ideado en sus orígenes como un sistema filosófico, ha sido tratado, refutado y analizado como tal desde la perspectiva

7 Arturo Sosa, *Ensayos sobre el pensamiento político del positivismo venezolano*. (Caracas: Ediciones Centauro, 1985), p. 5.

8 Citado en Angéle Kremer-Marietti. *Le Positivisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1982), p.5.

9 Se trata de la *Synthèse Subjective*, obra originalmente concebida por Comte en cuatro tomos, de los cuales sólo el primero, el *Système de logique positive*, alcanzó a ser publicado en noviembre de 1856.

europaea o norteamericana del fenómeno, algo que todavía es vigente en la actualidad.¹⁰

¿Cuáles son entonces las fuentes de inspiración de lo que, en Venezuela, se llamó “positivismo”? Como lo señala con propiedad Elías Pino Iturrieta, “*es de todos conocida la anécdota inicial*”. El 8 de diciembre de 1866, el doctor Rafael Villavicencio pronuncia, en el recinto de la Universidad Central de Venezuela, “*un discurso académico que introduce en Venezuela de manera formal, la filosofía positivista*”.¹¹ Ocho años después, en 1874, el presidente Guzmán Blanco decreta el establecimiento institucional de la nueva doctrina a través de las cátedras universitarias de Historia Natural y de Historia Universal, respectivamente dictadas, a partir de 1875, por Adolfo Ernst y el propio Villavicencio. Se suelen mencionar a continuación dos hitos en la difusión del positivismo en Venezuela: el Instituto de Ciencias Sociales (1877-1879), presidido por Villavicencio y la Sociedad de Amigos del Saber (1882-1883), animada particularmente ésta última por José Gil Fortoul y Lisandro Alvarado.¹² Partiendo de estas bases cronológicas, Luis Beltrán Guerrero, en 1956, proponía un cuadro generacional de los positivistas venezolanos: una primera generación de “representantes iniciales”, una segunda generación de “discípulos directos” o “seguidores fuera de las aulas” de Ernst y Villavicencio y una tercera generación cuyo auge se situaba en las primeras décadas del siglo XX.¹³

Esta clasificación de Luis Beltrán Guerrero ha popularizado la visión comúnmente aceptada de una evolución en tres etapas del positivismo en Venezuela: orígenes, expansión y consolidación. Para ello, se tomaron en cuenta esencialmente dos criterios: las fechas vitales de cada uno de los protagonistas del movimiento y las fechas de publicación de sus obras. El problema es que este último criterio de diferenciación incurre en el error de confundir una fecha de publicación con la fecha en que una obra fue pensada y escrita. En ese

10 Ver, en particular Leszek Kolakowski, *La philosophie positiviste* (Paris: Denoel/Gonthier, 1976); Angele Kremer-Marietti, *Auguste Comte et la theorie sociale du positivisme* (Paris: Seghers, 1970) y Angele Kremer-Marietti, *Le concept de science positive: ses tenants et ses aboutissants dans les structures anthropologiques du positivisme*. (Paris: Klincksiek, 1983).

11 Pino Iturrieta, “Ideas...”, *op. cit.*, p. 159.

12 Ver en particular, la interesante tesis de doctorado de Julio Yépez, “*Origine et diffusion du positivisme intellectuel et politique au Venezuela (1866-1890)*”, presentada en 1985 en la Universidad de París I (Sorbona), así como el importante trabajo de Gregorio Antonio Castro, *Sociólogos y sociología en Venezuela* (Caracas: UNESCO y Fondo Editorial Tropykos, 1988).

13 Luis Beltrán Guerrero. *Introducción al positivismo venezolano* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1956).

sentido, la línea divisoria entre la “segunda” y la “tercera” generación positivista venezolana dista mucho de estar claramente definida.

Otro problema consiste en medir efectivamente el grado de impacto y de influencia de los iniciadores, tanto Ernst como Villavicencio, en cuanto a la difusión de las ideas positivistas en Venezuela. Nos sumamos a lo mencionado con razón por Elena Plaza: “no ha sido sino estos últimos dos años cuando se ha iniciado la publicación de las Obras Completas de ambos autores”.¹⁴ Por ende, mientras no se disponga de estos instrumentos básicos de referencia, cualquier afirmación que se pueda hacer al respecto cae necesariamente en el campo de la hipótesis especulativa.

En ese sentido, una tendencia muy marcada dentro de la historiografía del positivismo venezolano, al partir de la relación previamente establecida (aunque no verificada) entre Comte, Villavicencio y Ernst y los demás, ha analizado las obras de algunos autores particularmente Gil Fortoul, Arcaya o Vallenilla Lanz, en términos de su supuesta vinculación con la doctrina “original” del pensamiento positivista europeo, tomando en cuenta la influencia de otros “padres fundadores” como Herbert Spencer, Charles Darwin o John Stuart Mill. Se busca entonces establecer si Vallenilla, Gil Fortoul o Arcaya fueron más o menos comtianos, spencerianos o darwinistas, más o menos deterministas o evolucionistas y calificar su pensamiento de acuerdo con estos parámetros.¹⁵ Esta indagación, a nuestro parecer, es de un interés relativamente limitado y concluye, como era de suponerse, que la versión venezolana del positivismo no se ciñe con rigor o con coherencia a los postulados teóricos de dicha doctrina, lo cual pasa entonces a constituir un argumento adicional de descalificación. Se habla entonces de que el “positivismo” llegó a Venezuela con casi 30 años de atraso”, cuando en Europa ya no era tomado en cuenta sino por mediocres divulgadores y que los seguidores venezolanos de esa corriente no hicieron sino revolver “*un poco de materialismo a lo Haeckel y de sociología de segunda mano... con muchas adulaciones rastreras en muchas de las páginas que pagó e inspiró la dictadura de Juan Vicente Gómez*”.¹⁶

14 Elena Plaza. “Sobre las bases filosóficas del positivismo social venezolano”, trabajo presentado en el 4º Congreso Internacional de Americanistas (Amsterdam, Holanda: julio de 1988) p. 10, nota No. 18.

15 Ver, por ejemplo, los trabajos de Alicia de Nuño, *Ideas sociales del positivismo en Venezuela* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1969), de Marisa Kohn de Becker, *Tendencias positivistas en Venezuela* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1970) o de José Ramón Luna. *El positivismo en la historia del pensamiento venezolano* (Caracas: Editorial Arte, 1971).

16 Picón Salas, *op. cit.*, p. 14.

Dejando a un lado esta visión tan somera como simplista de las cosas, en años recientes, un pequeño grupo de investigadores del positivismo venezolano ha iniciado un análisis más riguroso de los textos de determinados autores: aquí de nuevo, se destacan Arcaya, Gil Fortoul y Vallenilla Lanz, pero también Julio César Salas y Luis Razetti.¹⁷ Siguiendo, en particular, las pautas metodológicas de Quentin Skinner, esta nueva investigación trata de contextualizar efectivamente el pensamiento de cada autor, expresado a través de sus obras más representativas. Se logra así ampliar considerablemente el universo de referencia, al incorporar un estudio minucioso de las fuentes citadas, lo cual permite identificar, con mayor grado de exactitud, el bagaje intelectual de algunos de los más destacados representantes del positivismo venezolano. Anté los primeros resultados de estas investigaciones, una conclusión preliminar se impone: el positivismo venezolano, tal como se encuentra ilustrado por el pensamiento de los autores estudiados hasta ahora, no pretende adoptar o adaptar un sistema filosófico determinado sino emprender una reflexión sobre Venezuela fundamentada en la utilización ecléctica de unos instrumentos metodológicos proporcionados por autores -hoy los llamamos científicos sociales- europeos que les eran contemporáneos y que reflexionaban sobre temas de interés común.

Otra conclusión implícita, aunque no expresada, a nuestro parecer, con toda la claridad deseada, es que las discusiones que se han desarrollado en torno al positivismo venezolano han sido deformadas por un error de perspectiva, a raíz del cual se ha insistido en lo que se podría llamar una "secuencia cronológica de causalidad".

La llegada a tierras tropicales del Curso de Filosofía Positiva de Augusto Comte, antes o después del discurso de Rafael Villavicencio, no es lo que le imparte al positivismo venezolano la "dinámica propia" de la cual habla Francois Chevalier. Es también altamente discutible que la difusión de la nueva doctrina haya sido principalmente el resultado de las pautas dadas por una cátedra universitaria o de unas sociedades de pensamiento, todas ubicadas en Caracas y cuya influencia, por más brillantes que hayan sido sus integrantes, no pudo haber sido sino limitada. No deja de llamar la atención que nueve años separan el discurso inicial de Villavicencio en 1866 de las lecciones que impartirá desde su cátedra universitaria y cabe también preguntarse ¿Cómo interpretar

17 Ver Elena Plaza, José Gil Fortoul, **Los nuevos caminos de la razón: la historia como ciencia 1861-1943**. (Caracas: Ediciones del Congreso de la República, 1983); Arturo Sosa, **Ensayos sobre el pensamiento político del positivismo venezolano** (Caracas: Ediciones Centauro, 1985) y Susana Stozzi, Julio C. Salas: **Biografía y política en el positivismo venezolano** (Caracas: Universidad Santa María, 1986).

entonces la cadena evolutiva que presupone la clasificación generacional elaborada por Luis Beltrán Guerrero?

Sería inadecuado, por lo tanto, pensar el positivismo venezolano en términos de una semilla, empujada desde Europa por los famosos “vientos alisios” de que hablara Henry Thomas Buckle y que, bajo un cálido clima, hubiera germinado. El positivismo en Europa fue y sigue siendo una filosofía: lo que en Venezuela se llamó “positivismo” fue, ante todo, un método conveniente de análisis, inmediatamente percibido como tal por una élite, que lo adoptó porque ayudaba a contestar ciertas preguntas muy concretas que se estaban formulando: ¿Quiénes somos? ¿A dónde vamos? ¿Cómo se construye un Estado? ¿Qué define una nación? Corregir entonces el error de perspectiva al cual nos referíamos implica considerar, en primer término, los procesos de reflexión expresados a través de preguntas como éstas y que constituyen la verdadera tela de fondo del problema. Luego, y sólo luego, tiene sentido apreciar, tanto las respuestas como la forma en que se llega a ellas.

Uno de los procesos de reflexión que evidencia en mayor grado el carácter original del pensamiento positivista venezolano es el que atañe a la historia. No solamente porque se trata de una reflexión en torno a la historia de Venezuela, sino porque nos encontramos frente a una visión novedosa de la historia, analizada bajo un criterio multidisciplinario de totalidad y no como una simple crónica.

En la Europa de fines de siglo XIX y comienzos del siglo XX imperaba la noción de que la historia, como patrimonio cultural específico de cada nación, sólo debía tener como función la de relatar acontecimientos de manera desapasionada y “objetiva”. El rigor heurístico propugnado por Charles Langlois, Charles Seignobos o Gabriel Monod en Francia. Theodor Mommsen en Alemania y Jorge Trevelyan en Inglaterra, buscaba producir una historia supuestamente “neutral” y “erudita”, puesto que se basaba en una escrupulosa investigación de la documentación existente, pero carente de toda visión globalizadora y, aparentemente, de todo compromiso de carácter político o social. La historia, considerada como ciencia depurada, no necesitaba referirse a “leyes sociales” cuya relevancia no se percibía o podía constituir, como en el caso del marxismo, una amenaza para el orden establecido. Se comete muchas veces el error de llamar “positivista” a esta corriente historiográfica que ameritaría más bien, como lo apunta Charles Olivier Carbonell, calificativo de “escuela metódica” de la historia.¹⁸

18 Ver Charles Olivier Carbonell, *La mutation ideologique des historiens français 1865-1885* (Toulouse: Privat, 1976).

Ya Henry Thomas Buckle, en su *Historia de la Civilización en Inglaterra* (1857-1861), a pesar de lo criticable e ingenuo de algunas de sus teorías, insistía en que la naturaleza propia de la historia era la de dedicarse al estudio de las masas y no de los individuos excepcionales. A su vez, Fustel de Coulanges en *La Ciudad Antigua* (1864), Ernest Renan en la *Historia de los orígenes del cristianismo* (1863-1883) e Hippolyte Taine en *Los orígenes de la Francia Contemporánea* (1876-1893) plantean el análisis de fuerzas sociales y de lo que llamaríamos “mentalidades colectivas” como factores evolutivos de una civilización. Pero, en realidad, le tocaría a un olvidado discípulo de Comte, Louis Bourdeau, publicar en 1888 virtualmente el único manifiesto de “historia positivista” del cual se tenga conocimiento. **L'histoire et les historiens. Essai critique sur l'histoire considérée comme science positive**, cuyos criterios metodológicos, a un siglo de distancia, aún mantienen una asombrosa vigencia. La historia, según Bourdeau, tiene un sentido, es total, es progresiva y rechaza la noción de ruptura brusca, debe ser impersonal y otorgarle poca importancia a la acción de los individuos, no es un simple relato de acontecimientos, es determinista y obedece a leyes que le son propias. Bourdeau es, además, uno de los primeros en promover la utilización sistemática de la estadística como instrumento de medición y apreciación histórica de los fenómenos económicos.

Con la excepción de Buckle y ello por motivos más ideológicos que propiamente científicos, ni Fustel de Coulanges, ni Renan, ni Taine pueden ser considerados como autores representativos de una corriente historiográfica europea. No fundaron escuela, ni tuvieron discípulos. La calidad individual de sus obras respectivas fue reconocida en su tiempo: como pensadores se les escuchaba, mas no se las imitaba. En cuanto a Bourdeau, su “manifiesto” sólo parece haber caído en la más absoluta indiferencia.

Pero mientras la historiografía “burguesa” decimonónica europea le negaba, de hecho, a la historia su carácter de ciencia social, encajonándola dentro de una mera “ciencia de los hechos”, en Venezuela, la reacción frente a los “viejos conceptos” utilizados para justificar, con carácter de epopeya romántica, los avatares del proceso emancipador, lograba combinar el rigor de la “escuela metódica” con una visión de conjunto de los fenómenos históricos. José Gil Fortoul, desde Burdeos donde se desempeñaba como Cónsul de Venezuela, redactó para las columnas de la *Opinión Nacional* una reseña del libro de Bourdeau **L'histoire et les historiens**.¹⁹ Tanto Vallenilla Lanz como Arcaya se mostraron asiduos lectores de Taine, Fustel de Coulanges o Renan y es muy probable que la atención que ambos le dieron en sus estudios a las insti-

19 Elena Plaza, José Gil Fortoul..., *op. cit.*, p. 83.

tuciones de la Venezuela colonial se haya derivado, en parte, de su apreciación de la obra de Paul Lacombe *De l'histoire considérée comme science* (1894), cuyo autor afirmaba que *“las instituciones constituyen el principal objeto de la historia-ciencia”*.²⁰ *A través de la historia, se trataba para los positivistas venezolanos de “integrar los elementos que necesariamente (deben) formar la nacionalidad”*²¹ y al pensar la historia como fenómeno social, de precisar una reflexión sobre la sociedad venezolana.

Concebida en sus orígenes por Augusto Comte como una ciencia de la realidad social en su conjunto, la sociología, para fines del siglo XIX, aún era una disciplina que buscaba fijar el objeto de su estudio. ¿Qué constituía un hecho social? ¿Cuál era la función del individuo con relación a su entorno? Las respuestas a estas preguntas formuladas por Emile Durkheim en su libro *Las reglas del método sociológico*, publicado en 1894: que los hechos sociales deben ser tratados como cosas y se caracterizan por su exterioridad obligante, han sido generalmente aceptadas como las bases de la sociología contemporánea. La influencia dominante de la escuela durkheimiana sobre todos los estudios posteriores ha tendido a opacar los aportes de otro grupo de pensadores cuyas investigaciones, hoy relativamente ignoradas, tuvieron en su momento una vigencia y una relevancia dignas de ser tomadas en cuenta. No es nuestro propósito llevar a cabo un análisis historiográfico de la sociología europea. Nos limitaremos aquí a mencionar la importante contribución aportada por el Instituto Internacional de Sociología, fundado en París por Kené Worms en 1893, cuyo vocero, la *Revue Internationale de Sociologie* logró reunir un destacado elenco de colaboradores, un ejemplo, quizás único para la época, de cooperación multidisciplinaria internacional. Bajo la dirección de Worms, en la *Revue* figuraban los hombres de Ludwig Gumplowicz, Jacob Novicow, George Simmel, Charles Letourneau, León Duguit y Gabriel Tarde, junto con otros como Emile Boutmy, Théodule Ribot, Alfred Fouillée, Julius Lippert, Achille Loria o Thorstein Veblen, cuyas obras, traducidas al francés, pasaron a conformar la colección editorial de la *Bibliothèque Sociologique Internationale*.²² Worms nunca pretendió crear una “escuela” como tal y virtualmente el único denominador común entre los autores de la *Revue* y de la *Bibliothèque* es que no eran durkheimianos. El lector de ambas publicaciones podía así beneficiarse de una perspectiva teórica ecléctica, de donde se desprendía que la psicología

20 Paul Lacombe, *De l'histoire considérée comme science* (Paris: Hachette, 1894), pp. 12-13.

21 Laureano Vallenilla Lanz, *Disgregación e Integración en Obras Completas*, (Tomo II), (Caracas: Universidad Santa María, 1984).

22 Véase Terry N. Clark, “*Empirical Social Research in France, 1850-1914*”, Ph. D. Thesis, Columbia University, 1965.

gía social, la economía y la sociología como tal eran disciplinas perfectamente legítimas y que no planteaban conflicto alguno entre ellas en términos del análisis de tal o cual fenómeno social. En consecuencia, instituciones económicas, religiosas, políticas, legales o familiares poseían todas un cierto grado de autonomía y podían influir una sobre otra.

Las investigaciones realizadas al respecto, nos permiten afirmar que la reflexión metodológica del positivismo venezolano fue condicionada, esencialmente, por la visión de conjunto asistemática que allí se ofrecía. Las fuentes citadas por Gil Fortoul, Arcaya, Vallenilla Lanz, Razetti o Salas, incluyen la mayoría de los autores de la *Revue* y de la *Bibliothèque*, lo que permite comprender mejor el universo de referencia en el cual se movían.²³ Ello no significa tampoco que hayan descartado a Durkheim, aunque ciertamente no le confirieron la importancia que éste último logró adquirir después. Al mencionar los conceptos de “solidaridad mecánica” y de “solidaridad orgánica”,²⁴ es evidente que Vallenilla Lanz había leído la *División de trabajo social*, la primera gran obra de Durkheim publicada en 1893.

Pero, lo que importa destacar aquí es la aplicación práctica de esta reflexión metodológica al caso de la sociedad venezolana, cuya evolución sólo podría ser explicada, entonces, en términos de un análisis de sus estructuras, sus instituciones, sus tradiciones y su psicología colectiva. Uno de los principios rectores de esta reflexión es el de una “sociologización de la sociedad” en su conjunto. Es decir, parafraseando a Durkheim, que se parte del postulado que es el individuo el que nace de la sociedad y no la sociedad la que surge del conjunto de los individuos que la conforman. Existiría, por lo tanto, una prioridad histórica de la sociedad sobre el individuo, lo que, a su vez, define y condiciona las instituciones que lo rigen. Pensar “sociológicamente” a la sociedad lleva entonces a una reflexión sobre el Estado y su papel como institución rectora de un proceso evolutivo: un reencuentro con el problema de la modernidad.

Se tiende a olvidar que el surgimiento de la sociología como disciplina científica aportó nuevas alternativas para el análisis de los principios y de las manifestaciones efectivas de la modernidad política. El hecho de anteponer la sociedad al individuo implicaba una reconsideración, en profundidad, del alcance real del individualismo y del contrato social rousseauiano; al mismo tiempo, el hecho de analizar la historia como un proceso evolutivo implicaba

23 Elena Plaza, Gil Fortoul..., *op. cit.*, pp. 131-137; Arturo Sosa, *op. cit.*, pp. 263-265; Susana Strozzi, *op. cit.*, pp. 90-93.

24 Laureano Vallenilla Lanz, *Cesarismo Democrático en Obras Completas*, (Tomo I), (Caracas: Universidad Santa María, 1983), pp. 113-114.

un replanteamiento del binomio dialéctico de continuidad y ruptura. Las estructuras sociales de Antiguo Régimen, tanto en Europa como en la América Hispana, no se habían transformado por el mero hecho de que sus élites hubiesen adoptado un lenguaje o unos principios políticos nuevos; de ahí que se precisara el problema de la dicotomía entre una doctrina de pensamiento y su aplicación.

La modernidad promueve los principios de soberanía popular y de democracia, cuyo expresión, en términos de representatividad, es el Estado Nación. De ahí las expresiones, comunmente admitidas: “*es la representación lo que crea la Nación*” y “*el Estado es el órgano supremo de la Nación*”. Pero la revisión de estos principios plantea una serie de preguntas: ¿Cuál es la verdadera esencia de la representatividad? ¿Cuál es la naturaleza del llamado “contrato social”? ¿Cuál es la vinculación entre un gobierno representativo y la voluntad general? ¿Cuáles son, en otras palabras, las bases orgánicas de una estructura política determinada? La sociología postula que la voluntad general no es un simple agregado de voluntades individuales. Desde un punto de vista jurídico, la “Nación” es un concepto ficticio y no existe ninguna definición clara acerca de la naturaleza del “contrato” que rige el proceso de representatividad sancionado por una elección. Frente a la tradicional visión subjetiva e idealista de la instituciones políticas, se sobrepone una percepción objetiva, emanada de las propias relaciones sociales que conforman una comunidad humana determinada. El Estado moderno, por lo tanto, no es el mero producto de la voluntad colectiva, sino que se define a través de las funciones de carácter social que le toca cumplir.²⁵ Esta concepción orgánica del Estado y de la noción de soberanía que se desprende, entre otros, de los trabajos de Georg Jellinek o de Léon Duguit²⁶ lleva a contrastar una organización social con sus instituciones políticas, lo que, a su vez, permite la formulación de una teoría orgánica de los procesos políticos a partir de las relaciones internas de cada sociedad. De ahí se desprende entonces un análisis de los mecanismos políticos: el sufragio y su representatividad, el papel desempeñado por los partidos o por las ideologías. Se trata, en otras palabras, de reinterpretar “sociológicamente” la modernidad.

En el caso específico de Venezuela, esta reinterpretación partía de la evidente contradicción entre los postulados políticos institucionales cuyo funda-

25 Puntos tratados en el seminario del Profesor Pierre Rosenvallon “*Les theories du lien social a la fin du 19 eme siecle*” en l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris (abril-mayo de 1988).

26 Ver, a título de ilustración, Léon Duguit, “Fonctions de l’Etat Moderne” en *Revue Internationale de Sociologie* (2 eme annee, No. 3, Paris, mars 1894) y el volumen *l’Etat, les gouvernants et les agents* en *Etudes de Droit Public* (Tomo II) (Paris: Albert Fontemoing, 1903).

mento en el pensamiento liberal “*se alimentaba de sus propias fantasmagorías*”²⁷ y las estructuras de una sociedad que la ruptura del nexo colonial parecía haber condenado a un estado de anarquía disgregadora. Era necesario no solamente elaborar un diagnóstico de la situación, sino fijar unas pautas correctivas que lograran, mediante una estabilización del sistema político, reducir los términos de esta contradicción. Este diagnóstico y estas pautas constituyen lo que Arturo Sosa ha llamado con propiedad el “*paradigma de pensamiento del positivismo venezolano*”.²⁸ Pero, más allá de su identificación con el régimen específico de Juan Vicente Gómez, este paradigma, elaborado a partir de una reflexión sobre la historia y la sociedad venezolana en un momento específico de su evolución, propone, a través de su reflexión sobre la modernidad, un modelo teórico de análisis y de acción política.

IV

Simplificando, quizás a ultranza, podemos decir que las principales ideas que conforman este paradigma positivista venezolano surgen del celebrado binomio de “orden y progreso”, siendo el orden el medio necesario para alcanzar la meta del progreso. Retomando y comentando la clasificación de estas ideas hecha por Arturo Sosa,²⁹ consideraremos, en primer lugar:

a) El etapismo determinista.

Se trata, por una parte, de la “convicción de que la humanidad marcha en su historia a través de etapas determinadas”, por así decirlo, por los factores objetivos que la conforman. Mientras estos factores objetivos no cambien, no será posible pasar a una etapa superior en términos de su complejidad orgánica.

b) Evolucionismo vs. revolución.

Una sociedad no avanza por saltos. El evolucionismo positivista no considera una revolución como un momento de ruptura, sino como “un momento de aceleración de la evolución” que permanece condicionado por las fuerzas de continuidad inherentes a todo cuerpo social. Ni la toma de la Bastilla, ni la Declaración de los Derechos del Hombre cambiaron de un día para otro los

27 Germán Carrera Damas, “Consideraciones sobre los límites históricos del liberalismo en Venezuela” en *Paideia* (No. 2, Vol. II, Caracas, Enero-Marzo de 1959), p. 7.

28 Sosa, *op. cit.*, p. 7.

29 *Ibid.*, pp. 10-13.

cimientos fundamentales de la sociedad francesa. Las estructuras de una sociedad se mueven dentro de una dinámica de larga duración que ayuda a concebir la historia como un proceso.

c) La raza

El tema de la “raza” para los autores positivistas venezolanos es tratado bajo una doble perspectiva. En primer lugar, para refutar la teoría racista, al denunciar lo absurdo del concepto de “raza pura” y al rechazar la explicación de la supuesta decadencia de las civilizaciones a través de la mezcla de razas. En segundo lugar, para definir las características que conforman al pueblo venezolano como pueblo mestizo. Estimamos, sin embargo, que sería una extrapolación equiparar la propuesta formulada de incrementar la inmigración europea en términos de la celebrada oposición entre “civilización y barbarie” que evoca Sarmiento. La heterogeneidad racial del pueblo venezolano es vista como un elemento de anarquía, pero también de dinamismo; no todo es negativo en la “barbarie” que conforma el nuevo crisol de la nacionalidad.³⁰ Más allá de una acepción puramente biológica del término, el concepto de “raza” adquiere aquí una nueva dimensión: la de una “raza social”, que se define por los procesos a través de los cuales un grupo logra establecer su propia idiosincrasia. “Raza debe significar, en este caso, para que no se cometa un enorme disparate, psicología, mentalidad, cultura”.³¹ Lo que se busca con la inmigración es reorientar esta idiosincrasia, encauzar el dinamismo creador de la barbarie.

d) La educación

Junto con la inmigración, éste será el otro elemento clave para alcanzar una transformación cualitativa de la sociedad venezolana. Pero se trata, en este caso, de una educación utilitaria, orientada hacia la formación técnica, “práctica y profesional”. “En las sociedades modernas, vale más un comerciante, un industrial, un obrero que ejerzan bien su oficio que un médico o un abogado que no conozcan a fondo su profesión”,³² afirma Vallenilla, parafraseando a Alfred Fouillée y a Célestin Bouglé. Se impone como una necesidad imperativa al corregir la deficiencia técnica de los estudios superiores

30 Coincidimos aquí con lo expresado por el Prof. Nelson Osorio T. en una ponencia sobre Rómulo Gallegos presentada en el Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos de Caracas en junio de 1985.

31 Laureano Vallenilla Lanz, *Críticas de Sinceridad y Exactitud* (Caracas: Imprenta Bolívar, 1921), pp. 319-320.

32 Laureano Vallenilla Lanz, “Modernización de la Enseñanza”, *El Nuevo Diario* (Caracas 2 de mayo de 1913).

*donde se halla la causa de esta cantidad enorme de fracasados que buscan, luego, en lo que aquí se llama malamente la política el modo de vivir que no pudieron obtener en el ejercicio profesional: burocracia de semiletrados sin ideas claras de nada y con ideas confusas sobre todo, dispéuticos de la letra de molde, que ni siquiera pudieron poner el pie en ese primer peldaño de la cultura científica donde el hombre comienza a darse cuenta de todo lo que ignora.*³³

Elocuente requisitorio contra el espejismo de un sistema educativo que se percibe como un obstáculo al progreso material de una nación.

e) Al fin la libertad

Bajo esta rúbrica, Arturo Sosa analiza la meta evolutiva del paradigma positivista hacia esa "libertad" de la cual se gozará cuando las fuerzas disgregadoras de la sociedad hayan sido detenidas. Conviene precisar que se trata de una "libertad" derivada de una nueva organicidad del cuerpo social: una libertad que se afirma, no como la aplicación de un principio individualista, sino como producto de una "realidad objetiva", fundamentada en el progreso material.

f) El significado real del lenguaje político

Apartándonos de la categoría utilizada por Sosa, centraremos nuestra atención, en este último caso, en la idea-clave del paradigma positivista que parte de una revisión crítica de la ideología y del lenguaje político. Bajo este criterio, es necesario, ante todo, determinar el verdadero alcance de ese lenguaje. Conceptos como los de "soberanía", "pueblo", "constitucionalidad" no definen en sí, nada más que una mitología demagógica: el trasplante estéril de fórmulas y de instituciones que, de por sí, no cambian una realidad social, sino, más bien, contribuyen a fomentar frustraciones y anarquía. Como "liberales realistas", los positivistas no niegan los aportes de la modernidad política; no pretenden, en ningún momento, erigirse en defensores reaccionarios de una sociedad de Antiguo Régimen. Su situación como élite los hace pertenecer al mundo de la modernidad, pero su formación intelectual les confiere una conciencia aguda del desfase que puede existir entre la difusión de unas teorías ideales y el movimiento evolutivo de una sociedad. No reconocer este desfase es, para ellos, caer en la demagogia anarquizante del "jacobinismo" que pretende manejar un cuerpo social en base a principios abstractos.

33 Ibid.

Partiendo entonces de este paradigma, se trata de reinterpretar a la modernidad, de re-encontrar al individuo a través de los procesos que conforman a la sociedad. El primero de estos procesos es el de la historia que ayuda a definir la “tradicición”, los puntos de referencia que acompañan la evolución de un pueblo y que, a la vez, condicionan su propia conducta política.

La política no puede tener otro fundamento que la evolución histórica de casa país: porque “sencilla o complicada, estable o mudable, bárbara o civilizada, la sociedad tiene en sí misma su razón de ser”.³⁴

De ahí la importancia, en el caso de Venezuela, de precisar el alcance y el significado de las mutaciones que señalan el camino hacia la modernidad. Querer explicar las guerras de la independencia por un simple trasplante ideológico de principios políticos es caer en dogmatismos románticos, en una “confusión de ideas” que oculta el profundo contenido social de estas luchas. La guerra civil de la cual habla Vallenilla Lanz en el primer capítulo de *Cesarismo Democrático* enfrenta una sociedad “rigurosamente estratificada” a la invasión de “nuestros tártaros, de nuestros beduinos que irrumpen en la historia desde el anonimato de las llanuras”.³⁵ A todo lo largo del siglo XIX, el juego de estas fuerzas antagónicas es el que acompaña la formación de un nuevo Estado y la conciencia de una nueva soberanía nacional.

Pero, más allá de la historia, está el “medio físico y telúrico” que moldea las costumbres y crea las especificidades del “ser social”. No debemos solamente destacar aquí, como se ha hecho habitualmente, la relación determinista que el pensamiento positivista venezolano le atribuye al medio; igual importancia reviste el carácter dialéctico de esta interacción entre el hombre y las fuerzas telúricas que lo rodean, cuya violencia anima el proceso evolutivo de una sociedad. La violencia, concebida en los términos tratados por Georges Sorel en su celebrado estudio, es la expresión efectiva de las mutaciones que lograron alterar las estructuras mismas del cuerpo social. Es necesario, por lo tanto, dirigir la atención hacia las “modalidades prácticas” de esas mutaciones para poder así precisar su verdadera “constitución orgánica”.

Si el individuo surge de la sociedad, su papel como agente de un proceso evolutivo se confunde con el de un actor colectivo: el “pueblo”, la “masa popular”, conceptos mal definidos en verdad, pero que importa tomar en cuenta a la hora de un diagnóstico, pues sólo así tiene sentido evaluar la acción

34 Vallenilla Lanz, *Disgregación...*, op. cit., p. 118.

35 Manuel Caballero, “Filosofía de la Historia” en Germán Carrera Damas (ed.), *El concepto de la historia en Laureano Vallenilla Lanz* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1966), p.68.

efectiva de la modernidad como fenómeno social. Para el pensamiento positivista venezolano, no son unos principios teóricos los que, en realidad, motivan una acción de masas sino el propio juego de las fuerzas sociales. Estas fuerzas a su vez, pueden ser orientadas por la acción de las élites, siempre y cuando éstas, también como actores colectivos, estén conscientes del proceso que desatan y dispongan de los medios necesarios para frenar las tendencias anarquizantes generadas por todo cambio en las estructuras sociales. Evidentemente que ello no siempre es el caso. La evolución política de la Venezuela del siglo XIX ofrece, en ese sentido, un buen ejemplo de este fenómeno. Pero una sociedad genera también sus propios factores de cohesión: el caudillo, como producto natural de la anarquía desintegradora puede convertirse en el recurso para lograr una estabilidad fundada en la "sujeción inconsciente" de la mayoría. Este "gendarme necesario" pasa entonces a ser el "representante y regulador de la soberanía popular", el demiurgo de la modernidad.

V

Uno de los principios del positivismo es el de descartar toda formulación a priori y de derivar cualquier certeza de una verificación empírica de los hechos. Por ende -en el ámbito político- no pueden construirse sistemas que no sean producto de la evolución orgánica de una comunidad. Pensar "positivamente" la modernidad implica entonces un proceso inverso al de un racionalismo idealista: no es la teoría la que lleva a la praxis, sino la praxis la que fundamenta efectivamente su propia teoría. El modelo político del positivismo parte de un cuestionamiento global de conceptos para encontrar en la sociología un intento global de reinterpretación.

Se ha insistido sobre la especificidad del pensamiento político del positivismo venezolano, en términos de Venezuela y de sus circunstancias históricas, logrando establecer una relación privilegiada positivismo-Guzmán Blanco y, sobre todo, positivismo-Gómez; pero no se ha destacado que esta reinterpretación crítica de la modernidad iba más allá de lo meramente local. Los positivistas venezolanos no elaboraron su diagnóstico sobre el país en base a criterios distintos de los que hubieran utilizado para estudiar los casos de Francia, Estados Unidos, Inglaterra o España; una interpretación sociológica sólo varía en términos de un objeto concreto de estudio y no en términos de una metodología; y lo que se trataba de hacer aquí era de sociologizar a la política.

Para ello era necesario medir el verdadero alcance de las ideas y conceptos políticos surgidos a lo largo del siglo XIX. Una perspectiva histórica permitía

señalar el evidente desfase entre la teoría y los hechos. La concepción positivista de la historia combatía la noción de ruptura en beneficio de una continuidad acorde con la evolución “natural” de la sociedad. La modernidad tradicional centra su atención en el individuo para construir un sistema político; la modernidad positivista inicia su reflexión a partir del cuerpo social, pero de un cuerpo social desmitificado por la historia. Más allá del individuo, se descubre al “actor real” de un proceso. De ahí que lo que importe no son los mecanismos del sistema: el sufragio universal, los partidos, una constitución; sino el grado de cohesión entre estos mecanismos y las estructuras del cuerpo social que pretenden regir. Sólo así se podrán evitar tanto la anarquía como la ficción democrática.

Aplicando este diagnóstico al caso de Venezuela, el pensamiento positivista propone una solución voluntarista: un proyecto de autoridad que imponga orden para salir del caos, pero que sea también generador de modernidad. El Estado pasa entonces a ser definido como la expresión de la soberanía nacional y no de la soberanía popular, lo cual permite ofrecerle una respuesta al problema de la representatividad.

En términos concretos, es indudable que el positivismo venezolano defiende la visión elitista de un proyecto político: una suerte de “tutela de pueblos” como la que proponen Joaquín Costa en España o la *Action Française* de Charles Maurras en Francia. Es fácil ceder a la tentación, por analogía, de asimilar este “despotismo esclarecido” de nuevo cuño con una manifestación precursora del fascismo. Ello, a nuestro parecer, constituye una extrapolación. El modelo político del positivismo venezolano nunca pretendió el establecimiento de un régimen totalitario sino responder a los problemas coyunturales específicos de un momento histórico. Su condena del “jacobinismo” o del “socialismo” no partía de un rechazo doctrinario, sino de los excesos demagógicos que resultaban del desfase entre unos principios ideológicos “en íntimo consorcio con la teología y el peripato”³⁶ y la lenta evolución, de las sociedades humanas “realizada casi siempre en contra de la voluntad de aquellos a quienes la historia señala como reformadores y creadores”.³⁷ Más que crear o reformar, era necesario promover transformaciones a largo plazo acordes con el proceso evolutivo de una sociedad para así no cambiar instituciones sino mentalidades.

36 Laureano Vallenilla Lanz, “Los peligros del socialismo”, *El Cojo Ilustrado* (Año XX, No. 472), Caracas 15 de agosto de 1912), p. 460. Cabe aquí mencionar someramente el debate historiográfico acerca del conocimiento que pudieron tener los pensadores positivistas venezolanos de las corrientes marxistas europeas. Creemos que, a la luz de las investigaciones que se han realizado sobre las fuentes que utilizaron, se puede inferir que sí las conocían, así sea por vía indirecta. Pero no compartían las conclusiones políticas derivadas del materialismo histórico.

37 *Ibid.*, p. 458.

Por otra parte, es indudable que el reduccionismo sociologizante del positivismo venezolano no le permitió valorar debidamente la fuerza que tiene la ideología como elemento motor de una sociedad. Y es ese mismo poder ideológico el que ha mantenido hasta ahora un alto nivel de apasionamiento en torno a una evolución de los aportes de ese positivismo en el plano de la modernidad política.³⁸ En los años posteriores a la muerte de Juan Vicente Gómez y, luego, a partir de 1958, la acción de los llamados “partidos políticos modernos”, legitimada a través del sufragio universal directo instauraría nuevos mecanismos de sociabilidad. Pero los “momentos ideológicos” quedan sujetos a movimientos pendulares si no logran mantener una adecuada vinculación con las fuerzas sociales que pretenden representar.

Cuando ello ocurre, vuelven a surgir dudas, se vuelve a evaluar el verdadero alcance de los principios que se proclaman y se plantean, casi forzosamente, la alternativa de pensar sociológicamente la modernidad como fenómeno, en el marco de la nueva coyuntura, producto de la dinámica evolutiva de una nación, en este caso de una nación llamada Venezuela.³⁹

38 Este es uno de los aspectos estudiados por Nikolaus Werz en su ponencia “**Entwicklung und Herrschaft in den Schriften der venezolanischen Positivisten**”, presentada en la Universidad de Erlangen/Nuremberg en noviembre de 1986.

39 Es adrede que utilizamos aquí el título que el prof. Germán Carrera Damas le ha dado a uno de sus estudios donde analiza precisamente la problemática conceptual de la modernidad en términos de la “evolución mental” de la sociedad venezolana.