

EL HISTORICISMO POLÍTICO BOLIVARIANO: UN INTENTO DE PUNTUALIZACIÓN

Luis Castro Leyva
Centro de Humanidades
Instituto Internacional de Estudios Avanzados
Caracas

A doscientos años del nacimiento de Simón Bolívar parecería sensato, cuando menos, preguntarse si el credo que ha generado ese pensamiento ha sido capaz de producir efectos filosóficos y políticamente aceptables. Nada más lejos, sin embargo, de la realidad discursiva de los venezolanos. Una aparentemente extraña coincidencia rodea el tono intelectual del centenario y de este bicentenario.¹ El padre de nuestra patria sigue reinando supremamente sobre la vida intelectual y política venezolana. El culto a Bolívar ha resistido exitosamente, desde sus inicios guzmancistas, diversos y variados intentos de substitución. Ha dado cuenta del positivismo mediante la conversión historiográfica de su pensamiento —el de Bolívar— en pre-positivista (positiviste avant la lettre). Una lectura sesgada de aquellos elementos provenientes de Montesquieu referentes a la naturaleza de las cosas (*nature des choses*), diseminados en su *Itinerario Documental*, especialmente en Angostura, han convertido a Bolívar en un Comte moderado. También aquel culto ha respondido existosamente al embate del evolucionismo. Un énfasis sobre la cuestión de las razas —tema específico de la especulación antropológica ilustrada— y en el famoso mestizaje americano, han permitido sortear las dificultades racistas más abominables del evolucionismo haciendo, sin embargo, a Bolívar un claro y moderado exponente

1. Véase, por ejemplo la correspondencia cruzada de Agosto de 1882 entre el Reverendo Arzobispo de Caracas y Venezuela y el Gobierno Nacional. «El Gobierno solicita información sobre las fiestas religiosas que el clero ofrendará a la memoria de Bolívar, como el primer acto de su apoteosis». Léase el lenguaje del «idioma» epidíctico de aquel entonces y compruébese estilísticamente su permanencia al compararse con el de hoy. El *Ilustre Americano* ratifica retóricamente un discurso decisivo y perdurable, viz., el decreto fecha 3 de setiembre de 1881 preparatorio de los eventos. Archivo Arquidiocesano, Misceláneas.

de nuestro bio-tipo. Por último, Bolívar, y con él su culto, han salido airosos de la prueba de fuerza marxista.

Para los anti-marxistas existe evidencia aceptada hoy —aún por la historia oficial de la URSS— de que Marx se equivocó con respecto a Bolívar,² a lo cual se añade su coherente y consecuente —sic transit historia Bolívar— liberalismo democrático-republicano. Para este tipo de lectura Bolívar habría prefigurado la muy germánica concepción del Reschtat. Por el contrario, para los marxistas la tarea de hacer Bolívar marxista ha pasado por las dificultades propias del marxismo.³ En épocas recientes, por ejemplo, Bolívar amenazaba con no ser otra cosa que un mantuano objetivamente progresista. Un adelantado exponente de la *vanguardia* de la historia cuya Revolución sólo tuvo sentido en la medida en que logró popularizar la guerra de clases. Según esta visión el voluntarismo bolivariano del culto marxista a Bolívar extraído de la crítica a la historiografía bolivariana habría sido un vehículo más para frenar el avance inexorable de las contradicciones de clase universalmente contenidas en el modo de producción emergente. El propio héroe se disminuía y engrandecía en la medida en que el economicismo lo representaba como un agente histórico totalizador agonístico de las clases oprimidas. Éstas, por su parte, se diluían en la historia de los modos de producción —únicos y abstractos protagonistas del cambio histórico. Por último, temperado o desgastado el valor heurístico e interpretativo del mecanicismo, el nuevo Bolívar marxista hace las veces de visionario de la confrontación dependenciológica.⁴ El internacionalismo bolivariano ha reforzado los nacionalismos autóctonos a la vez que ha permitido visualizar la necesidad de los cambios que deben subvertir los ejes de la dependencia internacional. La Unión y el Anfictionismo han permitido potenciar ahora la «política» bolivariana haciendo salvedad de sus otras lastreadas limitaciones materiales. En resumen, Bolívar y su culto historiográfico constituyen la fuente de legitimación política más proteica que ha producido el pensamiento venezolano.⁵

Estas ejemplificaciones simplificadas bastan para ilustrar las dificultades de proponer siquiera la posibilidad de evaluar de algún modo ese pensamiento político. Pero las dificultades no son de carácter historiográfico general. Estimo que ellas obe-

2. La prueba del «error» más conocido —según la historiografía bolivariana o no— se encuentra en el artículo biográfico sobre Simón Bolívar escrito en 1858 para la *New American Cyclopaedia*, Tomo III. Sobre este específico punto véase VARGAS M.G., *Bolívar y Marx: un debate sobre la Ideología del Libertador*, México, 1983, pág. 13 y ss.

3. Dos problemas generales ofrece este problema. Por una parte, la exegesis marxista de Bolívar como actor político y sujeto económico; por otra parte, la sucesión de «ismos» dentro del marxismo en general y latinoamericano en particular. Ambas cosas han tenido paralelismo. El voluntarismo leninista se ha acomodado bien con la «idea» de un Bolívar vanguardista. Por su parte, el economicismo ha hecho alianza con aquél. Los procesos de «revisión» estructuralista han obligado a refinar las perspectivas. Por su parte, la vida accidentada de Bolívar dentro de la obra de Marx (vid supra Nota 2) no ha impedido que el culto marxista a Bolívar prospere por cuenta de nuestra América, especialmente la de Martí.

4. PIVIDAL, Francisco, *Bolívar, Pensamiento Precursor del Antiimperialismo*, Caracas, 1977, Premio Casa de las Américas.

5. Esto resulta de la reiteración epidéctica, simbólica y ritual con la cual se le invoca, así como de la concepción que se tiene del individuo: Bolívar es filósofo, político, legislador, ecólogo, etólogo, planifi-

decen de manera significativa a la lógica misma del historicismo de Bolívar así como al de la historiografía bolivariana. A través de sus diversos mecanicismos esa filosofía de la historia puede dar pie, permanentemente, para esa proteica manera de legitimar. Por esto antes que entrar a considerar esta evaluación desde ese historicismo conviene salirse de él para —desde allí— intentar la ardua tarea de desbloquear su poder subyugante.

Sin embargo, es conveniente señalar que tal propósito no será aquí sino apenas esbozado. Me limitaré, por consiguiente, a proponer algunas direcciones que espero puedan conducir, cuando menos, a plantear problemas políticos para el pensamiento venezolano. Sostengo que existen tres direcciones en que es posible descubrir en último término el fracaso del historicismo político bolivariano.

En primer lugar, ese historicismo ha hecho del tema Bolívar un asunto esencialmente ideológico en el doble sentido de ser un ocultamiento interesado de lo que aún no ha sido expuesto o revelado y de crear, sobre esa misma base, una falsa conciencia histórico-intelectual. Mediante los diversos elementos que informan la actividad historiográfica del bolivarianismo así como los propios del pensamiento de Bolívar, se ha convertido al pensamiento de éste en un «idealismo textualizado», hermético y autónomo desde el punto de vista de sus posibles interpretaciones.⁶ La deshistorización y descontextualización que se ha efectuado sobre Simón Bolívar ha entonces terminado por clausurar la posibilidad de que la historia intelectual pueda clarificar la labor de esa historiografía interesada. El pensamiento de Bolívar se ha llegado a identificar en Venezuela con la razón política universal.

En segundo lugar, ese historicismo ha engendrado una ética sentimental criticable e impracticable. En efecto, si las acciones políticas han de suscitar en la conciencia la posibilidad de juicios éticos se debe presuponer que la Razón puede y debe ejercitarse en ese dominio. Que el vicio y la virtud en política y la conducta de los políticos depende entre otras cosas de nuestra capacidad racional para evaluar la naturaleza de la acción política. Y esto implica que la Razón permite emitir sobre ese dominio juicios éticos. Por el contrario, el bolivarianismo ha convertido la

cador, jurista, hombre de acción, de reflexión, sociólogo, economista, etc. Es igualmente un clásico de la filosofía política, exponente del tomismo, del marxismo, del positivismo, del jusnaturalismo, del liberalismo, etc.

6. Por idealismo textualizado entiendo un espúreo idealismo platónico centrado en la actitud historiográfica que solamente —de manera acritica— atiende a lo que se ha llamado la autonomía del texto. Para el desarrollo de este último concepto véase RICOEUR, P., «The model of the Text» en *Social Research* nº 38, 1971, págs. 529-555. Reproducido en *Understanding and Social Inquiry*, editado por Fred R. Dallmayr y Thomas MacCarthy, University of Notre Dame, 1977, pág. 316. Sobre el específico punto de autonomía véase, en esta última, lo que afirma Ricoeur en las páginas 324 y ss. Por ejemplo, pág. 325: «Could we not say history is itself the record of human action? History is this quasi-«thing» on which human action leaves a «trace», puts its mark... Henceforth history may appear as in autonomous entity, as a play with players who do not know the plot... Thanks to this sedimentation in social time, human deeds become «institutions», in the sense that their meaning no longer coincides with the logical intentions of the actors». Sobre la relación entre esa conceptualización de la acción y el texto véase específicamente la pág. 328. Acoto sobre esas bases, sin embargo, que el hermetismo y la autonomía en el caso Bolívar remiten a la perdurabilidad discursiva y social de una hermenéutica ya consolidada por lo menos desde el surgimiento del culto, aunque explicable desde el triunfo y derrota del individuo Simón Bolívar.

ética política en un asunto sentimental-patriótico esencialmente renuente a la facultad de juzgar, es decir, a la razón.

La posibilidad de juicios éticos es negada o, en el mejor de los casos, postergada en atención al imperio de un *sexto sentido* patriótico-bolivariano que concibe lo normal como algo *patético* o *pasional*.⁷ Es preciso reconocer aquí, sin embargo, que esta conversión sentimental de lo ético opera como último tribunal de alzada, es decir, en rigor, como fundamento de moralidad. No excluye a la razón, al menos del todo. Pero en su acción fundamentadora el sentimentalismo subordina aquella a la immanencia afectiva y su intrínseca moralidad. De esta forma la función fundamentadora del sentimentalismo consiste en el ejercicio de la invocación permanente del pensamiento de Bolívar. Y la correspondiente y vivencial acción de *simpatizar* con él a través de su «ideario», presupone que todas las formas de acción política morales se han realizado y cumplido ya en la palabra siempre viva del Libertador.

Invocar el «ideario» de Bolívar es no sólo necesario sino inclusive suficiente como para despertar en la conciencia el sentimiento de su intrínseco y sublime valor.⁸ De esta manera la Razón asiste o sirve a la fuerza subliminal inmediata del llamado ético-sentimental. Mientras más *vehemente* o intenso sea el fervor bolivariano, mientras más patetismo se le imprima a la excitación de nuestra conciencia política por efecto de ese sentido moral, más certeza tendrá la sentencia ético-política que le sigue. Por ello más apodicticidad se abrogará para sí la Razón práctica o la nuda voluntad que de allí se deriva.

Ahora bien, este tipo de moral posee dificultades a la hora de evaluar la realización de las acciones políticas. Parece oscilar entre dos extremos igualmente comprometedores de la eficiencia de la conducta política. Por una parte, crea un clima

7. Este sexto sentido se refiere filosóficamente a la formulación que sobre el punto hicieran los teóricos del llamado sentimentalismo ético (moral sense). Entre la negación y la postergación existen diferencias de conciencia reflexiva significativas. La primera postura (negación) resulta la más inmediata y, «popular»; la segunda sugiere en el agente una educación sentimental propia del «espíritu» cultivado en ese tipo de filosofía. Fuera de esa distinción existe el punto adicional, histórico de la vinculación entre esa filosofía moral (política) y el pensamiento del individuo Simón Bolívar por una parte, y su correspondiente culto por la otra. Como están las cosas ahora estimo probable (aunque requiere mayor determinación histórica) la vinculación entre ese tipo de ética y el discurso político de Bolívar. Esta relación se presenta tanto por la vía de la difusión francesa de aquel pensamiento como a través del propio patetismo de Rousseau. Por otra parte, el *amor a la libertad* y el *amor a la patria* (como sede de la libertad) presentaban sobre bases patéticas la guerra por la emancipación. Sobre ese específico sexto sentido véase HUTCHESON, F., *An Essay on the Nature and Product of the Passions and Affections*, London, 1728, pág. 260 (en donde se considera el fundamento de todo el poder del orador). En retórica, por su parte, el concepto de lo patético posee una explícita existencia. Se encuentra consagrada la aceptación en QUINTILIANO, *De Oratoria Institutione*, Libri XII, Paris, 1725, pág. 266, sólo que se refiere a los afectos y las pruebas que ello admite. G. Campbell, en *The Philosophy of Rethoric*, London, 1777, 2 Vols., Vol. I, pág. 31, especialmente en una nota la pie de página precisa su uso de lo patético. Véase sobre Retórica mi «The Rhetoric of Passion and the Politics of Strife», ponencia presentada al XII Congreso de Ciencia Política, Río de Janeiro, 1982.

8. La referencia a lo sublime no es un expediente literario. Se trata, conjuntamente con lo *admirable* y lo *vehemente*, parte esencial del discurso patético político. Véase sobre esto BURKE, E., *A philosophical Enquiry into the Opinion of our Ideas of the Sublime*, 2ª edición., 1789, págs. 101-102.

de hiperactivismo emocional como estado ideal de motivación; por otra, suscita una cultura política comunicacionalmente retórica, más estrictamente «elocucionaria».⁹

En efecto, si el fervor y el entusiasmo constituyen las evidencias visibles —porque sensoriales— del estado interno de una profunda convicción sentimental,¹⁰ los actores políticos sólo encontrarán justificables aquellos estados que inciten pasionalmente (esto es vehemencialmente) a la acción. Se sigue que los resultados de las acciones importan menos que su intencionalidad pasional y que, además, se hace prácticamente imposible contar con criterios materiales objetivos referidos a la naturaleza de las acciones, es decir, no patéticos o sentimentales, para juzgar acerca de la conveniencia o no de los proyectos a realizar. Esto no significa que —como pudiera pensarse— el sentimentalismo incurre necesariamente en un relativismo subjetivista. Para este sentimentalismo las convenciones morales sobre las cuales se apoya permiten descubrir una correspondencia entre acciones realizadas o realizables y sentimientos correspondientes (*propietas*).¹¹ Pero esa correspondencia no fundamenta al parecer en este caso la moralidad en la naturaleza ni alcance de las acciones políticas, sino en la respuesta emocional que ellas pudieran suscitar. Es natural que a medida que han transcurrido los años desde la vida y muerte de Bolívar se hayan sucedido alteraciones en el código lingüístico de las correspondencias entre acciones y pensamientos. Estas alteraciones pueden inducir a la confusión y a la imprecisión motivacional de los actores políticos y, por consiguiente, a convertir a ese desdibujado sentimentalismo ético-político —antes consciente, aunque no necesariamente coherente— en un puro y simple sentimentalismo anacrónico y desapercibido de sus fundamentos histórico-filosóficos. Y, al ocurrir esto, el puro entusiasmo sirve de sostén para la motivación y la argumentación política populista. Esto me remite al otro extremo de esta cuestión.

Alterada la conciencia histórica que fundamentó el surgimiento del sentimentalismo, el cual hizo de la retórica «pasional» su vehículo comunicacional predilecto, el discurso político venezolano permanece, por efecto del historicismo bolivariano, encerrado en el encanto de la palabra y la oratoria sublime. La retórica pasional forma parte de esa ética sentimental y garantiza un modo general de comunicación y de lograr su correspondiente persuasión. Esta cultura comunicacional, retórica y sentimental, forma parte distintiva del estilo venezolano y, sugerimos, latinoamericano. Con ello el verbo y la pasión han eclipsado a la Razón, la han hecho fundamentalmente hipócrita.

En tercer lugar, el historicismo político bolivariano se ha revelado como excepcionalmente endeble a la hora de sustentar desarrollos republicanos institucionales. Si el pensamiento de Bolívar ha de considerarse imperecedero y perfecto, como pretende su historiografía, los solos ejemplos de Bolivia y Venezuela bastarían para ha-

9. Nos referimos al cuerpo retórico y a su cuarta parte: la elocutio (estilo o estilística), es decir, la forma de re-vestir (engalanar) el pensamiento a través del lenguaje y sus posibilidades de figuración, ritmo, etc. Aquí, además, nos referimos también al gusto por el *encanto* de la palabra que reina en nuestras culturas políticas.

10. El *entusiasmo* es, a su vez, otro elemento del discurso patético.

11. Por *proprietas* entendemos técnicamente lo que esa filosofía moral sentimental solía entender, v.g., A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, O.U.P., 1976, Cap. III, pág. 16 y ss.

cer poco recomendable la persistencia de su valor ejemplar. Los diseños constitucionales bolivarianos fracasaron de manera clara. La consideración de esos fracasos no puede ser vista únicamente como las fallas finitas y mezquinas de una humanidad ignorante de la intrínseca bondad de aquellas recetas ilustradas. Independientemente de los defectos morales de los agentes históricos, buena parte de esos fracasos debe atribuirse a la impracticidad, al carácter «ideológico» de ese pensamiento mismo y, con mayor razón, este juicio debe recaer con igual fuerza sobre la difusión que ha efectuado sobre esas bases la historiografía venezolana.

Las dos consecuencias políticas que se han desprendido con mayor regularidad de ese historicismo, revolución permanente o dictadura cautelar, indican que es necesario comenzar a repensar el pensamiento de Bolívar desde sus orígenes, sobre otras bases historiográficas, para así poder siquiera plantearse el problema de su validez. Tal es el propósito más urgente que estimo debe ocupar en este bicentenario a la filosofía política venezolana.¹² No puede ser que un hombre que quiso evitar ser un Emperador haya terminado apoderándose de las conciencias venezolanas como si realmente lo fuese.

Llegó así al específico propósito de ejercicio. En este trabajo intentaremos puntualizar un conjunto de investigaciones —algunas en curso, otras concluidas— que giran sobre el tema historicista bolivariano.¹³ Pretendo aquí precisar la naturaleza de la tesis interpretativa acerca del historicismo que he venido sosteniendo a lo largo de estos trabajos.

En efecto, una consideración de la industria historiográfica bolivariana, tanto venezolana como extranjera, me ha conducido a la revisión de sus supuestos metodológicos. El resultado actual de esa revisión me ha llevado a revalorizar aquellos trabajos —como, por ejemplo, los de G. Carrera Damas— que han permitido «objetivar» intelectualmente el pensamiento de Bolívar mediante el análisis del culto a Bolívar.¹⁴ Por otra parte, y de manera parecida, el contraste entre el «fracaso relativo», por no decir manifiesto, de nuestras democracias lationamericanas —especialmente de las bolivarianas—, su vida episódica o espasmódica, y los «ideales» siempre preconizados del bolivarianismo, me han obligado a aceptar una realidad discursiva: la existencia de un sistema de creencias políticas no exclusivamente nacional fundamentado en lo que se ha supuesto ha sido el pensamiento de S. Bolívar.¹⁵

12. Hablar de una filosofía política venezolana es un exceso. Se trata de una aspiración. Así como hay una filosofía del Derecho venezolana, esto es hecha y practicada por algunos individuos, v.g. J.M. DELGADO OCANDO, debe haber una actividad semejante en materia política. En cualquier caso no se trata de una afirmación relacionada con la preocupación general por una identidad nacional.

13. Esas investigaciones son: En Busca de Colombia, Caracas, 1980; El Historicismo Político Bolivariano, Caracas, 1983; El Concepto de Unión en el Discurso Político Contemporáneo, Caracas, 1983; Una Cristiana Muerte Ilustrada, Caracas, 1983; Unión, Integración y Demagogia: Los Avatares de la Internacional Bolivariana, Caracas, 1982; Meteorología y Discurso Político Venezolano, Caracas, 1982.

14. CARRERA D., Germán. *El Culto a Bolívar*, U.C.V., 1969.

15. Ese sistema de creencias configura un discurso político. En este caso las creencias no implican una sistematización deliberada, aunque el textualismo bolivariano haya logrado convertir la «palabra ideal» de Bolívar en un conjunto de *máximas* atemporales. Esta es la obra de los llamados «idearios» (construcciones bibliográficas) destinados a proporcionar sedes argumentales a-priorísticas. Por esto esas creencias poseen la disposición hacia una sistematicidad abierta e imaginada de su invocador

Este «sistema discursivo», es decir, un conjunto de proposiciones doctrinales básicas, extraídas de los «textos» de Bolívar e insufladas de retórica epidíctica o convencionalmente deliberativa se ha interpretado oficial y popularmente como la *filosofía de la historia política venezolana* y —gracias a su exportación— pretende ser una filosofía política americana.¹⁶ Pues bien, al someter a un análisis metodológico la manera en que esa historiografía ha manejado sus materiales, esencialmente los textos de Bolívar, y al examinar la raíz y contextualización» ilustrada del pensamiento del Libertador, he llegado a las siguientes conclusiones programáticas:

- i. que el pensamiento de S. Bolívar no puede ser visto a priori como el pensamiento original de un «genio», a no ser que por tal epíteto no se comience por entender otra cosa que su primigenio sentido ilustrado;¹⁷
- ii. que la historiografía venezolana ha vivido de ese pensamiento pero no ha podido hacer su historia adecuadamente, lo que ha significado que —ciertamente— aún rige su preceptividad discursiva, impera su Razón histórica:
- iii. que en tal carácter de super o sobrevivencia filosófica constituye una forma de historicismo político:
- iv. que, finalmente, teniendo en cuenta el saldo moral y político de sus logros es procedente y hasta necesario su reemplazo o, cuando menos, criticable.

En esta ocasión deseáramos volver sobre las líneas generales de esa tesis. Trataremos de cerrar más de cerca lo que entendemos por historicismo político bolivariano. Para ello proponemos realizar las siguientes cosas: *en primer lugar*, determinar el sentido concreto en que pueda hablarse de un historicismo político bolivariano, tarea que pasa por la previa clarificación de los sentidos del concepto de historicismo en general. *En segundo lugar*, señalar cómo intelectualmente se ha llegado allí, lo cual exigirá clasificar y ordenar los momentos que integran la «disposición discursiva»

y, en este especial sentido, permiten la construcción y re-construcción de un modo de discursar patriótico; son entonces desde esta última perspectiva, elementos de un discurso que se auto-regula y retroalimenta a través de nuevas y diferentes lecturas bajo la convicción de tratarse de lo mismo. Para un uso de discurso y de lengua, por vía del texto (incluyendo el análisis de las dificultades del propio concepto de discurso dentro de la escuela francesa), véase MAINGUENEAU, *Initiation aux méthodes de l'Analyse du Discours*, París, 1976, pág. 18 y ss. Sobre el uso del concepto de discurso con base a la distinción parole-langue hay que esperar los resultados de J. Pockock, quien anuncia una obra para fines de este año sobre la relación entre esa tradición y la historiografía analítica inglesa.

16. El concepto de una filosofía de la historia política venezolana ha sido construido por nosotros. El invento terminológico recoge la expresión filosofía de la historia (Voltaire) e inscribe en él a su principal protagonista y luego detonante historiográfico, a saber Simón Bolívar. Sobre la *inventio* del término filosofía de la historia, véase MEINECKE, F. *Historism*, Londres, 1972, pág. 62 y ss.

17. Digo, como advertencia, que se debe comenzar por entender el concepto de «genialidad» dentro del cual surge el candidato a genio. Su ámbito «crítico» se encuentra asociado tanto a la estética como a la ética del siglo XVIII. Como prueba de lo que acríticamente no debe hacerse (que no por su intención o fervor patriótico) se encuentra este ejemplo discursivo venezolano. SOJO BIANCO, R., *Tratemos de interpretar el mensaje del Genio*, Caracas, 1980, (Imprenta del Congreso de la República).

siva» que configura ese historicismo; y, *finalmente*, a manera de conclusión, señalar algunas razones acerca de la conveniencia de la sustitución de ese historicismo.

I. El término historicismo puede conducir al equívoco filosófico.¹⁸ Existen diversas concepciones filosófico-políticas que vienen amparadas por el uso del término, pero que, en rigor, presuponen diferencias fundamentales entre sí. Por ejemplo, y aunque han sido llamadas historicistas, existen diferencias claras entre las posturas de Meinecke, Dilthey y las de Luckacs o el propio Marx. Por otra parte, dentro del propio «historicismo» de Marx hay lugar para distinguir entre posiciones historicistas de otras que no lo son, v.g. diferenciar Luckacs de Althusser. La conclusión que podría desprenderse es la muy pragmática conveniencia de soslayar la tentación esencialista y adoptar un enfoque analítico que intente precisar el sentido y alcance de los diversos usos de historicismo. Hay lugar entonces aquí para algunas precisiones previas.

Dentro de los variados usos de los historicismos posibles, hay dos líneas conceptuales que —centradas sobre la historia— nos interesa poner de relieve. En primer lugar, existe aquella manera de concebir la historia como el dominio de lo único e irrepetible, como la expresión de los momentos originarios de una razón histórica o vital.¹⁹ De acuerdo con esto, el pasado sólo podría ser revivido mediante algún esfuerzo de participación «simpática» que recree desde su interior la experiencia de lo que fue y que, por medio de ese acto de representación, puede adquirir nueva vitalidad comprensiva. Sin negar inteligibilidad al pasado, su «relativa» corteidad, sus instantes, pueden ser revividos mediante una reintroducción del sujeto en la trama de la experiencia de un pasado. Por el contrario, un pasado incapaz de reactivar los modos de recuperación empática del sujeto sería tanto como un pasado inerte, muerto, incapaz de resurrección y por esto a-histórico.²⁰

De manera parecida, y dentro de esta misma orientación, existen posturas que analizan la historia intelectual (de las ideas o del pensamiento)²¹ en busca del «final» de una determinada manera de concebir la historia, más propiamente de historiar el modo como la historia se re-integra a sí. Esta nueva conciencia historiográfica

18. FOULQUIE, Paul; *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, P.U.F. (1962), 1982, pág. 322, da dos sentidos y varios ejemplos ilustrativos del equívoco en cuestión. De hecho, desde Meinecke, nosotros hemos queridos disintuir entre *historismus* e *historicismo*. Sobre el tema véanse ARON, R., *La Philosophie Critique de l'Histoire*, Paris, 1964; y HAYEK, F.A., *The Counter-revolution of Science, Studies in the abuse of Reason*, Indianápolis (1952), 1972, especialmente págs. 111 y ss.

19. Tengo en mente el caso Dilthey.

20. ARON, R., *op. cit.*, pág. 26; refiriéndose al proyecto de Dilthey, especialmente págs. 50 y ss. GADAMER, H. George, *Truth and Method*, 1975, especialmente págs. 111 y ss.

21. Hablo de historia de las ideas, de historia del pensamiento y de historia intelectual para deslindar momentos interpretativos en el desarrollo de la disciplina. La primera denominación remite al conocido programa de Lovejoy, la del pensamiento es la fórmula que, entre nosotros se ha escogido como más apta. Historia intelectual, por último, es la denominación que emerge de la crítica analítica que desde la obra de Q. Skinner se ha dirigido al programa clásico. A. Ardao expone su tesis en *Historia y Evolución de las Ideas Filosóficas en América Latina. La Filosofía en América*, 2 tomos, Tomo I, Caracas, 1979, págs. 61 y ss.

ca ocurre como advenimiento y, desde esa ocurrencia, exhibe el carácter fundamentador de la historia.²² Y a partir de allí operan dos vertientes conceptuales historiográficas: por una parte, el historiar que ha permitido traer a la conciencia o a la Razón la revelación acerca de la naturaleza ontológica —si se quiere— de lo histórico, es decir, el «proceso» intelectual que permite al fin pensar la verdad de su sentido; por la otra, la caracterización de esa historia misma —de su esencia— como el dominio de lo individual, único y, por consiguiente, como de lo relativo. Para caracterizar esta orientación tengo en mente, por ejemplo, el esfuerzo de Meinecke.²³

En efecto, buena parte del esfuerzo de Meinecke consiste en mostrar cómo ha sido intelectualmente posibilitado el «historismus».²⁴ Otra parte consiste en mostrar la naturaleza del resultado cognoscitivamente relativista y las consecuencias que ello implica.

Pero paralelamente a esas dos versiones de la primera línea ya indicada existe otra que ha suscitado recientemente una atención crítica mayor que la anterior. Me refiero al historicismo entendido como una concepción acerca de las «leyes» que rigen la marcha o cambio histórico.²⁵ Fundamentalmente esta visión viene asociada casi instantáneamente en filosofía política con una muestra específica de este modo de entender lo histórico, me refiero al materialismo histórico. Sin embargo, esto no es la única expresión que posee esa manera de comprender o de explicar lo histórico.

La razón de esa asociación estriba, entre otras, en la suerte interna y externa que ha afectado al marxismo, pero sobre todo en el hecho indiscutible de que el materialismo histórico ha sido la concepción más difundida y extensa acerca de lo histórico en los tiempos recientes. Internamente, podría hablarse —como de hecho se viene haciendo desde hace diez años— de la crisis o ruptura del marxismo. Externamente, y en relación con esa inestabilidad de la filosofía o «teórica» marxista, este modo de concebir la historia ha recibido el embate de la epistemología popperiana. Quizás ningún otro autor haya contribuido más a reducir el espectro semántico-referencial del término historicismo que K. Popper con su *The Poverty of Historicism*.²⁶

Dentro de esta segunda línea conceptual, donde lo histórico viene comprendido y explicado como el devenir del espíritu del mundo, la marcha de la razón, o el modo en que se desarrolla —legalmente o no— el proceso de transformación de la naturaleza por medio del trabajo, se generan otros usos del historicismo que difieren fundamentalmente de la línea conceptual anterior.

22. DROYSEN, J.G., *Histórica, Lecciones sobre la Enciclopedia y Metodología de la Historia*, trad. esp. E. Garzón Valdés y R. Gutiérrez Girardot, Barcelona, 1977, págs. 13 y ss.

23. MEINECKE, F., *Historism, The rise of a new Historical Outlook*, trans. J.E. Anderson, 1972, págs. liv. y ss.

24. Término usado por él, op. cit., loc. cit.

25. Tal es la interpretación que rige, en general, la obra aquí citada de Hayek (vid supra nota 18) y especialmente la de POPPER, K., *The Poverty of Historicism*, Londres (1957), 1972.

26. Traducción castellana, P. Schwarz, Madrid (1961), 1973, bajo el título Miseria del Historicismo.

El caso que nos ocupa, el historicismo político bolivariano, debe ser heurísticamente inscrito dentro de esa simplificación del historicismo. Para hacer esto intentaremos alegar que, dada la diversidad de contextos en que se le visualiza dentro del discurso político venezolano, aquel es susceptible de una y otra forma de conceptualización, pero que, en última instancia, puede y debe verse como un sub-producto de la segunda línea conceptual.

La visión que podría llamarse «relativista» del «historicismo» político bolivariano se puede derivar de una manera muy explícita como la historiografía tradicional se defiende cuando considera acusaciones que atentan contra la pretendida coherencia conceptual del supuesto pensamiento de Bolívar, así como ante la crítica a la ausencia de sistema en el pensamiento del Libertador.

Comencemos por exhibir las amenazas de incoherencia. Se puede poner en duda, por ejemplo, si en un mismo plano de efectos interpretativos pueden coexistir el pensamiento de la Escuela del Derecho Natural de Gentes y el Utilitarismo Benthamiano o el Espíritu de las Leyes; por otra parte, ni siquiera —y sobre todo diría yo— en atención a los cánones de la época, puede hablarse de que Bolívar procedió a elaborar un pensamiento sistemático. Ahora bien, ante el señalamiento de tales defectos se produce un «susto» historiográfico²⁷ que exhibe diversas respuestas rezumantes de *historismo*. Se nos dice, por ejemplo, que Bolívar fue mas que un teórico un hombre práctico, un hombre de acción; se nos refuerza lo anterior recogiendo *débris* conceptuales ilustrados desapercibidamente, y diciéndonos que fue un hombre de intuiciones geniales, de intuiciones fulgurantes (como si pudiese haber intuiciones parsimoniosas), de clarividencia, de visión profética, de un espíritu único... No es necesario ahondar demasiado en este repliegue argumental ante el temor de la ofensa antipatriótica representada por el horror a la incoherencia de Prometeo para percatarse de la naturaleza «romántico-historicista» de este tipo de argumentación. En efecto, los genios son únicos, son raros, inaprehensibles e insondables, constantemente originales, caprichos de excelencia de lo histórico, cosas de la fortuna o de la vida.

Por otra parte, el énfasis puesto en la «práctica», en la «acción», en lo individual o lo singular, revela no solamente el repliegue discursivo sino el apego al «historicismo relativista» como trasfondo operante de la historiografía que así discurre en defensa de su Libertador. La praxis, como reino de lo histórico, sería de este modo, esencialmente inaprehensible y, sobre todo, «creatividad eficiente». El agente histó-

27. Esta idea de «susto» es parte de la economía interpretativa del culto a Bolívar, especialmente en lo que se refiere a la posibilidad de someter su pensamiento a un análisis histórico-intelectual riguroso. Una estrategia de repliegue la sigue, por ejemplo, BELAUNDE, V.A., *Bolívar y el Pensamiento Político de la Revolución Hispanoamericana*, Caracas, 1974, pág. 16, refugiándose en el concepto de un Bolívar vitalista o en el «retórico» Bolívar humano versus el que ha sido deshumanizado. También se usa (quizás metafóricamente) un Bolívar reflejo de una realidad contradictoria, la de nuestra América. Otras, más sutiles y logradas, son las concepciones acerca de la originalidad (por no decir originalidad) de Bolívar como elemento substancial de la emergencia de un «nuevo» y revolucionario pensamiento. Véase, en este sentido, RODRÍGUEZ I., J., *Génesis y Desarrollo de la Ideología Bolivariana*, Caracas, 1973.

rico, en este caso Bolívar, hace un universal, *la Libertad*, desde el despliegue vivencial de sus intuiciones y acciones. La historia acepta a posteriori la teoría, el concepto sigue a la zaga de la praxis. Y ella termina por hacerse en último término menos importante (por no decir irrelevante) que la experiencia que se suscita —todavía hoy— mediante la recreación de las *res gestae* de ese pasado glorioso, único e irrepetible.

Expuesto a un análisis conceptual de fuentes, el manejo interpretativo de los «textos» es cedido como espacio de argumentación ante el peso más decisivo que el temor historiográfico le otorga en la defensa del Héroe a la realización por éste de lo *histórico*. Es decir a la literal (pace a la retórica) hechura de la historia. Se pueden tolerar las incoherencias en su pensamiento —si las hay—, se pueden excusar, porque conforme a estas posturas historiográficas defensivas, lo importante es la historia de la praxis, o mejor dicho, la praxis misma. La riqueza de lo real será siempre más decisiva que la inutilidad y aridez de las abstracciones que conforman sus supuestos doctrinales sobre cuyo contenido se puede discutir interminablemente. El Libertador, de acuerdo con esto, habría representado *esencialmente* el hacer de la historia, y sentitizado, a través de su originalidad, todas las posibles discrepancias consumándolas y superándolas, en el único momento de su praxis genial.

Por este último camino, es decir, como sintetizador original de viejos y nuevos tiempos históricos, se vislumbra interpretativamente una pseudo lectura hegeliana de Bolívar.²⁸ Este habría no sólo abortado el pasado colonial de oprobio y esclavitud, sino habría inaugurado la razón de la Libertad. Se comprende entonces que haya sido visionario, que todavía lo sea; que haya profetizado y que pueda desde su tumba continuar haciendo esta actividad libertadora. Quiero hacer observar que dentro de esta lectura «historicista relativista» de Bolívar, y sobre estas últimas concepciones sintetizadoras, hay lugar para algunas precisiones significativas.

Me detengo sobre una que llama la atención. Es la constatación de una complementariedad dentro del relativismo de los argumentos que ven a Bolívar como «un hombre de acción» o «un genio» y la de aquéllos que vislumbran su pensamiento como la encarnación de «libertad» en un momento de la historia de la Razón o del Espíritu. A pesar de que entre una y otra manera de defender la integridad intelectual de Bolívar (lo cual de suyo no admite dudas para la ortodoxia historiográfica) hay diferencias conceptuales, no se nos escapa que aquel hegelianismo espúreo proporciona la retaguardia ideológica de la primera postura. Por esta vía se puede acceder a la segunda línea conceptual historicista y a otra serie de lecturas posibles.

La lectura bolivariana más frecuente y difundida, oficial y socialmente, es aquella que ha convertido el «ideario bolivariano» en *la esencia de la existencia política venezolana*, en su filosofía de la historia patria. Esta concepción ha hipostasiado la idealidad del pensamiento contenido en los «textos» de Bolívar y, a partir de allí, la pone al servicio ritual de un culto proteico. Esos «textos» transfigurados en «máxi-

28. Digo bien una pseudo-lectura. Bolívar sería un caso especial de conciencia desdichada por obra de un extrañamiento racial o un caso de conciencia complejo. Para un intento académico de lectura hegeliana véase ZEA, L., *Filosofía de la Historia Americana*, México, 1978, págs. 173 y ss.

mas» constituyen la base para poder pensar acerca de la inteligibilidad de prácticamente todo acontecer político relevante y, sobre todo, y precisamente a causa de su «idealización», para poder evaluar la cercanía o lejanía entre ese mundano acontecer y la pristine inmarcesibilidad de las ideas o ideales de Bolívar, siempre inalcanzables.²⁹

He dicho que ésta es la lectura historicista más difundida en dos sentidos. En primer lugar, en razón de la propia razón del Estado o República Venezolana; en segundo lugar, en función de la *cultura cívica* que históricamente ha permitido y cultivado esa misma razón de Estado desde un punto de vista antropológico y social.³⁰

La República venezolana como «idea», es decir como esencia, tiene su asiento en la obra conceptual e histórica del padre de la patria —el Espíritu de la Historia—, en la Libertad. Se dice, de acuerdo con esto, que Bolívar nos dio la patria porque nos dio la Libertad. Este verbo hecho carne, esta libertad lograda por la guerra, la muerte y el sacrificio, ha inaugurado literalmente una nueva historia. Desde entonces comienza la historia verdadera, y no aparental, del progreso moral: el acrecentamiento de la Libertad y el desarrollo de sus corolarios ilustrados, igualdad, etc... Se puede entonces comprender sin mayores dificultades como a partir de esa obra libertadora se cerraron unos tiempos y comenzó a regir el tiempo de la verdad de la revolución permanente: la búsqueda histórica del progreso.

Esta visión esquemática se corresponde con el sistema de creencias que anima a la razón moral del Estado venezolano. Por intermedio de su difusión, bajo forma de educación cívica e historia patria, el estado asegura su continuidad y administración cognoscitivas. En este proceso colaboran, como momentos de esa misma razón, las aplicaciones simbólicas que a través de las fiestas solemnes de la patria expresan ese mismo modo de pensar. El Estado asegura discursivamente, mediante la historiografía programática de su concepción nacional, que las bases doctrinales de ese ideario se perpetúen. Por otra parte, la participación de los agentes históricos en el proceso de afianzamiento de ese proceso educativo renueva «vivenencialmente», simbólica y expresivamente, los contenidos textuales del ideario. El mejor ejemplo, este bicentenario...

El hecho de que esa renovación ritual se cumpla no puede atribuirse solamente a las virtudes de la eficiencia sancionadora del Estado como educador. No es asun-

29. El «habla» del individuo Simón Bolívar se transmuta (literaria y filosóficamente) en un «lenguaje moral universal». Esa transformación ocurre a través del «texto» o «textos» de Bolívar. El modo como este suele ocurrir es bajo la forma retórica de la «máxima». Así se eleva ese pensamiento a rango de ideario. Debe observarse, por lo demás, que la «máxima» tuvo una gran fortuna republicana y posee un trasfondo liberal e ilustrado en nuestro país. Por último, y ya en materia de historia de las ideas el textualismo se asocia con la tradición clásica al estilo de L. Strauss. Sobre esto véase A. Skinner, en su artículo «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory* VIII, 1969.

30. El término cultura cívica guarda relación —pero no estrecha— con el de Almond y Verba. En mi caso se refiere a la particular manera como el bolivarianismo a la vez crea la ilusión de perpetuidad valorativa y la desilusión revolucionaria permanente. No menos significativo es el especial modo como funge de Razón educativa (político-sentimental) oficial del Estado cualquiera que sean los regimenes que ocupen el escenario estatal. ALMOND, G. y S. Verba, *The Civic Culture*, Boston (1963), 1965.

to de puro ejercicio de poder o de amenaza de su ejercicio. Por el contrario, es más que todo, muestra de la fuerza del consenso de las creencias mismas y de la extensión social de ese ideario. Sobre este punto esa filosofía de la historia alcanza un nivel más abstracto aún, se convierte en filosofía de la vida, en religión. Desde este punto de vista, el Estado no hace más que canalizar el poder moral de la fuerza ya considerable que el bolivarianismo tiene en la cultura cívico-popular. En este punto de primera tangencia entre la Razón moral del Estado y su uso del bolivarianismo y el culto popular al héroe de Simón Bolívar, se funden *política y antropología*, Estado y Sociedad.³¹ De tal fusión resulta una integración nacionalista recíproca: el Estado es reconocido —y su misión es concebida— como un quehacer de la obra del Libertador, y al propio tiempo la conciencia político-cultural encuentra una expresión institucional, simbólica, literalmente mitológica, a pesar de ser histórica. Las banderas y las estatuas flotan siempre por los aires como los símbolos perpetuos de la Patria.

Políticamente, esto es republicanamente, o antropológicamente, esto es socialmente, la concepción de la historia política es aquella que ofrece a través de su ejemplo e ideario la vida singular de la «palabra siempre viva de Bolívar». Y en el sentido más general esa historia es el progreso (revolucionario) de la Libertad.

De esta lectura historicista pueden extraerse ciertas características importantes. En primer lugar, se trata de una concepción idealista de la historia: la *res gestae* de Bolívar son los «ejemplares» de las acciones políticas conscientes de la absoluta moralidad. Atendiendo a su llamado en nuestra conciencia obedeceremos al dictado de su eternidad y razonabilidad.

En segundo lugar, esa concepción es finalista. El futuro constituye el deber fundamental. La palabra Bolívar expresa el fin de la historia y de su devenir. La obligación que tenemos, no obstante, no alterará la trama ni de lo ocurrido ni de lo que advendrá. En Bolívar y la lógica de su discurso se encuentra el concepto de destino, el cual cuenta con la finita participación de la moralidad de los hombres, pero puede muy bien sobrevivir —y debe sobrevivir— por encima de las circunstancias de todos los mortales. Es finalista también por efecto de la intrínseca moralidad de la palabra misma de Bolívar. El destino que poseemos como Nación, la conciencia fundamental que nos confiere la palabra viva del Libertador, expresan el *valor* fundamental que significa el plan providencial que él nos ha dejado. Esto es particularmente claro en un aspecto de esa obsesión con la *Unión* que forma parte del equipaje retórico de cualquier latinoamericano al referirse a Bolívar. El ser *unos* en un solo todo, dentro de la providencial estructura de su legado, proporciona los límites morales absolutos del finalismo de esa teología de la historia política que ha llegado a representar el bolivarianismo.

En tercer lugar, este historicismo bolivariano se basa en un hermetismo hermenéutico. Todo conocimiento político, sobre todo moral, tiene que ser medido desde

31. Varios autores han insistido sobre la significación mítica del héroe. G. Carrera lo ha hecho en su *Culto a Bolívar* cuando traza la distinción fundamental entre culto *del* pueblo y culto *para* el pueblo. Más insistentemente —aunque haya sido en *passant*— es la función mítica que le otorga J. Rodríguez Iturbe al héroe en su obra (siguiendo con ello a M. García Pelayo), op. cit., págs. 221 y ss.

la perspectiva de su inserción comprensiva dentro del *corpus* del «textualismo bolivariano». Los textos de Bolívar proporcionan el canon para interpretar de manera final las acciones de los hombres, para inspirarlos o para alabarlos. Esto prueba el carácter «eterno» del sentido alojado en su literalidad.

En cuarto lugar, el afán humano se encuentra dotado de inteligibilidad y sentido moral sólo en la medida en que los mortales interioricen y acojan la paradoja de la «condición Bolívar»: aceptar que se debe ser bolivariano y aceptar, al mismo tiempo, que nunca se podrá llegar a serlo.³²

Como se puede desprender de lo anterior —espero— este «bolivarianismo» ha hecho del pensamiento de los «textos» de Simón Bolívar (un individuo, no lo olvidemos) una muestra del historicismo legalista, esencialmente de carácter idealista y «progresista». Tal es, afirmo, la manera más usual de encontrar este credo en nuestro país.

Efectuado lo anterior, esto es ubicado al bolivarianismo *estatal* y *antropológico* como instanciaciones de un historicismo legalista, desearía detenerme ahora en la descripción analítica del historicismo bolivariano así determinado. Quisiéramos intentar precisar los diversos sentidos en que ese historicismo general puede ser, a su vez, analizado para ofrecer otras perspectivas de evaluación.

El historicismo bolivariano puede así ser considerado como el resultado convergente, aunque autónomo, de las siguientes dos posibilidades historiográficas: i) del historicismo de Bolívar, ii) del historicismo de la historiografía sobre o acerca de Simón Bolívar.

La respuesta a ese problema de «formación» del historicismo constituirá la segunda parte de esa exposición.

II. Debo advertir que lo que aquí buscamos no es la determinación del por qué se ha producido —y se produjo— el surgimiento de esa manera de concebir lo histórico. Nuestro interés es otro: determinar las maneras en que históricamente, desde el punto de vista intelectual, se ha producido *interpretativamente* ese proceso que ha conducido a que el discurso político venezolano, oficial (estatal) y civil (antropológico, societario) se represente a sí mismo —sobre y desde Bolívar— de esa manera. Al proceder de esta forma no escurrimos el bulto ante el problema etiológico, socioestructural, económico, que podría explicar el carácter «ideológico» que puede ofrecer ese proceso intelectual. Estimamos que, por el contrario, sólo en la medida en que se alcance el punto privilegiado que historiográficamente permita *romper* con el imperio de esa razón historiográfica podrá procederse a clarificar mejor el sentido material que podría estar sustentando esa formación ideológica. Por otra parte, y para concederle beligerancia heurística al marxismo, la acción sobre-determinante de esa ideología no ha cesado de actuar ni cesará de actuar sobre la actividad política, discursiva y material. Tanto la legitimación del pasado como la del presente encuen-

32. Por esa «condición» me refiero al trabajo de Juan C. Rey, «La Condición Bolívar: sobre la teoría de la Dictadura Latinoamericana», en el Congreso Bicentenario de Pensamiento Político, Caracas, 1983.

tran en este proceso una fuente de inspiración constante. Veamos, entonces, lo propuesto.

Parto del hecho intelectual o ideográfico que existe un historicismo en Bolívar y que por ello se ha podido generar, a partir de allí, un proceso de interpretación incluido en esa manera de concebir lo histórico.

El historicismo que encuentro en el pensamiento de Bolívar descansa en los diversos supuesto que rigen la inserción indiscutible de Bolívar dentro del pensamiento ilustrado.

En tanto Bolívar haya concebido la historia desde la perspectiva de Voltaire —su autor preferido—³³ hay elementos para mostrar que no sólo adquirió un sentido de la misma, sino una filosofía de la historia.³⁴

Que el sentido de la historia que él conscientemente quiso inaugurar haya pasado por la estructuración entre un *pasado gótico*, y la adopción de un porvenir del *progreso de las luces* es un lugar común tan banal como para no merecer siquiera glosa adicional.³⁵

La concepción de la historia del Libertador, es decir, aquella que discursivamente pudo comprender y quiso protagonizar, es entonces la historia de una biografía ilustrada en este sentido: la de percibirse como actor-creador de la nueva historia del progreso y sentido adviniendo de la «civilización». Desde entonces y salvo referencias a fórmulas episódicas acerca de la felicidad y utilidad de los pueblos (ambiguas en su justa aprehensión)³⁶ el sentido del progreso es y debía ser —desde entonces— el predominio del *progreso* en todos los órdenes. Una vez fundamentada de esa manera el progreso político de la libertad, de la filosofía de la historia de la acción libertadora se inauguró discursivamente de manera definitiva y se selló —con su muerte— de manera patética, esto es, estética y éticamente sublime. La marcha de la razón ya establece desde sus inicios un primer fundamento para la concepción de la historia. Sin embargo, esa filosofía de la historia ilustrada, de la cual Bolívar es actor a conciencia y aquella tribunal de alzada, teatro universal, que juzgará su actuación de manera imparcial, no es de manera absoluta un proceso enteramente racional. La *razón* podrá establecer el *sentido último*, del derrotero final y el propósito intrínseco de su trama. Pero los motores de esa historia son los *resortes de la acción*, las pasiones,³⁷ la fuerza y medio preferido de esa filosofía de la historia radica en la *voluntad* y en el *voluntarismo*.

33. Esta referencia es explícitamente reconocida por Perú de La Croix, *Diario de Bucaramanga*, ed. N.E. Navarro, 1935, pág. 337.

34. Véase, sobre esto, CASTRO, L.; *En Busca de Colombia*, próx. publicación. Según Meinecke, Voltaire sería quien usa por primera vez la expresión Filosofía de la Historia. Ver MEINECKE, F.; *Die Entstehung des Historismus*, ed. alemana, München, 1956, pág. 76.

35. Véase la difusión de la idea de progreso y su asociación con la idea de Instrucción Pública. De allí —entre otras cosas— la fuerza retórica del lugar común bolivariano «Moral y Luces son...»

36. La ambigüedad de la referencia a la felicidad (y a la utilidad) puede revelarse del siguiente modo: ¿es acaso la misma la felicidad de J. Bentham que la de Rousseau, de Hume o de A. Smith? No se trata de específicos puntos académicos. Se trata de estrategias discursivas complejas.

37. La expresión «resortes de la acción» es común al siglo XVIII para referirse a las pasiones. Se

La biografía intelectual de Simón Bolívar se cierra ejemplarmente, como es de sobra conocido, con un capítulo singular: el *patetismo voluntarista*. Ese capítulo final resume de manera sustantiva el curso de esa *otra* filosofía de la historia del progreso inaugurada por la obra libertadora del Libertador. Por esta vía un énfasis inequívoco en el sentimentalismo ético subvierte en la conciencia individual el peso de la razón. El juicio moral será disuelto por el *sentido* de una moral libertadora que coloca la deliberación y el razonamiento como procesos subservientes de la inmediatez de las *pasiones sublimes* que mueven a las acciones de gloria. El apéndice necesario de este patetismo es el *voluntarismo político*.

La voluntad (la tenacidad de Bolívar refuerza su valor) visionaria constituye el legado más depurado del progresismo revolucionario. Mediante esa voluntad se podrá producir la revolución definitiva que consolide la Unión, que venza la torva oposición de intereses mezquinos, que, en suma, modifica transcendentamente al hombre en las dos religiones aliadas que asistieron a las últimas exequias del Libertador: la religión del Estado —de la voluntad general— y la religión de los ministros del culto que hacen de Dios un monaguillo del Estado.³⁸

En conclusión, y de manera esquemática, sugerimos que en la intersección entre el *progresismo ilustrado* y la *filosofía de la historia de Voltaire*, por una parte, y el *patetismo ilustrado* y el *voluntarismo de Rousseau*, por la otra, se encuentra la confluencia en Bolívar de las dos líneas conceptuales del historicismo en general. Esa confluencia permitió el desarrollo autónomo, y la complementariedad interesada y sincrética del historicismo político bolivariano a manos de la historiografía que se volcó epidícticamente sobre el Héroe muerto y su pasión republicana.

La muerte de Bolívar no significó de inmediato para venezolanos ni para colombianos un instantáneo resurgir de una historiografía martiriológica o hagiográfica. Las pasiones divisionistas, los intereses de poder y las disputas políticas de la Gran Colombia disuelta no eran propicias para la elevación sacramental del Libertador muerto. Todo lo contrario. Este tipo de historiografía tardó tiempo en surgir.³⁹ Las circunstancias venezolanas de ese producto historiográfico han sido descritas y, desde entonces, dividen la historia del pensamiento de Bolívar en dos vertientes: la historia prehistoriográfica de Bolívar y su «admirable» historia historiográfica.

El interregno entre uno y otro modo de historiar ese pensamiento no fue ocupado por algo diferente —discursiva e ideológicamente hablando— a las matrices «liberales y republicanas» que nutrían el pensamiento emancipador. Esto permite ofrecer como explicación intelectual el que la historiografía martiriológica haya podido pro-

encuentra, por ejemplo, explícitamente sintetizada y desarrollada su concepción por J. Bentham en su *A Table of the Springs of Action*, London, 1815. También, sobre este punto, véase el sentido que registra en su entrada (V. 22) del *Oxford English Dictionary*, Vol. X, O.U.P., 1978, pág. 690.

38. Es el efecto de la religión civil surgida por los efectos de la secularización *manquée* del republicano en general y específicamente del Contrato Social de Rousseau.

39. G. Carrera expone el tardío proceso de su formación. Por su parte, y de manera análoga lo ha hecho Miguel A. Bretos con el culto bolivariano y santanderista en Colombia. Concretamente véase su ponencia al último congreso de L.A.S.A. en México, 1983.

ceder interpretativamente a enfatizar reviviendo, cultivando, un espíritu —artificial sin duda— cívico centrado en el sacrificio del Libertador por su sueño de Libertad y sobre todo de Unión. El mismo paradigma liberal-republicano parece haber encontrado un centro de gravedad en el pensamiento de Bolívar. Al hacerlo ese liberalismo-republicano erigió en fundamental el sistema de creencias de Bolívar, especialmente su historicismo (y su filosofía de la historia) y su patetismo voluntarista.

A partir de ese momento ideológico la legitimación política adquiere una nueva dimensión consciente. El pensamiento de Bolívar pasa a ser, literalmente, el ideario argumental y discursivo privilegiado para pensar la política y la moral. Esta reducción y concentración del campo ideológico a lo estrictamente —literalmente— bolivariano generó diversas actitudes intelectuales características de un historicismo general y sincrético.

En primer lugar, y en correspondencia hermenéutica con el historismo subyacente en Bolívar, exacerbó el sentimentalismo ético y retórico como fondo común para la comunicación y, por ello, para la persuasión política ético-política. La teoría ilustrada en las pasiones que formaron parte del pensamiento emancipador enfatizaron en nuestro republicanismo liberal un credo ético-sentimental libertador. El voluntarismo de Rousseau —legado bolivariano— no hizo otra cosa que afianzar la fuerza de ese discurso político. De esta forma cuando de manera oportunista se redescubre el pecado de culpa y el sacrificio del Padre de la Patria, ese caudal sentimental refuerza —y reforzó— la misma clave sentimental que sustena la biografía intelectual del propio Libertador. Por último, el romanticismo literario y la historia literaria encontraron en Bolívar el perfecto representante del arquetipo de héroe de Carlyle. Desde este punto de vista entonces no es de extrañar el predominante embrujo que aún ejerce sobre la mentalidad criolla, sobre nuestro nacionalismo social, la figura romántica, patética, sentimental del Bolívar inmolado.

En segundo lugar, la pugna entre las dos religiones que se disputaron el escenario revolucionario de la emancipación y de la gesta libertadora, la religión católica y la religión civil (del Estado Libre y Soberano), competían sobre una base historicista última común. En el caso católico la escatología demarcaba el curso mundano y establecía la salvación como término de la historia; lo político no podía ni debía sustituir la religión. Era obvio que para la Iglesia del fin del XVIII y buena parte del XIX lo político (y su religión) emplazaba no sólo la *fidelidad* como interpretación de la sujeción monárquica sino, sobre todo, la idea misma de Dios y Religión.⁴⁰ En este sentido y durante un tiempo considerable la guerra de Independencia fue vista como una *guerra de religión*. Ahora bien, lo interesante de esto me parece que radica en el doble reforzamiento historicista. Por una parte, el historicismo escatológico —ex-

40. Un buen ejemplo de la intensidad, extensión y difusión de esa intrínseca asociación se encuentra en la carta dirigida por Pedro José Hernández a Narciso Coll y Prat el 27 de octubre de 1815 referente «a un penitente incurso en dos especies de herejía mixta... y en otra tercera... afirmar y enseñar que no hay obligación de obedecer a los Reyes, y que es lícito a los pueblos separarse de su dominación para formarse un gobierno a su gusto...» Archivo Arquidiocesano, Fondo Franciscano, Legajo 18, Personas.

plícitamente religioso—, por otra parte, el historicismo republicano y su teología progresista de la historia, ambos coinciden en el sentido último de lo histórico y en el puesto singular que en ello tiene la misión antropológica. Las discrepancias que opusieron a uno y otro tipo de historicismo se centraban en torno al valor atribuible a la conceptualización de lo político. El historicismo republicano-liberal veía en lo político una posibilidad conceptual de liberación de las fuerzas de la superstición, y, al mismo tiempo, en el peor de los casos para sus posturas extremistas, un espacio discursivo autónomo diferente al auspiciado por la fidelidad monárquica de la Iglesia tradicional. Por supuesto, la Iglesia colonial y monárquica verá en ese intento del republicanismo la evidencia de la «infección del cuerpo social» y el comienzo de su desplazamiento. A través de una variada y compleja trama de incidencias, especialmente visibles en la primera república y luego durante la dictadura Bolívar, un punto de síntesis y convergencia. Muerto cristianamente Bolívar su concepción de la política podía servir de transacción reordenada de las exigencias de ambas religiones. El pensamiento de la república pasaba a ser, gracias a la historiografía sentimental, el credo patrio de Bolívar; por su parte el cristianismo último de Bolívar —su historicismo— era, por boca de exponente, inferior, moral y espiritualmente, al camino de la salvación; al mismo tiempo ese historicismo se bautizaba como un credo ético-político ejemplar. De esta forma los dos historicismos de las dos religiones, la católica y la civil, se integraban en la nueva filosofía de la historia política venezolana: el pensamiento siempre vivo de Bolívar.

En tercer lugar, la reducción del pensamiento político venezolano al bolivariano produjo diversos efectos facilitadores de una integración ideológica.

Un primer efecto es el de haber paulatinamente concentrado todo el sentido patriótico, por consiguiente moral, en torno a la palabra literal o textual del Libertador. Pensar lo político como algo moral se hizo gradualmente, tanto por efecto del ejemplo de Bolívar como por las propias ideas de éste, como algo esencialmente trascendente. El idealismo se difundió así en el credo político-moral de Venezuela contando para ello con las inagotables posibilidades de desarrollo sentimental y popular que la Razón mitológica puede poner al servicio de un credo uninominal y textualista.

Un segundo efecto integrador de esa concentración ideológica es el de haber consagrado para siempre la estructura y contenidos ilustrados de la interpretación histórica que desde allí elaboró el propio Bolívar. Esto significa que la «autonomía de los textos» bolivarianos, argumento crítico-literario que pudiese adelantarse para defender la variación y renovación permanente de sus lecciones es más que relativa.⁴¹ En rigor, sugiero, sigue prisionera del historicismo ilustrado y de su patetismo voluntarista. De hecho esta sujeción a ese modo de pensar lo histórico ilustrado hace repetitivo y ficticio el magisterio de Bolívar. No obstante, tiene la suficiente simplicidad hermenéutica como para inducir a pensar y a creer que se revive perpetuamente

41. Sobre el concepto de autonomía textual y el de lecturas posibles véase RICOEUR, P.; «The Model of the Text: Meaningful Action considered as a Text», *Social Research*, N° 38 (1971), págs. 529-555.

su vigencia literal, ya que sus «máximas republicanas» se hallan hoy tan descontextualizadas que toleran cualquier interpretación. Sin embargo, mi punto es otro aquí. Quiero sugerir que la *fijación* del pensamiento de Bolívar como credo político fundamental para el discurso venezolano ha también *fijado* para siempre (hasta que sea subvertido mediante una ruptura) sus coordenadas ilustradas. Y esto significa que el filtro conceptual y textual bolivariano ha detenido el «progreso» mismo de las luces. Al hacerlo, no cabe duda, ha hecho simple la tarea intelectual de pensar políticamente y aún más simple y devaluada la tarea de comunicar y persuadir a una audiencia que participa de esas mismas creencias. Basta invocar la palabra de Bolívar.

Un tercer efecto integrador es el de haber permitido —sobre la base de la biografía del individuo S. Bolívar— simbolizar la trayectoria moral de toda conciencia política ideal. El mito Bolívar recorre verticalmente todos los estratos sociales venezolanos, proporciona un punto de identidad nacional indiscutible. El orgullo —una pasión— nacional, es el resultado del proceso de legitimación de la filiación patriótica circunstancialmente adulterina. Cualquier esfuerzo que tense la voluntad es remitido para su identificación y evaluación a la figura del Libertador. Gracias a la simplificación del pensamiento que ha logrado en parte imponer una historiografía determinada, la simbolización de ese pensamiento ha creado una moral trascendente dadora de identificación social nacional. Los símbolos de la patria se resumen en la figura, el busto, la estatua ecuestre, el rostro de Bolívar..

En cuarto lugar, y quizás lo más importante, esa historiografía permitió la definitiva adopción del historicismo como molde discursivo del pensamiento político venezolano a través de las dos modalidades descritas en nuestra primera parte.

En efecto, al adoptarse como pensamiento político fundamental el «ideario» *de un individuo*, considerado «genial», la historiografía sobre el Libertador acoge la tesis implícita de que la historia no sólo la hacen los hombres, sino sobre todo los individuos como Bolívar: visionarios geniales, profetas adelantados de su tiempo. Este elemento propio del romanticismo y heredero del historicismo forma parte de los lugares comunes más difundidos de nuestra cultura política y constituye una categoría básica para el voluntarismo vanguardista.

Igualmente, y aunque sea contradictorio con lo anterior, puesto que la mayoría de los hombres no alcanzan a ver tan lejos, el ideario del visionario (antes un individuo) adquiere carácter *ideal*. Sus ideas son convertidas mediante dos operaciones discursivas en dos estrategias de legitimación no siempre coincidentes: por una parte, se puede argumentar que ese ideario es por naturaleza el catálogo de las formas ejemplares de toda acción política, independientemente de su manifestación empírica; por otra parte, se puede argumentar que la esencia de esas ideas reclama a través de una voluntad revolucionaria el que ellas sean animadas por la búsqueda de su telos existencial definitivo. Como se desprende, las consecuencias de estas dos posturas no son equivalentes.

En la primera el quehacer patriótico de gobernantes, ciudadanos, consiste en afanarse en un perfeccionamiento hasta cierto punto ilusorio. Se hará lo posible por hacer bien las acciones posibles, pero ese deber imperativo, ideal, nos dice en conciencia que lo «posible» no es suficiente. La frustración relativa sirve así de acicate para la renovación perpetua de los votos de moralidad.

En la segunda la voluntad —la fuerza— se erige en criterio para alcanzar el fin o los fines propuestos —hacer histórico el legado de Bolívar— y para luego mantener o administrar esa representación ideal que ella ha asumido desde su privilegiada postura de vanguardia.

Desde este punto de vista *historicista* el proceso historiográfico que transformó el pensamiento del individuo Simón Bolívar en estructura de la razón práctica del venezolano común contribuye a la creación de su peculiar conciencia historicista. El deber fundamental será entonces —para parafrasear a Salcedo Bastardo— ser fieles al Libertador y dejar de pensar...

Paralelamente, y visto desde el lado «progresista» o *historicista* de la filosofía de la historia de las «luces», ilustrada y crítica, los resultados de la historiografía bolivariana son diferentes aunque convergentemente historicistas.

Para ningún venezolano es desconocido el deslinde de tiempos históricos que inauguró y selló Bolívar. La emancipación de Venezuela es el «hecho» político-moral más significativo de la conciencia cívica de la cultura política venezolana.⁴² Con ella se dividió en dos la historia. Antes de la libertad existía oprobio y esclavitud, desde ella hay progreso. Esta *filosofía de la historia* volteriana, para llamarla aquí de algún modo conveniente, es la que sintetiza y anima, como telón de fondo, la trayectoria ejemplar del Libertador. Dentro de esa esquematización de la Razón histórica se desarrolla la comprensión de lo histórico en nuestro discurso político.

Pues bien, en tanto la historiografía bolivariana haya reducido la historia política a la médula ilustrada de Simón Bolívar, la idea de progreso ha pasado a regir el discurso político venezolano. Dentro de esta óptica la gesta bolivariana admite también dos interpretaciones subservientes: por una parte un progresismo minimalista, por otra un progresismo maximalista.

El *progresismo minimalista* se refiere a aquella interpretación que, admitiendo que la historia es un proceso de devenir del *progreso de las luces*, de la libertad, de la felicidad, presenta al pensamiento de S. Bolívar como una etapa —quizás la más gloriosa— de esa marcha de la Razón. El trasfondo de cambio histórico que anima y fundamenta el sentido dependiente y relativo de la gesta bolivariana forma parte de la estructura de la Razón histórica misma. Desde ese papel de *fundamento* del sentido de lo histórico y de un *teologismo abierto*, el pensamiento de S. Bolívar se presenta como el eslabón más inmediato de esa estructura teleológica de la marcha de la Razón. Apoyada en esos fundamentos la historiografía bolivariana reconstruye sin cesar a través de diversas clases de historia (de efemérides, de antiguallas, de anécdotas, de episodios, etc.) el espíritu *progresista e idealista* del pensamiento de Bolívar. Los fines de esta historia así escrita son precisamente las abstracciones

42. Subrayo el específico uso discursivo que se le da al «hecho emancipador». Historiográficamente no es un azar el que se haya roto, de un plumazo discursivo, con el supuesto divorcio entre ser y deber ser. El punto, aparte de ser filosóficamente pertinente en lo que sugiere una concepción de lo histórico, es, sobre todo, quizás por efecto del historicismo subyacente, retóricamente fundamental: el hecho de la emancipación invirtió el universo histórico venezolano, desde entonces sólo hay «progreso» y sólo lo hay en un sentido... La expresión «hecho emancipador» es usual en nuestra historiografía.

ilustradas: el progreso moral, la igualdad, la justicia, la unión, etc. Es por esto que considero que este progresismo remite a un teleologismo abierto, punto retórico culminante acerca del derrotero bolivariano.

El *progresismo maximalista* es el resultado historiográfico de una inversión de las perspectivas anteriores. Esta vez es Bolívar, a través de su pensamiento, el que funda —para el discurso político venezolano— la marcha de la Razón universal. Aquí el voluntarismo totaliza la historia.

En este caso conceptualmente no cabe duda que la idea de progreso de la Razón —con todo lo que ello implica— todavía anima la concepción de lo histórico. Pero esa idea sólo cobra *movimiento* a través de la ejemplificación histórica de la gesta práctica y política de Bolívar: la emancipación y la libertad. El progreso se funda en la voluntad de Bolívar. De acuerdo con esto entonces el pensamiento de Bolívar sería la historia parcialmente realizada —inconclusa— de una revolución por hacer. Haciendo lo que hizo Bolívar, en el sentido en que lo hizo, y más allá del estado en que quedó —o queda— su obra, la razón histórica se universaliza a través del patetismo voluntarista. La *misión* de nuestra América sería entonces hacerse ella primero bolivariana y luego bolivariano al mundo. Algo de esto, sugiero, anima la angustia enteramente nacional de Venezuela por universalizar a Bolívar, lo que ha implicado, por supuesto, la búsqueda de un reconocimiento en los escenarios internacionalistas del valor Bolívar como valor de la humanidad.

En conclusión, la historiografía bolivariana ha logrado por diversas vías su propósito interpretativo general: instaurar en la conciencia política venezolana y en la americana (del sur) el historicismo político bolivariano.

Se puede ahora concluir también que entre otras razones que explican *intelectualmente* (ideológicamente) cómo se ha producido este resultado interpretativo, está la decisiva precedencia intelectual, en Bolívar mismo, de aquellos *momentos historistas e historicistas* (en los sentidos que ya hemos descrito en nuestra primera parte) que configuraron, entre otras fuentes, la lengua y habla filosófica y política de su pensamiento.

Es entonces porque el pensamiento de Bolívar mismo se ofrece como parte de una comprensión ilustrada de lo histórico que la historiografía bolivariana ha podido producir *ad nauseam* la persistencia de unas mismas raíces historiográficas.

Llegados a este punto, en esta última parte de nuestra exposición, desearíamos tan sólo enunciar, a manera de conclusión, algunas razones acerca de la conveniencia de comenzar por fin la tarea crítica de evaluar el pensamiento de Simón Bolívar.

Conclusión

Existen tres órdenes de razones por las cuales se hace necesario emprender, cuando menos, la crítica del pensamiento político de Simón Bolívar. Ellos son, sucesivamente, cuestiones de orden ético-político, cuestiones de índole filosófica referidas a problemas metodológicos en materia de historiar las llamadas «ideas» y, por último, cuestiones específicamente relacionadas con el problema de la legitimación

de las acciones políticas desde un punto de vista histórico. Después de exponer esas razones individualmente espero que ello pueda sugerir un grado de conexión entre ellas que muestre, globalmente, la significación que reviste la desconsiderada dependencia que posee nuestro pensamiento político con lo que equivocadamente hemos supuesto constituye el pensamiento de Simón Bolívar.

Ética y políticamente el historicismo bolivariano, es decir, el de Simón Bolívar y el que ha creado el culto a Bolívar ha conducido a la dependencia o servidumbre de nuestro pensamiento político y moral. Si como buen ilustrado Simón Bolívar luchó y aspiró a ver republicanamente implantarse la libertad de pensamiento y la libertad de expresión, sorprende constatar que los resultados históricos que se han producido han sido contrarios a aquel designio. En efecto, puede alegarse con algún fundamento que Venezuela ofrece un grado singularísimo de dependencia discursiva del pensamiento que supuestamente le habría legado su padre fundador. Y dos son los efectos perversos de esa dependencia.

Primero que confunde el pensamiento y sus posibilidades con el discurso de un individuo; *segundo*, que sanciona moral, educativa y políticamente la posibilidad y el hecho de pensar lo contrario. Pensar de una manera contraria a como supuestamente pensó y habría pensado Bolívar constituye una «herejía». He aquí, paradójicamente, la suprema ironía de aquel ilustrado republicano, al menos cuando no hizo explícita su afiliación católica: haber propiciado voluntariamente la superstición con su propio pensamiento.

Filosóficamente el historicismo bolivariano es de alcance complejo. En efecto, una cosa es lo que Bolívar llegó a pensar, otra lo que, sobre esa base, se ha dicho que él pensó o —lo que es peor— que él habría pensado. A esto se añade el peculiar sentido que le imprimió a su discurso (en atención a sus diversos contextos) en su calidad de actor político ilustrado. Filosóficamente se atienden pues a dos campos de historicidad radicalmente opuestos. Por una parte, aquel compuesto por el radio semántico y hermenéutico de sus condiciones de posibilidad discursivas, esto es su lengua y habla filosóficas; por la otra, la historicidad de la historiografía interesada en construir (por diversas razones) el culto a Bolívar.

En tanto la historia confunda, especialmente la llamada «historia de las ideas», una y otra cosa, se atenta contra la primera y más fundamental historicidad, a saber, la constitutiva de la intencionalidad propia del individuo cuyo discurso fundamenta la segunda: la del propio Bolívar.

La consecuencia inmediata y más fatal de este tipo de confusión radica en poner a pensar a Bolívar lo que nunca pudo haber tenido siquiera la posibilidad de pensar. Y si se omiten las consideraciones sentimentales o patrióticas, lo que dadas nuestras circunstancias discursivas es casi imposible hacer, se verá que el supuesto pensamiento de Simón Bolívar se convierte así en una fuente de falsedad constante. Metodológicamente, conceptualmente, las «ideas» de Bolívar importan menos, si es que importan, que las que la lectura historiográfica quiere leer en lo que supone son aquéllas. Pero como para poder aprehender el sentido de esas ideas se impone la compleja tarea de recuperar su intencionalidad, y esto no se ha hecho y no se hace, entonces la lectura de Bolívar ingresa para siempre al olimpo de la eternidad de los sentidos. Lo que dijo Bolívar tuvo una historia, pero luego deja de tenerla.

Vale, valdrá para todo tiempo y todo lugar. Este resultado es, por supuesto, falso. Pero esa falsedad cierra otra posibilidad aún más decisiva, la de pensar acerca de la crítica del pensamiento de Bolívar mismo.

En conclusión la historia de las «ideas» que se ha logrado construir sobre el pensamiento de Bolívar han sido el principal obstáculo para pensar acerca de la verdad o falsedad de su héroe. Su principal defecto ha consistido en una ausencia de conciencia histórica y metodológica, por ello ha servido tanto para educar piadosamente en la mentira.

Desde su más clásico pasado retórico la argumentación política ha necesitado justificar el curso de sus proyectos. La justificación del llamado discurso deliberativo, es decir del discurso político, hace uso frecuente en la tradición cultural de occidente de la historia como *sede argumental*. La formación inicial de la juventud, antes que llegasen a manos del preceptor de retórica, estaba ya moldeada por la gramática y, dentro de su ámbito, por la enseñanza de la historia. Esta función pedagógica de la historia estaba presente en nuestra Colonia. La República no la perdió. Sólo que, en lugar de enseñar las fábulas de la historia sagrada o «*exempla*» de Virgilio, encontró en la vida y muerte de Simón Bolívar el abecedario fundamental para la creación de una conciencia moral y, al mismo tiempo, para la forja de una conciencia patriótica, esto es, nacional. Desde este puesto singular la historia de la saga bolivariana ha suplido la desaparición de la historia sagrada. Y luego, por diversos procesos de «elevación epidéctica» de abstracción, y de institucionalización por parte del Estado, se ha erigido en la Razón moral de la República y del republicanismo.

Ahora bien, supongamos por un momento que alguna de las críticas que se pudieran dirigir al pensamiento de Bolívar fuesen ciertas. ¿Que éste no haya podido pensar todo lo que se le atribuye, o más estrictamente, que muchos, algunos, de sus pensamientos, v.g. su concepto de Unión, sean falsos? ¿Podríamos entonces acaso seguir sosteniendo la legitimidad de las acciones de los actores políticos sobre tales bases? Pero, y de manera más grave, ¿qué sucedería con los procesos generales de legitimación política del Estado, de la República, de las Fuerzas Armadas, de la Educación, si se revela, por ejemplo, que el voluntarismo (el de Bolívar) es moralmente cuestionable, éticamente criticable?

Esa sola posibilidad, me refiero a la del concepto de Unión, que posee tanto alcance partidista como internacional, basta para ilustrar el valor general de la tesis que deseo avanzar como conclusión general. Nuestra concepción de la legitimidad política no puede depender servilmente de la acrítica aceptación, ni del pensamiento de Simón Bolívar, ni menos de lo que con él ha hecho la historiografía bolivariana. Para ser libres es necesario pensar, pero para poder pensar en Venezuela es necesario comenzar por analizar críticamente el pensamiento del Libertador. Tal pudiera ser el mejor precio de una Libertad y quizás de cualquier Libertad del pensamiento.