

## Hacia una filosofía del futuro presente: itinerario de Ernesto Mayz Vallenilla

Por Zdeněk KOURIM\*

“¿QUÉ HACER [...] CON LA FILOSOFÍA? ¿Abandonarla por utópica y ex-temporánea? ¿O hacer de ella un instrumento instantáneo crítico y reformador de nuestra propia sociedad?”. Hace más de treinta años, Ernesto Mayz Vallenilla volvió a plantear esta pregunta, cuya apremiante y dilemática importancia no puede ignorar ningún filósofo auténtico, es decir un pensador para el cual la filosofía no equivale solamente a una vocación/misión, sino implica también una perpetua puesta en cuestión de su (modo de) filosofar en tanto que componente integral y dominante de su propia existencia. El rumbo escogido después por el autor venezolano para encontrar una respuesta adecuada confirma que el mencionado sentido de autenticidad — asumida ésta conscientemente como responsabilidad— le caracteriza con pleno derecho:

Es un deber analizar a fondo ese dilema y esclarecer fundamentalmente la posición que se quiera defender.

Para nosotros —los latinoamericanos— ese deber es, quizás, más urgente. Nos hallamos en un mundo en estado germinal, amenazado de incertidumbres, rodeado de peligros. Lo que ese mundo pueda ser, depende de nosotros: de la claridad, de la idoneidad de los medios que elijamos para desarrollarlos, del ímpetu y el vigor racional que resumen nuestras acciones para ser eficaces y despertar la adhesión de quienes las acompañen. Por esto, saber qué deseamos hacer con la filosofía es un imperativo insoslayable, perentorio, vital.<sup>1</sup>

Adherir a este imperativo, aceptarlo, ya equivale a elegir un camino abrupto, con múltiples obstáculos y trampas, sin ningún desvío posible; camino conducente a una cima siempre oscurecida por las nubes y por lo tanto —probablemente— inalcanzable. Durante los años noventa Ernesto Mayz Vallenilla confiesa en su diario:

\* heco-francés, nacido en 1932. Doctor en Filosofía por la Universidad Carolina de Praga. Diplomado de Altos Estudios Europeos en la Universidad de Estrasburgo. Antiguo investigador en el Instituto de Filosofía de la Academia Checoslovaca de Ciencias (Praga). Antiguo miembro del Centro de Investigación de Filosofía Ibérica e Iberoamericana (Universidad de Toulouse). Socio correspondiente de la Academia Brasileña de Filosofía (Río de Janeiro). E-mail: <z.kourim@tiscali.cz>

<sup>1</sup> “Palabras del presidente del IX Congreso Interamericano de Filosofía y VI de la Sociedad Interamericana de Filosofía en el Acto de Instalación”, *Revista Internacional de Bibliografía* (Washington), núm. 4 (1977), p. 342

Entiendo el filosofar como un jugarse en total la existencia [...] arriesgando su sentido en cada envite De allí el temblor del creador [...] Tener autoconciencia de las dudas, del obnubilante poder de las quimeras, de la atracción ejercida por el delirio metafísico [...] he aquí el primer deber intelectual del filósofo en trances como el que agobia a este agónico escribiente.

Y añade: “¿Trance? La palabra tiene un doble horizonte de sentido: raptó o combate. ¿Hay dudas acerca de cuál es el que otorgamos?”<sup>2</sup>

### *Un itinerario evolutivo*

CONSCIENTE del deber libremente aceptado, fiel a su compromiso consigo mismo, el filósofo venezolano inaugura su obra con un título-programa: *El problema de América*; problema más urgente que hay al menos que elucidar, si no solucionar, abriendo así una perspectiva realizable, es decir apoyada sobre unas bases incontestables, a riesgo de descubrirlas como desprovistas de estabilidad necesaria y estar así condenado a un continuo ahondamiento en su búsqueda. Tarea que significa, en primer lugar, “sondear y cuestionar el sentido histórico del hombre americano”.

Pero “la historicidad del ente humano radica en su capacidad de hacer frente —de ‘enfrentarse’— a lo histórico del tiempo. Lo histórico del tiempo es ese esencial y radical *sucederse*. Enfrentándose al sucederse del Tiempo, el hombre se hace histórico”. ¿Sabe y puede hacerlo el americano?,

nuestra Tradición es casi ausente y su presencia es inactuante o quizá “inefectiva” en relación a la actualidad de nuestro mundo. Ella no diseña decisivamente nuestro gesto, aunque tampoco —he aquí otra faz necesaria de entender— ella se encuentra completamente ausente y perfectamente preterida. Su exacta descripción es, pues, la de un Pasado casi-ausente,<sup>1</sup>

contesta Mayz Vallenilla.

Tal “conciencia cultural” de “estructura radical y fundamentalmente preontológica” no puede evidentemente servir de base a ninguna certidumbre ni punto de partida. De donde la afirmación del autor: “Frente al puro presente [...] nos sentimos al margen de la Historia y actuamos con un temple de radical precariedad”; actitud que califica

*Invitación al pensar del siglo XXI*. Caracas, Monte Ávila Latinoamericana/Cátedra UNESCO de Filosofía, 1998, pp. 60, 242.

<sup>1</sup> *El problema de América*. Caracas, Publicación de la Dirección de Cultura de la Universidad Central de Venezuela, 1959, pp. 26, 32.

de "una cierta *expectativa*". Mas la aseveración de ese hallazgo comporta inmediatamente una interrogación consecutiva: "¿qué es lo que expectamos? ¿Será acaso a nosotros mismos? ¿No será por semejanza 'expectativa' sobrenosotrosmismos que el 'Mundo' se presenta como 'Nuevo' ante nuestros ojos? ¿Pero es que entonces no somos todavía?". Pregunta sin respuesta porque preñada de contradicción interior, y que provoca el surgimiento de otra hipótesis: "O será, al contrario, que ya somos y nuestro ser más íntimo consiste en un eterno *no ser siempre todavía*". Lo único que se siente autorizado decir al propósito el investigador honesto en este nivel de su búsqueda es lo siguiente: "¡No lo sé!".<sup>4</sup>

Desde Sócrates todos sabemos cuál es, filosóficamente, la significación más profunda de la proclamación de un no-saber plenamente asumido; que no es sino la máxima incitación hacia un conocimiento que, al conocer y reconocer sus límites, no se detiene nunca. El trabajo emprendido por Mayz Vallenilla se sitúa justamente en esta línea del pensar socrático.

Para enfrentar eficazmente el sentimiento de inseguridad y de desconfianza—de inferioridad histórica— que caracteriza y condiciona la existencia del hombre americano, éste debe llegar "a vivir lo más auténticamente posible [su] propio modo de ser", que consiga descubrirlo y abrazarlo en tanto que ser de su patria. "Dejar que el sentido del ser original de América venga a la luz mediante la analítica existencial de nuestra preontológica comprensión de seres-en-un-nuevo-Mundo [...] he aquí el camino a recorrer a lo largo del tiempo y de la historia: la historia original de América". La originalidad de lo históricamente nuevo, del "descubrimiento físico", debe ser comprendida, convertirse "en *descubrimiento de conciencia*".<sup>5</sup> La expectativa—una responsable actitud asumida en trance de vivir en plenitud lo acongojante de la Existencia actual y lo inescrutable que lo advenidero puede tener en relación a ella— que, "como temple existencial, es rasgo común de todo hombre", aparece así en los latinoamericanos como rasgo preponderante, hasta constitutivo. Una vez puesto en claro su verdadero sentido y diferencia de toda vacía esperanza y eventual ilusión mesiánica, ocurre un cambio radical del signo: "nuestro 'ser'—escribe Mayz Vallenilla—, antes que un 'no-ser', es plenamente 'ser' y por ser tal (*pero extasiado en el Advenir por obra de una fundamental Expectativa*) constituye un siempre y reiterado 'no-ser-siempre-todavía', siendo, sin embargo, ya, en absoluta plenitud".<sup>6</sup> La radicalidad de la expectativa abre de hecho, para el americano

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 22, 41, 45. Se trata del texto de una conferencia pronunciada en 1955 y que figura como prólogo de este libro

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 53, 56, 62

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 76, 63, 83

desembarazado de su autoengaño, la posibilidad de un porvenir concreto constructible y transformable por la acción mental —conscientemente— así preparada. He aquí las palabras del autor:

Nuestro sino y destino consiste en ser fiel a esta conciencia y en actuar conforme a sus imperativos. Por lo demás, si ello se emprende con absoluta transparencia y en lo profundo de sus mandamientos, una Acción encaminada y guiada por la expectativa nos colocaría en una situación privilegiada dentro del concierto de la Historia Universal. Pues sólo obedeciendo a aquel destino, nuestro ser vendrá a la luz y alcanzaremos la “originariedad” que se oculta en el ser americano.

La perspectiva de lo nuevo, de lo original en el existir material y espiritual del americano consiste pues en poner en vigor, hacer eficiente y viviente lo “originario” suyo, es decir “la diversa forma de ‘comprender’ el Ser y, por tanto, de objetivar su ‘sentido’ y hasta sus ‘significaciones categoriales’”. No se trata de otra cosa sino de una “experiencia ontológica” que puede ser llamada *el Origen* y que permitiría concebir “el verdadero programa de una Filosofía ‘original’”. Sin embargo, eso supondría elaborar antes “la verdadera *historiología* [del] ser histórico” americano que insertaría “la presencia del hombre americano en la Historia Universal a través de su encuentro con el Ser”.

América, siendo “un crisol de razas y culturas” ofrece así —gracias a la Existencia afectada y modelada por la Expectativa— un terreno de predilección para la elaboración de una “Filosofía de la Historia”.<sup>7</sup>

El segundo libro al cual tiene que dedicar obligatoriamente atención cada interesado por o/y comentarista de la obra del autor venezolano, es su *Ontología del conocimiento*.<sup>8</sup> La influencia de la filosofía de Martin Heidegger, patente y declarada ya en el estudio precedente,<sup>9</sup> está aquí aún acentuada, casi omnipresente, a la vez en la trama y el tratamiento: Mayz Vallenilla se sitúa deliberadamente en la línea de este pensamiento para dialogar con él y continuarlo. Indica al lector que “el

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 92, 97-98, 100

<sup>8</sup> Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1960, 454 págs. No se hace inventario de toda la producción escrita de E. Mayz Vallenilla y tampoco se analizan todos sus libros (por ej. su primera publicación, *La idea de la estructura psíquica en Dilthey*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1949, o su tesis doctoral, *Fenomenología del conocimiento*, 2ª ed., Caracas, Equinoccio/ Universidad Simón Bolívar, 1976). Mi pretensión se limita a destacar las etapas decisivas en la evolución de este pensamiento pujante, que ilustran y desvelan su lógica interior: un caminar determinado y ambicioso.

En el cual el autor dice emplear “el método de la hermenéutica existencial, de clara inspiración fenomenológica” (*El problema de América* [n. 3], p. 96), preconizado por el filósofo alemán

problema principal” abordado en su libro, “el del posible diseño de una Ontología del Conocimiento —si bien está prefigurado en Heidegger, e incluso es posible filiarlo con su propio intento [...] no obstante es un problema que, a la postre, este pensador no desarrolla enteramente”. La intención de la investigación emprendida entonces “no es otra que la de reasumir todo el caudal del pensamiento heideggeriano y, desde sus bases, plantear en forma explícita y temática los problemas inherentes a una Ontología del Conocimiento”.<sup>10</sup>

Los principales aportes —desarrollo y mucho menos diferenciación de las tesis del filósofo alemán— que se desprenden de múltiples análisis minuciosos aquí presentados, tocan particularmente la evaluación del “conocimiento impropio”, el que no logra comprender la “radical e irreparable *finitud*” del *Dasein* “y asumirla resueltamente”, que “vive [...] en la engañosa aspiración de querer superarla inútilmente”. Se rechaza así no solamente “el mito de un progreso ‘*in-finito*’”, sino también “toda suerte de ‘misticismo’ en el cual, mediante la ayuda o intercesión de la gracia divina se logra traspasar o superar la esencial e inmodificable *finitud* a la que está sujeto el Conocimiento en tanto que enraizado en la *cura*”. Lo que no quiere decir que el autor preconiza una especie de pesimismo gnoseológico; al contrario, escribe: “El ‘progreso’ del Conocimiento es y puede ser ilimitado [...] pero dentro de los límites impuestos por su propia estructura ontológico-existencial. Las ciencias, la filosofía, el arte, y hasta las genuinas experiencias religiosas, son el mejor testimonio de ello”.<sup>11</sup>

Siguiendo siempre a Heidegger, Mayz Vallenilla destaca el papel de la temporalidad, cuya finitud, derivada del “Ser-mismo”, se expresa en la Nada, crisol en que la negatividad, una vez comprendido su alcance, se transforma en su contrario:

Asumiendo su radical finitud —cuando lo asalta la certeza de la radical precariedad de su propio fundamento— el Conocimiento no puede menos que extrañarse de sí mismo. Surgiendo de la Nada y en ella sosteniéndose, este mismo *factum* [...] provoca admiración [...] Sólo porque es posible el “¿por qué?” —valga decir, en razón de que el Conocimiento es *finito* y ha asumido su propia *finitud*— podemos preguntarnos por su *Fundamento*. Sólo así —mediante la pregunta que pregunta “¿por qué conocemos?”— estamos en la vía de vislumbrar ahora el auténtico y riguroso comienzo de una *Ontología del Conocimiento*.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> *Ontología del conocimiento* [n 8], pp. 3-4

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 300

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 449

Así concluye el autor caraqueño. Mas no se trata evidentemente sino de una conclusión provisional: el siguiente libro, *El problema de la nada en Kant*,<sup>13</sup> también de nítida inspiración heideggeriana, reanuda y continúa las investigaciones emprendidas en el precedente: la “Verdad del Ser” que “se oculta-apareciendo”, hay que buscarla en un camino que conduce el pensar, a través de su necesario fracaso, predeterminado por la óptica finitud humana, “a una posible intelección de la Nada en cuanto tal”, hacia el descubrimiento “de su positiva u originaria negatividad”. La “*Temporalidad del Ser*” nos permite acceder a la comprensión de la “*Temporalidad de la Nada como Nada del Ser en cuanto tal*” y no, simplemente, como ‘Nada’ de un ente o de lo entitativo en general”, y entrever así la posibilidad de un desocultamiento, de lo que podría ser expresado “con lucidez y perfección”.<sup>14</sup>

Sin embargo, este hallazgo no se revela como suficiente para liberar la razón de lo cerrado de la negatividad impuesta por la temporalidad—diferente de la fenoménica. brotando y originándose ésta “desde el horizonte del Ser que le sirve como *fundamento*”, mientras que “el ‘fundamento’ de aquélla debe pensarse a partir de la patencia de la nada como ex-presión de la negatividad absoluta de la Razón”. La transformación decisiva empieza a producirse cuando el pensar mismo comprende su fracaso inevitable como el pensar ontológico y su anclaje vitalmente necesario en la Nada en cuyo regazo brilla el Ser por su ausencia completa. “Entonces esa *Nada* ya no puede ser vista como un No-Ser—como una mera negación del Ser— sino como la esencial otredad del ser”. Y, al llegar a este punto crucial de su reflexión, el autor se pregunta: “¿Pero no es ‘*lo otro*’ sólo pensable y aprehendible a partir de ‘*lo mismo*’? ¿O puede el Pensar romper, incluso, el cerco de la identidad que lo sostiene como Pensar onto-lógico?”. Ninguna respuesta dada a este nivel de sondeo es ni puede ser definitiva y tajante. El principal mérito del proceder que propone Mayz Vallenilla consiste en abrir una perspectiva que se comprobará —a través de su obra como sumamente fructífera:

Al lector [ . . . ] toca juzgar. Para ello se lo pide no simplemente su benevolencia, sino su explícita conciencia de las dificultades *onto-lógicas* que se le exige vencer al adentrarse en un terreno donde ha de abandonar sus propias formas de pensar, e incluso sus habituales modalidades de expresión, ya que lo que se intenta hacer comparecer se halla situado *más allá* del alcance

Madrid, Revista de Occidente, 1965, 304 págs

<sup>14</sup> *El problema de la nada en Kant* [n 13], pp. 31-42.

de aquéllas y rehúsa por principio dejarse aprehender mediante su concurso.<sup>15</sup>

A primera vista, el estudio publicado dos años más tarde, *De la Universidad y su teoría*,<sup>16</sup> parece desviarse de la línea trazada en los trabajos anteriores, antes mencionados. Mas creerlo sería equivocarse: el autor enfoca la Universidad como una institución central y vitalmente necesaria, en cuyo seno se forma y debería reformarse el pensar humano, forjarse “las ideas del hombre, del saber, de la verdad y del Estado”.

El hombre corre el riesgo de ser pronto ahogado por el progreso de su pensamiento, progreso que —sus resortes y lógica interior una vez puestos en claro— puede, al contrario, abrirle el acceso a una dimensión de vida hasta ahora solamente soñada. Mayz Vallenilla analiza y diagnostica peligros y esperanzas de esta doble faz del saber en tanto que se revela en la ciencia y, sobre todo, en la técnica:

Viviendo en su mundo técnico y disponiendo de los múltiples aparatos y recursos que le proporciona su inventiva, el hombre es capaz [...] de transformar al mundo natural en una “supra-naturaleza”. En ella, indudablemente quedarán transformadas la espacialidad, la temporalidad y la realidad que constituyen los pilares o fundamentos de esa naturaleza —tal como hoy la entendemos— para verse reemplazadas por conceptos y nociones que expresarán únicamente el resultado de la visión alienada que el hombre tiene de ellas, puesto que serán logradas a partir de la servidumbre que le impongan los productos y enseres técnicos que regulan y dominan su existencia.

La “alienación [término del que se precisa que está tomado aquí en sentido no marxista] dentro de la técnica” tiene por consecuencia final o “resultado total [...] la alienación que experimenta el hombre con respecto al Otro”. En el ensayo que constituye el primer capítulo del libro en cuestión, su autor no ve sino una única salida de esta situación:

Sólo el amor [...] puede ser la vía que conduzca a la superación de aquella condición alienada del hombre. Esto se realizará en la medida que el Otro, iluminado por la potencia plenificadora del eros, se lo deje en libertad de manifestar el testimonio de su más íntimo ser. Sólo así —a través del amor y revelándose como una persona— puede el hombre llegar a ser un verdadero

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 266-268

<sup>16</sup> Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1967, 256 págs.

prójimo y semejante del hombre, alcanzando de tal manera el reconocimiento de la más alta dignidad de su condición ontológica.<sup>17</sup>

Pero Mayz Vallenilla, cuyo pensar es inventivo sin faltarle la rigurosidad necesaria, aparentemente no se deja arrebatar por ninguna visión, aunque sea de máximo atractivo y satisfactoria a primera vista; su búsqueda incesante de argumentos le conduce siempre más lejos, hacia el descubrimiento de nuevos horizontes hasta ahora inexplorados. Así, detrás del peligro de la ciencia y la técnica, entrevé su aporte positivo —el nacer de un “humanismo político” que contiene en sí una potencia transformadora: “He aquí —escribe— en lo que consiste ese prodigio, esa verdadera revolución o milagro que tiene el deber de afrontar nuestra época: *por obra de la ciencia y aún mayormente de la técnica— el mundo se ha hecho morada universal del hombre y la tierra en total se ha convertido en el planeta que habitamos en común*”. Para actualizar dicha potencia, realizar el humanismo político, hay que “integrar la existencia humana a este nuevo orden social [...] descubrir un sentido de libertad para la acción comprometida en un destino colectivo, y revelar el significado de la dignidad humana dentro de un orden universal”.<sup>18</sup>

En la concretización de ese programa, el filósofo venezolano prevé y preconiza una “revolución ideológica latinoamericana” cuyo órgano debe ser justamente la Universidad, convirtiéndose en una “*institución del pueblo*” y funcionando “como intérprete activa [de su] mensaje político”. De esta manera llegará a ser una

síntesis en la cual quedará incorporada la vieja idea de la *universitas* occidental conjugada con una de las más profundas apetencias del hombre latinoamericano: su pasión por lo político como expresión de lo humano. La universidad será entonces la institución del saber puesta al servicio de lo político de la vida de la *polis*, del *pueblo*, de la *comunidad*.

Tal revolución, provocada por la toma de conciencia del papel histórico del hombre latinoamericano, de su darse cuenta del “puesto que le está reservado dentro del orden universal de la cultura”, no pasará naturalmente sin contratiempos ni trastornos —al enfrentarse dos concepciones antagónicas del mundo. “En esta pugna [...] habrá un estallido de radical *nacionalismo* o de la tensión y oposición entre temple y estilos vitales distintos. Abonado por la lucha entre intereses

<sup>17</sup> *De la Universidad y su teoría* [n. 16], pp. 10, 29-39, 55.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 69, 75.



materiales opuestos, su desarrollo puede alcanzar imprevisible violencia”.<sup>19</sup>

La “nueva síntesis” de los valores actualmente incompatibles “no ha de ser mero ‘resumen’ o ‘adición’, sino producto de una creación original en la que los términos opuestos sean transformados y superados gracias al aporte de aquel nuevo sentido que anima la gesta y diseña el puesto del latinoamericano dentro del cosmos histórico”. En este momento de su visión que se quiere prospectiva, el autor —hay que notarlo— olvida, al menos en parte, su rigor habitual antes señalado y se abandona a una pasión casi profética, proclamando: “En el despeje y realización de este nuevo orden radicaré el aporte original —y originario— del espíritu latinoamericano como protagonista de una nueva etapa de la historia universal”.

La misión que incumbe en tal presagio del porvenir a los estudiosos e investigadores latinoamericanos debe ser pues de más alta importancia; se trata nada menos que “de forjar los arquetipos espirituales del pueblo [...] de engendrar las normas y valores de un *ethos* superior, [...] señalar y patentizar las metas hacia las cuales debe estar dirigido el quehacer histórico de la comunidad en busca de su propio destino”. A lo que el filósofo venezolano añade: “Para el cumplimiento de esa apasionante y genésica empresa no debe olvidarse, sin embargo, este crucial y definitivo *factum*: que vivimos en un *Nuevo Mundo* cuya originariedad reclama un paralelo sentido de nuestras creaciones”.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 216, 217, 211-213

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 211, 256 Mayz Vallenilla dedica algunas páginas de este libro a la crítica de la concepción orteguiana de la ciencia y técnica, particularmente con relación a la universidad (reconociendo con todo su admiración para la obra del filósofo madrileño y hasta una cierta deuda —indirecta— por lo que se refiere al presente ideario. Cf., efectivamente, a pesar de la diferencia intrínseca, de vez en cuando, un cierto paralelismo con el ensayo *Meditación de la técnica*, por ej. la casi equivalencia entre el concepto de *sobrenaturaleza* [José Ortega y Gasset, *Obras completas*. Madrid. Revista de Occidente, 1961. tomo v, p. 368] y el de “supra-naturaleza”; véase n. 81) Creo, por mi parte, que se trata aquí de una crítica no suficientemente justificada, basada en una argumentación a veces errónea

Después de afirmar que Ortega parte de unos supuestos falsos, el filósofo venezolano escribe: “En efecto, la ciencia—según Ortega— es inútil para la vida porque la vida debe ocuparse de menesteres efectivos y no de ese lujo intelectual (toda ascética es un lujo) que al parecer define al quehacer científico [...] La ciencia, en síntesis, debe estar al servicio de la vida. De otro modo, la ciencia se volatilizará y el hombre se desinteresará de ella [...] No conceder a los apremios del espíritu por lo menos un rango semejante al de los agujamientos materiales, o dicho en otra forma, desestimar la ciencia frente a la técnica, es de nuevo sucumbir ante la premisa que le otorga preeminencia al *homo faber* frente al *homo sapiens*” (*ibid.*, p. 95). Pese a que la gravedad del reproche está mitigada unas líneas más adelante (“Tal vez el propio Ortega lo comprendía así. Por eso quizás resulta tan curiosa la parte final de su ensayo”), el autor continúa: “La expresión de este

En el trabajo ulterior que apareció dos años después del prece-dente es posible notar una cierta flexión del pensamiento de Mayz

pensamiento nos parece totalmente incorrecta, y su significado, por tanto, oscuro e impreciso. En un autor de la maestría estilística de Ortega, antes que descuido, denota algo más profundo: contradicción en las propias ideas [ ] 1c permito creer que Ortega —mente lúcida por excelencia— sospechaba semejante contradicción en que andaba metido su claro pensamiento. De aquí esa inquietante oscuridad, nada usual en él, que revelan sus últimos conceptos sobre el tema” (*ibid.*, pp. 95-97). El escrito que sirve de blanco a la presente crítica de Mayz Vallenilla es el ensayo *Misión de la Universidad*. Sin embargo, de lo que se lee ahí, es decir que “la enseñanza superior consiste [ ] en profesionalismo e investigación”, que “en su propio y auténtico sentido, ciencia es sólo investigación” y que “la ciencia, al entrar en la profesión, tiene que desarticularse como ciencia, para organizarse [ ] como técnica profesional” (*Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1962, tomo IV, pp. 318, 336, 341), difícilmente se puede concluir la falsedad de supuestos del autor español. Tampoco comprobables son otras aseveraciones: cuando Ortega escribe que “lo [ ] más característico” de la ciencia es “la fruición por lo problemático” y que ella “consiste en un “prurito de plantear problemas”, no intenta de ninguna manera mostrar la inutilidad de ésta sino hacer manifiesto su papel esencial pero *inmediatamente* secundario frente a la *urgencia* apremiante de la vida, así explicitada y subrayada por él: “*El hombre no puede vivir sin reaccionar ante el aspecto primerizo de su contorno o mundo, forjándose una interpretación intelectual de él y de su posible conducta en él*” Lo hace por su cultura que “es el sistema vital de las ideas de cada tiempo” y en el cual, en la época moderna, prevalecen justamente las ideas científicas. El filósofo madrileño lo resume en una frase: “La ciencia es el mayor portento humano; pero por encima de ella está la vida humana misma, que la hace posible” (*ibid.*, pp. 340, 342, 322). Para refutar el alegato de una desestimación de “la ciencia frente a la técnica” sería suficiente aducir la siguiente cita: “La técnica es consustancialmente ciencia, y la ciencia no existe si no interesa en su pureza y por ella misma [ ] Se vive con la técnica, pero no de la técnica. Ésta no se nutre ni respira a sí misma, no es *causa sui*, sino precipitado útil, práctico, de preocupaciones superfluas, imprácticas [ ] me sorprende la ligereza con que al hablar de la técnica se olvida que su viscera cordial es la ciencia pura, y que las condiciones de su perpetuación involucran las que hacen posible el puro ejercicio científico” (*ibid.*, p. 197). A lo que pueden añadirse al menos dos frases del antes mencionado ensayo: “Sin ciencia, es imposible el destino del hombre europeo. Significa éste en el gigantesco panorama de la historia el ser resuelto a vivir desde su intelecto, y la ciencia no es sino un intelecto *en forma*” (*ibid.*, p. 350).

La concepción orteguiana de la ciencia fue criticada también por un otro conocedor de su obra—Alain Guy—que la considera aquélla “como singularmente envejecida” Cf. al propósito la nota 32 en mi artículo “*In memoriam Alain Guy*”, *Cuadernos Americanos* (México), núm. 76 (1999), pp. 241-243, donde intenté demostrar que Ortega pensaba, al contrario, el fenómeno de la ciencia del modo eminentemente moderno y actual —en tanto que una *creación* particular con un *método* generalizable. La misma tendencia e intención trasparecen ahí: el “hombre culto” debe poseer “la idea vital del mundo” creada por la ciencia; “para andar con acierto en la selva de la vida [ ] hay que conocer su topografía, sus rutas o ‘métodos’; es decir, hay que tener una idea del espacio y del tiempo en que se vive, una cultura actual” Por esta razón Ortega pone de relieve “la diferencia entre ciencia y la enseñanza de la ciencia” y dice que hay que “desarticular aquélla para hacerla más fácilmente asimilable” Lo que reclama, es una “labor intelectual” simultánea y bifronte de un lado “aumentar la ciencia en el sentido habitual de la investigación”, y del otro “producir *en ella* (las cursivas son mías) síntesis quintaesenciadas, sin pérdida de sustancia y calidad” Según él, para que sea asegurado el destino y el porvenir de la ciencia, “es preciso que no prosigan la dispersión y complicación actuales del trabajo científico sin

Vallenilla, manifestada en un creciente interés por el tema antropológico tratado de un punto de vista en el cual la influencia de la filosofía heideggeriana deja de prevalecer y ser casi la única. “Puede afirmarse sin vacilaciones —declara el autor en la introducción del libro titulado *Del hombre y su alienación*—,<sup>21</sup> que el radical y sostenido ímpetu de la filosofía contemporánea se encuentra expresado en sus preguntas por el hombre”, siendo máximos representantes de esta tendencia Heidegger y Marx, cuyas reflexiones a este propósito revelan proximidad y complementariedad.

Aceptando por suyo el punto de vista de L. Goldmann (expuesto en sus *Investigaciones dialécticas*), el filósofo caraqueño suscribe a la crítica selectiva de la doctrina del primero y, del otro lado, no disimula su estimación al movimiento ideológico inspirado por el segundo. He aquí sus palabras:

... sea cual fuera la posición que se tome a las acciones que el comunismo realiza en nuestros días en el plano de la política internacional, o sea cual fuera la filosofía que se sustente y acepte como verdadera, nadie puede ignorar la ingente y decisiva influencia que aquella visión de la historia — y los postulados político-sociales que sostiene— han tenido en la configuración espiritual y material de nuestra época. Por ello, si queremos entender nuestro propio tiempo [...] es urgente y necesario comprender lo que representa el marxismo —en cuanto expresión de una visión materialista de la historia como parte integrante, y hasta fundamental, del destino mundial que nos toca vivir

En lugar de una confrontación, Mayz Vallenilla adopta como suya la actitud preconizada por Heidegger, es decir que “es necesario iniciar un auténtico diálogo”<sup>22</sup> con el marxismo.

que sean compensadas por otro trabajo *científico* (las cursivas son mías) especial inspirado en un interés opuesto —la concentración y la simplificación del saber— (a lo que yo añadiría su comprensión). Se pronuncia de hecho, aunque de manera implícita, en favor de la filosofía de la ciencia (cuya importancia se reconoce en nuestros días cada vez más) y quiere promoverla como instrumento principal para mantener y garantizar su unidad y su sentido originario, es decir “organizarla”, vitalizándola, “esto es *dotarla de una forma compatible con la vida humana que la hizo y para la cual fue hecha*” (*ibid.*, pp. 324, 345, 346, 348) —no veo en el texto de Ortega ni oscuridad ni contradicción— cuando escribe que “ambas cosas —Universidad y laboratorio— [son] dos órganos distintos y correlativos en una fisiología completa” y que “la Universidad tiene que ser *antes* que Universidad, ciencia” (*ibid.*, p. 351); sus palabras me parecen claras, correspondientes a la situación de hoy (véanse algunos excesos y amenazas de la “tecnociencia” y, de otro lado, las reacciones de anticientificismo, irracionalismo y hasta oscurantismo que provocan) y, puede ser, también de mañana. ¿No sería posible ver en esta concepción de Ortega la preocupación, semejante a la de Mayz Vallenilla (véase *infra*), abrir el sistema universitario cerrado para introducir en él el sentido del *ethos*?

<sup>21</sup> Caracas, Monte Avila, 1969, 121 págs.

<sup>22</sup> *Ibid.* [n. 21], p. 60. Cuando el autor habla de las acciones del comunismo “en nues-

Tal propósito no borra naturalmente de ninguna manera los “abismos insalvables”, que subsisten en las concepciones de ambos pensadores en cuestión; pero lo relevante aquí “es la postulada posibilidad de superar la alienación”, posibilidad que el filósofo venezolano intenta mostrar y fundamentar. Según él, “no es el Ser quien debe despertar al hombre de su olvido, ni puede éste esperar a ser tocado por su gracia, sino que de él mismo debe surgir su propia redención”. La conquista de nuestra libertad pasa por el reconocimiento de nuestra finitud y de sus límites, considerados como un desafío, ya que “la libertad del hombre es la de un ser finito y creador”.<sup>23</sup>

### *El tema clave*

EN los años setenta el pensamiento de Mayz Vallenilla sigue liberándose de la influencia de la doctrina heideggeriana y toma una dirección siempre más original al acelerar su caminar hacia el propio *akmé*: el fenómeno de la técnica aparece entonces no solamente como central para toda reflexión seria sobre el destino humano, sino también como generador de un nuevo y, probablemente, enriquecedor modo del imple orientarse y hacer cotidiano.

Desarrollándose la existencia actual en un mundo regido por la técnica, misión fundamental y primerísima de un progreso semejante debiera ser el propio cuestionamiento de la axiología sostenida por aquella. Mediante este confrontamiento crítico de los valores ofrecidos por la técnica —en cuanto instancias reguladoras de la existencia tecnificada— no sólo debería iluminarse y esclarecerse su relación y conexión con la voluntad de dominio que la orienta, sino asimismo lo que tales valores, en tanto instrumentados y sostenidos por una vertiente semejante, le ofrecen o le niegan al propio hombre.<sup>24</sup>

troscías en el plano de la política internacional” y dice que “nadie puede ignorar la *ingente* y *decisiva* [las cursivas son mías] influencia [de esta] visión de la historia”, me falta cruelmente en su frase un apéndice explicativo y un adjetivo calificativo, para mí inseparable del sustantivo “influencia”: en sus consecuencias preponderantemente “*negativa*”. Hay que traer a la memoria que lo antes citado fue, si no escrito, al menos publicado más de diez años después del famoso informe de Kruschev y del aplastamiento de la insurrección húngara, un año después de la invasión militar que ahogó la “Primavera de Praga”

*Ibid.*, pp. 99, 100-101

<sup>24</sup> *La Universidad en el mundo tecnológico*, Caracas, 1972 (conferencia en el XII Seminario de Educación Superior de las Américas, 36 págs.), p. 31

Tal es la visión o captación global del problema y la tarea investigadora que de ella se desprende, tarea que hay que cumplir sin ninguna idea preconcebida y desde múltiples enfoques para no sucumbir a lo atractivo de una tesis simplificadora de condena o de ensalzamiento. Escollos que intentó y supo evitar el filósofo caraqueño en el libro *Esbozo de una crítica de la razón técnica*, donde ha reunido varios ensayos,<sup>25</sup> diferentes sondeos —de lados unas veces hasta opuestos— sobre este temacrucial. Si parece indiscutible que “dentro del mundo contemporáneo, las leyes técnicas poseen una jerarquía superior y condicionante frente a las normas y leyes que regulan los procesos de cualquier otro sector (teórico o práctico) de la actividad humana” y que “la técnica, en cuanto creación del hombre, obedece a un designio de su propia Razón”, es necesario recordar que “la *ratio technica*, en cuanto manifestación de la subjetividad, no es una potencia que se moviliza y funciona por iniciación propia”, porque su verdadero motor es “la voluntad de poder”, en el cual se origina “en cuanto *logos* que vertebraba su correspondiente *conciencia del mundo*”.<sup>26</sup>

En consecuencia, a pesar de que “la *ratio technica* [es] una constante *a priori* de la subjetividad transcendental [...] por el hecho de ser transcendental no es a-histórica”, y no puede ejercitarse sin el concurso de una alteridad. El fin inherente a la técnica se resume en tres categorías: la totalidad, la finalidad y la perfección, categorías que caracterizan su “autodespliegue”, “autocumplimiento” y “autoperfeccionamiento” en un sistema que tiende cada vez hacia un mayor automatismo y funcionalidad en servicio de un “rendimiento anónimo”. La actividad humana desarrollada en esos límites y sometida a ellos no se mide sino por la efectividad cuantificable y resulta pues forzosamente alienadora. “La especialización funcional del trabajo técnico —que de modo paradójico viene impuesta por la categoría de la *totalidad*— significa [...] la antítesis dialéctica de toda autonomía y espontaneidad creadora”, porque este proceso, objetivándose “como un *Todo funcional* [...] condena al hombre a la autodestrucción de su más propia y peculiar posibilidad de autonomía personal e incrementa su condición de simple instrumento al servicio de la *totalidad*”,<sup>27</sup> afirma el autor.

El sistema así constituido (impuesto) transforma radicalmente el espacio y el tiempo humanos: el primero no se concibe después sino como “un *área*, cuya extensión y superficie se trata siempre de domi-

<sup>25</sup> Caracas, Equinoccio/Universidad Simón Bolívar, 1974, 246 págs. (el texto de la conferencia antes citada es uno de ellos)

<sup>26</sup> *Esbozo de una crítica de la Razón técnica* [n. 25], pp. 14-18, 191

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 22-30, 37-39

nar más vastamente”, mientras que la duración del segundo está reducida a unas “*secuencias* funcionales”, de forma que “el *orden* del tiempo [ ] no sólo queda desarraigado de toda base existencial, sino que se convierte en una pura *disposición* cuantificada muy semejante a la que exhibe un *orden matematizado*” La *ratio technica*, movida por su fuerza autónoma (automatizada) de apariencia infinita, se revela así como una *ilusión* [...] *dialéctica* y expresión de “un intento de voluntad de poder”, en tanto que pretende superar “la [...] *finitud* con que se reconoce dotada la subjetividad trascendental cuando requiere una *alteridad* para ejercitarse. La supresión dialéctica de semejante *alteridad*—y la ocultación y desfiguramiento de la *finitud* del hombre—encarnan entonces el *ideal trascendental* [...] de la *ratio technica*” ideal “que expresa y resume la perfección del *sistema*”<sup>28</sup> en cuestión.

Para liberarlo de “una tecnificación” y de “la matematización” de su existencia, Aayz Vallenilla quiere “precipitar una autognosis del hombre” que “ha sucumbido a una alienación frente a su producto”, alienación manifestada de una manera más grave sobre todo en la profunda alteración de las relaciones interhumanas. La técnica ha no solamente “envuelto dentro de sus redes” a su inventor, sino “lo ha convertido en mero ente al servicio de sus propios designios”, en “un simple útil o instrumento susceptible de ser manejado”. Así, “del señor y dueño que pretendía ser, el hombre ha pasado a ocupar la simple categoría de siervo o fámulo de ella” El otro, manejado y visto como “una simple *cosa*”, reificado, ha perdido “su más peculiar e imborrable característica ontológica”, se ha olvidado “de su condición y dignidad como persona” Hay, pues, que “defender en el hombre su vertiente espiritual”, su espíritu que es el “dato de su innegable y evidenciable comprensión del ser, y por ello, testimonio fehaciente de su privilegiada situación en el cosmos”.

Contra tal degradación —la voluntad del dominio expresada bajo esta forma de alienación— el autor no ve, de nuevo, sino un arma: sólo el amor podría superarla “en la medida que al Otro, iluminado por la potencia plenificadora del eros, se lo deje en libertad de manifestar el testimonio de su más íntimo ser”, ser personal que debe considerarse “como un *absoluto-axiológico*”.<sup>29</sup>

Para conseguirlo, es necesario ante todo cambiar radicalmente el rumbo y la finalidad del proceso educativo (programas universitarios) que, hasta ahora, bajo la presión del “imperialismo técnico”, forma “el *homo technicus* o *technita*” y no presta suficiente atención al “*ethos*

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp 46-50

<sup>29</sup> *Ibid.* pp 65. 56. 66. 83. 96-98. 136

[...] la morada espiritual en que se halla instalado *originariamente* el hombre [y...] a partir de la cual se proyecta y diseña el sentido de su gestarse histórico”.

Sin embargo, el progreso técnico no puede ser detenido ni rechazado: la invocada superación tiene pues que equivaler a un modo de conciliación. “La verdadera conciliación de la técnica y del humanismo no puede ser paliativa ni retórica, sino que debe brotar de un análisis trascendental de los profundos fundamentos y categorías de la *ratio technica*, tratando de esclarecer si la vertiente ontológica que alimenta y dirige aquella —la voluntad de poder— es o no compatible con la posibilidad de asegurar para el hombre su condición de *fin de sí*”,<sup>30</sup> preconiza el autor

En otras palabras, se trata de cobrar conciencia del hecho que

el eros o el amor no es simplemente [ ] una fuente o impulso irracional, sino *stricto sensu* un posibilitador de esa elevada y transparente racionalidad cuya presencia patentiza [...] eros y técnica no tienen necesariamente que excluirse y negarse mutuamente sino que, en cuanto manifestación de la razón, bien puede la técnica, en lugar de ser dirigida por una ciega y a veces irracional voluntad de dominio, ser guiada por aquello que ilumina y posibilita la máxima expresión de la racionalidad humana el amoroso eros.

La puesta en práctica de esta tesis, Mayz Vallenilla la ve en la instauración de un “*comunitarismo* como expresión de las relaciones sociales, económicas y políticas que imperan en la *polis* al ser ésta diseñada por las categorías técnicas”. sólo en “una auténtica comunidad de personas en la cual se testimoniaría la copresencia del *eros* como fuente humanizadora del afán por el bien del hombre” y en la cual “un vínculo de respeto y solidaridad [une a ...] todos sus miembros” puede aquél realizar “su condición de ser genérico”, alcanzar “la *libertad personal*”.

Comparado con su inicial análisis de las nocividades de la técnica, el autor llega a trazar aquí una visión desconcertantemente optimista:

El régimen comunitario del trabajo y de la propiedad [ ] puede ser considerado como la más noble y elevada expresión de la racionalidad del hombre aquella en la que se combinan la virtud proyectiva, iluminante y constructora de la *ratio* con la fuerza humanizadora del *eros*. Su posible realización se encuentra, por así decirlo, en una de las cimas del devenir humano.

En lugar de sucumbir a la tentación de “una ciega voluntad de dominio”, el hombre orientará su trabajo “a la construcción de un orden universal

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 181, 169, 201

donde las virtudes más altas de su condición [...] garanticen una convivencia racional con sus semejantes". A la vigente "concepción del mundo regida por la voluntad de dominio" se opone así "la vertiente del comunitarismo" que se revela, según el filósofo venezolano, como "la única valedera y realista posibilidad para pensar y construir un nuevo humanismo que enfrente en la esfera del trabajo, la propiedad y la libertad, los peligros totalitarios que emergen de aquélla".<sup>31</sup>

La primera perspectiva se halla entonces completamente invertida por una mirada autocrítica del autor quien, al dialectizar la oposición antes aparentemente irreconciliable, se da cuenta que "todo posible humanismo —entanto que aspire a ser una epifanía del hombre como tal— debe contar con una conciencia del mundo, de la vida y del propio hombre que posibilita la técnica en cuanto "logos 'epocal'" y que "esto significa que sólo a partir de la conciencia tecno-lógica de la existencia —y aún más precisamente dicho, desde la praxis técnica— tiene sentido pensar el humanismo de nuestro tiempo, puesto que tal humanismo, al parecer, debe brotar y afincarse en aquello que conforma y determina la existencia y modos de comportamiento existenciales del hombre contemporáneo".

La "conciencia genérica", a través de la cual se manifiesta la esencia del hombre, lejos de ser inmutable, evoluciona junto con el avance de la racionalidad, y se expresa ésta en su progresividad justamente por la técnica que, en tal sentido, puede ser considerada como "un instrumento idóneo y perfectamente eficaz", al mismo tiempo que como "un agente que potenciaría y afianzaría el inmanente desarrollo de lo más humano de la esencia humana". Dentro de esta óptica, "el *eros* y la *ratio* no son [ya] contrapolos ontológicos contradictorios y antagónicos, sino vertientes confluentes complementarias de la racionalidad esencial del ente humano", racionalidad en cuya dinámica expresión —"la tecnificación del universo (y, por ende, la de las relaciones interhumanas) puede albergarse el germen de un nuevo humanismo",<sup>32</sup> concluye Mayz Vallenilla.

Su siguiente libro, *El dominio del poder*<sup>33</sup> "es enteramente dedicado al análisis minucioso de la categoría que señala el término de las

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 204-205, 216-222

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 234, 245-246

<sup>33</sup> Barcelona, Ariel, Planeta, 1982. Conocí el contenido de este libro antes de su publicación y no obra en mi poder sino la copia de su manuscrito. En una carta fechada el 22 de agosto de 1981, su autor me escribió entre otras cosas: "Después de tres años de ininterrumpido trabajo [...] he concluido un libro sobre el afán del poder que [...] constituía la necesaria y obligatoria continuación —o, mejor dicho, *fundamentación*— de mi ensayo sobre la "Crítica de la Razón Técnica" [...] Teniéndolo ya listo de un todo y aprovechando



investigaciones [de la obra precedente]: la *voluntad de poder*”, nombrada aquí el *afán de poder* —inherente sólo al hombre— para que sea posible circuncribirla y captarla mejor “se revela como una respuesta, eminentemente dialéctica que surge de la existencia humana al enfrentarse ésta con la precariedad y menesterosidad que la rodean por obra de su propia finitud” (pp. 15-16). En los cuatro capítulos del estudio (“Fundamentos del afán de poder”, “Análisis de la estructura significativa del afán de poder”, “Espejismo y riesgos del afán de poder” y “Ética y el afán de poder”) el autor emplea un método que podría ser calificado de “analítico-metafísico” (la influencia de la filosofía heideggeriana sigue siendo perceptible pero no exclusiva) que evita los resbalones hacia las ciencias humanas paralelas o/y complementarias (sociología, politología, psicología), resbalones a veces instructivos, desdichadamente a menudo mal comprendidos o/y mal intencionados. El riesgo que tal elección deliberada comporta es un alejamiento de la realidad inmediata reflejada a través de un texto fácilmente interpretable y explotable, por ser más legible. Sin embargo, Mayz Vallenilla nunca se complace en crear abstracciones en el papel: su lenguaje implica y contiene la posibilidad de su propia materialización por la vía siempre abierta de una eventual interconexión con un devenir factual, un poco a la manera de la lógica kantiana, en la cual la condición noética, erigida en criterio absoluto, guarda su capacidad (función natural) de recepción crítica, a la cual se une aquí —y lo añadido es importante— un retorno autocrítico.

Por esta razón el proceder utilizado, “lento” y a veces a primera vista repetitivo, no tiene otra meta sino volver a colocar cada enunciación en diferentes perspectivas para someterla a los controles sucesivos de un razonamiento cruzado (dialéctico), dado que sólo de este modo se puede llegar a conclusiones no preestablecidas, lo que es la principal preocupación del autor.

El afán de poder en busca de su cumplimiento, la dominación de la alteridad, surge en el crisol social; no es una aparición asimilable a la producción necesaria (efecto de la energía ciega) de los fenómenos naturales, hallándose, al contrario, su fuente en la “*interacción* emi-

de la coyuntura que me ofrecen estas líneas. me atreveré a preguntarle si cree Ud posible que pueda ser traducido y publicado en francés” Ofrecí, naturalmente, encargarme junto con mi esposa— de la traducción e intenté los trámites para encontrar un editor francés dispuesto a publicarla. Desdichadamente, en vano. Escribí, enviándoles un resumen analítico del libro, a doce casas de edición francesas: de algunas recibí respuesta negativa, la mayor parte no me contestaron. En adelante, me limito a traducir lo esencial de este resumen (los números de páginas corresponden a mi copia del manuscrito)

nementemente *humana*". Por lo tanto "el afán de poder encarna una auténtica *posibilidad* valga decir, un *poder ser*— que, como tal, y por su propia contextura, tiene su *fundamento* en la *libertad*" (p. 54).

o obstante, la *praxis técnica*, hoy casi dominante, tiende a ignorarlo, reduciendo este anclaje, pese a ser esencial, a nada, al establecer como único modelo válido de conducta "el esquema causal-matemático", lo que da por resultado el hecho de transformar la interacción originaria en acción con sentido único: "el afán de poder simplemente aspira a traspasar la radical *finitud* de la *existencia* para imponer y asegurar su absoluto e irrestricto *dominio* sobre la *alteridad*" (pp. 86, 89).

Prisionero de ese engranaje, el hombre quiere ir siempre más lejos, hasta "lograr el *dominio* del *dominio*, aumentando [la cantidad de] su poder en tanto que maestría completa, supervisada sólo por sí misma". Vive así "la paradoja del afán de poder", paradoja que le hace caer, víctima de "una auténtica *ilusión trascendental*", en un círculo vicioso de carrera de persecución infinita detrás de un poder quimérico (autorregulador) y cuya verdadera naturaleza se asemeja más a un super-poder que no reconocería otros límites, sino los de su propio crecimiento. Tales perspectivas —apunta Mayz Vallenilla— "sin exageración alguna, colocan ante un verdadero abismo el destino del género humano" (pp. 100, 102).

La realidad de esta amenaza se revela más contundentemente en el fenómeno de la alienación. El portador del poder acumulado y en acumulación "olvida", es decir suprime, la relación existencial que caracteriza el afán de poder: fijado en el efecto (dotándole de una potencia significativa llega hasta el fetichismo), reifica, objetiva al otro; "la *alteridad* aparece entonces revestida de un simple y universal atributo: la de ser exclusivamente una instancia *dominable* para el afán de poder" (pp. 125-126). La nueva "relación instrumental", al borrar la resistencia (reacción) del sujeto en cuanto factor activo, aporta así al existente una ficción solipsista de libertad ilimitada que le permitiría vencer su finitud. Sin embargo, no se trata de hecho sino de una *reducción* y de una sustitución ilícita: siendo "el *dominio* [...] el *sentido, meta o fin último* del afán de poder", se atribuye la misma finalidad a la existencia entera como si ésta incluyera una orientación *predeterminada*, y sin darse cuenta de que el peso del dominio, lejos de quedar *autónomo* e inamovible, depende de la calidad (del grado óptico de *interacción*) por alcanzar y evoluciona junto con ella.

De ello se desprende también que la única posibilidad para salir de *situación* aparentemente insoluble es reconocer el valor irreductible

del ser (tendiendo a su propia plenitud) de la alteridad, de “su imborrable *trascendencia*”, restituyéndole, pues, su *resistencia* primitiva. El existente extraviado no puede (re)descubrir el camino perdido sino a través de la toma de conciencia de su finitud y después de haberla asumido de una manera “reflexiva y racional”, lo que quiere decir entrar en un “*diá-logo*”, abriéndose “ante los fenómenos y manifestaciones de aquella *alteridad*” para llegar a una “profunda e iluminadora comunicación y/o comunión con la *otredad* que cifran, simbolizan o representan” (pp. 141, 139). La libertad de tal opción que se ejerce a la vez en el plano ético y ontológico “actúa en rigor como el verdadero fundamento [...] del afán de poder” (p. 143).

La descripción de esta salida—etapa a la cual llegaron hasta ahora sus investigaciones— propuesta por Mayz Vallenilla implica el mensaje de un humanismo razonado: el proceso, dialéctico por excelencia, de cuestionamiento de “los *límites* de la *trascendencia*” de la alteridad, de diálogo con ellos, equivale a un desafío radical lanzado al mismo tiempo al mundo dado. Es un desafío “únicamente [...] posible mediante el concurso de la *libertad*”, pero de una libertad que “se patentiza como la última, suprema y verdadera *condición de posibilidad* que sostiene el ejercicio ético del afán de poder en cuanto *poder-ser* de la existencia”, libertad que muy poco tiene de común con una libertad metafísica, absoluta o infinita. En lugar de obtenerla gratuitamente, el existente no la alcanza sino por “el *dominio* del *dominio*” (p. 152)—pues en un plano del todo diferente—, a través del afán de poder en cuanto actividad consciente de la fragilidad de su estatuto particular, contradictorio al nivel de la naturaleza e infundado—es decir en constante peligro mortal de abismar e por causa de excesiva acumulación de poder (tendiendo así a su propia autodestrucción)—, en la civilización tecnológica actualmente reinante; estatuto que, finalmente, sólo puede ser salvado (mantenido o renovado) por una continua puesta en cuestión; tal es el precio de la libertad auténtica.

### *La culminación de la obra*

DE cierta manera, únicamente desde el conjunto de su obra y del interior de su itinerario intelectual, es posible considerar todos los escritos de Mayz Vallenilla antes enumerados como trabajos preparatorios para el libro *Fundamentos de la meta-técnica*.<sup>14</sup> libro que hay que completar

<sup>14</sup> Caracas, Monte Avila/Instituto Internacional de Estudios Avanzados, 1990. 152 págs., 2ª edición, Barcelona, Gedisa, 1993

con el siguiente —hasta ahora el último— en el cual el autor, bajo el muy significativo título, *Invitación al pensar del siglo XXI*,<sup>35</sup> reúne los textos de algunas de sus conferencias pronunciadas en la pasada década y, sobre todo, páginas de su diario filosófico, muestra y testimonio de un pensamiento en perpetua búsqueda y (auto)cuestionamiento.

El hallazgo —desenlace investigador, si no un descubrimiento—, está anunciado ya en los prólogos respectivos: “Desde la perspectiva de esta obra se avizoran nuevos fenómenos y horizontes aún desconocidos”.<sup>36</sup> Se trata de “un solo acontecimiento fundamental y decisivo: la irrupción de la *ratio technica* en su nueva y pregnante modalidad *meta-técnica*, como *logos* vertebral de una nueva era del pensar apenas vislumbrada”.<sup>37</sup> Y en el “Prólogo a la segunda edición” del primer libro mencionado se puede leer: “Nos hallamos en la aurora de una nueva civilización, desconocida y casi inexplorada, que le promete al hombre la superación de sus congénitos límites somato-psíquicos [...] mediante la invención de una nueva racionalidad creada y construida por su propia razón”. Pero, y hay que subrayarlo, el autor —descubridor de esta concepción inédita— no se desprende sin embargo de su modestia y precaución habituales (virtudes que honran a todo filósofo auténtico, el que no se toma por el poseedor exclusivo de la verdad). No sorprende pues cuando continúa: “Tal perspectiva implica en sí y por sí misma, riesgos y prodigios, que debe afrontar ineludiblemente su propio gestor y creador [...] Nuestra obra sólo aspira a ofrecer una perspectiva, coherente y profunda, desde la cual los signos y señales de la crisis pueden ser dilucidados y comprendidos [...] con la esperanza de lograr que el hombre siga siendo amo y señor de su poder”.<sup>38</sup>

El “momento decisivo en la evolución histórica de la *ratio technica*”<sup>39</sup> que pretende poner de relieve Mayz Vallenilla consiste en la radical transformación de las nociones del espacio y el tiempo, transformación que presagia “la instauración de un nuevo paradigma científico-filosófico”.<sup>40</sup> Su advenimiento es similar para el autor a la situación “de los navegantes que, a finales del siglo xv y comienzos del xvi, no habían percibido aún la trascendencia de sus propios ‘descubrimientos’”. Lo que “acontece [...] con la *meta-técnica*” es, desde este

<sup>35</sup> Caracas. Monte Avila Latinoamericana/Cátedra UNESCO de Filosofía, 1998, 433 págs. *Fundamentos de la meta-técnica* [n. 34], p. 9 (en adelante *FMT*)

<sup>37</sup> *Invitación al pensar del siglo XXI*, pp. ix-x (en adelante *IPS*).

<sup>38</sup> *FMT*, p. 111

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 11

<sup>40</sup> *IPS*, p. 41

punto de vista, un choque con lo nunca imaginado y, en la circunstancia dada, hasta inimaginable, equiparable a una revolución espiritual:

No se trata, simplemente, de una nueva etapa de la técnica que pueda insertarse normalmente en el desarrollo experimentado por aquella como fruto de su paulatina evolución. Ella implica, por el contrario, al par del cambio y superación de las tradicionales características antropomórficas, antropocéntricas y geocéntricas prevalecientes hasta nuestros días, una radical sustitución de todos los fundamentos epistemológicos y ontológicos que sostenían al instituir humano —y, por ende, a la propia técnica— como exponentes de la racionalidad.

La racionalidad (creencia básica en sentido orteguiano de la palabra) entra así en el proceso transformador: su “raíz noética [...] —y, por ende, la de su propio y preeminente instituir— [está] vulnerada con la creación de su máximo prodigio: el diseño y creación de un *logos meta-técnico* que niega y supera—al mismo tiempo— la ingénita finitud de aquella misma racionalidad”.<sup>41</sup>

La actuación de la metatécnica y su influjo pueden ser resumidos en sus tres vertientes: la expresión de la primera

está representada por un conjunto de instrumentos y aparatos que, al modo de sentidos artificiales contruidos por el hombre, alteran y transmutan los límites y funciones de los sensorios humanos ingénitos —y, por ende, la originaria constitución somato-psíquica del hombre— introduciendo radicales modificaciones en la aprehensión, organización e inteligibilización de la alteridad en general.

En la segunda vertiente, los instrumentos o aparatos que la representan no solamente crean o propician “variaciones o innovaciones” en el comportamiento humano y “en el despliegue y distribución de sus energías”, sino que “construyen una nueva alteridad [...] cuya propia estructura óntico-ontológica impone concomitantes variaciones tanto en su eventual objetivación e inteligibilización epistemológicas como en el campo de su construida y rediseñada teleonomía”; por fin, la tercera vertiente está constituida de “instrumentos o aparatos que transustancian ilimitadamente la energía (y/o la materia) transformando y transmutando el perfil de los entes y del universo en total” para llegar a “convertir progresivamente la alteridad en general en un sistema o holos energético transfinito y en constante devenir trans-mutatorio”<sup>42</sup>

<sup>41</sup> *FMT*, p. 19

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 23

Lo revolucionario, el *novum* que aporta el *logos metatécnico* relativamente “al desarrollo o evolución normal de la *ratio humana*”, consiste consecutivamente en reemplazar “lo óptico que se ha erigido en fundamento exclusivo” de ésta, al hacer “de la *videncia* y la *evidencia* no solo rasgos definitorios de la misma, sino protofundamentos privativos de su genealogía” — como lo atestigua la historia del pensamiento filosófico occidental, apoyado desde Parménides hasta Heidegger,<sup>43</sup> en “el binomio de lo *óptico-luminico*” — por un (proyecto de) proceso cuya dirección “apunta hacia la progresiva construcción de un meta-lenguaje (trans-finito) en el cual quedan incluidas y puedan ser interpretadas todas las posibles sintaxis de los múltiples sistemas inteligibilizadores de la alteridad [...] de modo tal que, mediante el mismo, se logre avizorar el holismo (trans-humano y trans-racional) de aquélla”.<sup>44</sup>

El difícil pasaje entre las dos concepciones, la “labor de *tra-ducción*, y la instauración de la segunda incumbe a una disciplina que Mayz Vallenilla nombra *nootecnia*. Ésta debe asegurar

un primer y decisivo paso para superar los marcos tradicionales del antropomorfismo, antropocentrismo y geocentrismo con vistas a establecer un reino noo-lógico capaz de ofrecer al hombre acceso hacia una dimensión donde su *finitud* — bloqueada por los límites espacio-temporales que la determinan — no sucumba a la tentación de postular una falsa e insostenible *infinitud*.<sup>45</sup>

falsa infinitud, resultante del afán de poder incontrolado.

Pero el papel de la *nootecnia* va, en realidad, mucho más lejos: ella es, “en el fondo, un auténtico instrumento del *amor* o *eros* así entendido [...] en tanto semejante disciplina brinda la posibilidad de *tra-ducir* [...] (o, aún más precisamente dicho [...] *homo-logar*) los diversos lenguajes *trans-ópticos* y *trans-humanos* a nuestras *sintaxis* y *códigos óptico-luminicos*”, conservando del todo la riqueza y originariedad de aquéllos. Al plantearse la pregunta sobre “la verdadera importancia que reviste la *nootecnia*”, el autor contesta: “Aprender a escuchar la *Naturaleza*, dejándole hablar por sí misma [...] la *Naturaleza* [que] se extiende también hacia la total e in-visible dimensión galáctica de la alteridad”. De esta manera, la *nootecnia* abre la posibi-

<sup>43</sup> Considerado esta vez por el autor como uno de “los más comprometidos defensores del antropomorfismo” (*IPS*, p. 335); cf. también *FMT*, pp. 60-61

<sup>44</sup> *FMT*, pp. 28, 31

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 31, 33

lidad insospechada de considerar o concebir una ecología que traspasa la “estrictamente terrenal”, una “*Ecología Meta-técnica*”.<sup>46</sup>

La dicha capacidad, inherente a la *nootecnia* se revela también en otro plano, no menos importante: no solamente perfila el “*eros traductor*”, sino lo potencia como “*constructor y genesiaco*”, hecho que permite atribuir al *afán de saber*, derivado del afán de poder, una nueva dimensión que lo dinamiza “en su búsqueda de una *trans-finita* y *trans-humana verdad galaxial*”. Y Mayz Vallenilla anota a propósito en su diario:

Frente al *poder* —todas cuyas sintaxis tienen como centro o meta el dominio y son por eso unidireccionales— el *amor* o *eros*, dirigido por y hacia el *dejar* y *ayudar a ser la alteridad*, resulta ex-céntrico y multidireccional [ . . ] La búsqueda de la verdad —en cuanto expresión de un *afán de saber* guiado y energizado por el *eros*— carece, en tal sentido, de un auténtico eje y/o centro [ . . ] pues su abismático *terminus ad quem* es la ignota alteridad trans-racional y trans-finita que dinamiza su ímpetu epistémico.<sup>47</sup>

La *nootecnia* funciona pues “como *órganon poiético* del *logos meta-técnico*” cuya pretensión es “promover una radical revolución que no sólo afecta a los objetos, cánones y límites que tradicionalmente se han asignado al pensar humano, sino que propone un cambio transmutatorio en la índole y alcance del mismo al construir una alteridad meta-técnica dotada de dimensiones y entidades cuya consistencia, leyes y principios alteran por completo las que son características del connatural *logos humano*”. En y por ella el pensar llega a dominarse a sí mismo —“con el fin no sólo de autotransformarse y trascenderse, sino de proyectar su inextinguible e indeleble dominio hacia una dimensión *trans-finita*”<sup>48</sup> y “*trans-humana*”. Culminado así “el desarrollo de la *Técnica* en cuanto expresión del *afán de poder* que energiza al hombre”, comienza una nueva era en la cual éste, gracias a la invención de “instrumentos y sensorios estrictamente meta-técnicos” será “capaz de acceder y aproximarse cada vez más hacia una *Supra-naturaleza*”.<sup>49</sup>

No se puede aquí resumir —sin traicionarlo o, al menos, empobrecerlo considerablemente— el desenvolvimiento apretado y argumentado del pensar que, a pesar de su lógica inherente, no desemboca en un sistema y tampoco forma una doctrina: se trata de una reflexión dinámica,

<sup>46</sup> *IP*, pp. 176, 329-330

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 176-177

<sup>48</sup> *FVT*, pp. 33

<sup>49</sup> *IPS*, p. 421

abierta y, al mismo tiempo circular en tanto que —hay que repetirlo— no deja de ponerse en cuestión, de una reflexión que construye los *Fundamentos* sólidos y, paradójicamente, móviles: es un pensar *dialéctico* en sentido primitivo de la palabra, pensar dialogal y dialogante, pensar-invitar al diálogo interior y exterior, consigo mismo y con los otros; pensar firme, pero en continua búsqueda-tanteo de su expresión adecuada.<sup>50</sup> tributario de su avance mucho más intuitivo que especulativo, siempre en espera de/en atención a una averiguación discursiva a “lo más importante —dice su autor— es la comprobación científica de nuestra central intuición filosófica [...] y lo que de esta última puede ser derivado para la invención, diseño y construcción de un futuro instrumental meta-técnico”.<sup>51</sup>

Después del intento de trazar lo más fielmente posible las líneas generales de este pensamiento (de donde la preferencia dada a las citas sobre las perífrasis), me limitaré pues a apuntar sólo algunas de las direcciones y eventuales desembocaduras que me parecen más significativas y relevantes o/y problemáticas.

El tema de la razón, “la que debe ser modificada de raíz [...] despojándola de sus tradicionales límites humanos y exclusivamente óptico-luminicos”<sup>52</sup> —es decir de manera mucho más profunda de lo que ocurre con la “inteligencia artificial” que no representa sino su mimesis— hasta “la *trans-racionalidad* del *logos meta-técnico*” que “encarna [su] transubstanciación [...] y [la] de sus códigos inteligibilizadores”, constituye, con evidencia, el núcleo de la presente obra, núcleo del cual brotan múltiples ideas y corolarios que facilitan su desarrollo y justificación. Esta vía conduce ante todo a “una modificación radical de la ontología tradicional [...] y, por ende, de los sustentáculos epistemológicos de la misma”, hecho que implica que “quedan asimismo transformadas o *trans-mutadas* la espacialidad y/o la temporalidad” en tanto que categorías-clave de la “*supra-naturaleza*”, así meta-técnicamente generada. El autoreemplea al propósito incluso el término

<sup>50</sup> Consciente de esta dificultad, el filósofo venezolano escribe “Al escollo de hallar ejemplos de auténtica factura meta-técnica (que, por su misma indole, deben ser de muy reciente data), se une el impedimento del lenguaje y los conceptos que han de ser utilizados para patentizar aquélla. Efectivamente: unidos ambos aspectos (lenguaje y conceptos) a un horizonte de comprensión exclusivamente óptico-luminico (y, las más de las veces, óptico-espacial) [...] su idoneidad resulta problemática para expresar correctamente aquello que trasciende, supera y eventualmente contradice su propio ámbito y fronteras” (*FMT*, p. 67). Por lo que se refiere a la importancia del diálogo, por ej. *IPS*, p. 274, *FMT*, p. 112.

<sup>51</sup> *IPS*, p. 353

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 25



de “disolución”, dado que ambas se vacían “a partir de la negatividad me-ontológica de la nada”, Nada que ya no es simplemente “el producto derivado de una *negación* del Ser [...] sino que ella misma, en sí misma y por sí misma, es la instancia originante de una *positiva* y *autárquica negatividad* [...] por ello mismo *originaria*”, funcionando como “*negatividad nadificante*” que disuelve o nihiliza “lo entitativo en general”. Es el “*abismar* de la nada”<sup>53</sup> que, a su vez, revela plenamente lo característico de ésta —“en su *silencio*”: “la *sintaxis del abismo*”, equivalente al *caos*. atrae el pensamiento hacia “el silencioso abismarse”. Y justamente “en ese abismarse de pensar” preconiza Mayz Vallenilla filiar “el genuino origen del filosofar”. Paradoja, de nuevo, sólo aparente, porque “*palabra* y *silencio* no son opuesto [...] ni el silencio es negación de aquélla. El *silencio* es *palabra sin decir, lenguaje tácito, callado hogar de lo inefable* [...] El *silencio* abre quedamente un mundo de insólitas *sintaxis* [...] donde se escuchan las enigmáticas transvoces y ecos del *caótico abismo*”.

Si el hecho de la transmutación de la razón no excluye “la hipótesis de un pensar carente de ideas y de palabras”, esto no significa pues, ni de lejos, un enmudecer, aun cuando parcial, del pensamiento; al contrario, es una toma de autoconciencia al nivel más alto: por y en lo inefable del silencio “lo pensado en el mismo se rehúsa a ser *enunciado* o *expresado* [...] por su índole y consistencia de *constructo meta-técnico*”,<sup>54</sup> es decir, se rehúsa, por falta del medio apropiado y adecuado, a traicionarse. Pero su positividad, inscrita en sus “al menos tres modalidades”, queda vigente: en la primera, precisamente, están suprimidas las palabras y las ideas, lo que permite al pensar trascender la “frontera cósmica (óptico-lumínica y óntico-espacial)” y penetrar “a lo incógnito de lo trans-óptico y lo trans-finito”; el pensar, liberado de sus cadenas, puede así conseguir “un [...] encuentro [...] con la alteridad en total y con sí mismo”, arribando a su propia “epifanía”. La segunda modalidad aporta “las *trans-formaciones* y *trans-mutaciones* [...] sobre las estructuras somático-psíquicas del hombre”, potenciando y alterando “los límites de la subjetividad humana”, por lo que el pensar no sólo puede ensanchar “el espectro emisor/receptor de sus energías, sino asimismo el de sus posibilidades inteligibilizadoras de la alteridad”. La tercera modalidad de este nuevo pensar consta de la capacidad de

<sup>53</sup> *FMT*, pp. 47-48, 94. A este proceso de nihilización tampoco resiste la causalidad, cf. *IPS*, pp. 71, 182-183.

<sup>54</sup> *IPS*, pp. 61, 18, 74-75, 163. “o debe olvidarse, sin embargo —añade el autor—, la función *homo-logadora* y/o *traductora* de la *nootecnia* [...] no sólo en relación al significado [...] sino a la *sintaxis* de lo *traducido*” (*ibid.*)

ejecutar, gracias a “artefactos meta-técnicos [...]” “funciones aprehensoras e inteligibilizadoras radicalmente distintas” de las habituales y alcanzar así “un verdadero hito de la trans-finitud” en “el despliegue meta-técnico de la racionalidad en cuanto tal”.

Esta catarsis, a la vez que enriquecimiento inédito, “trans-formación y/o trans-mutación —operada sobre sí misma y sus propios fundamentos por la *ratio humana*— libera y “testimonia su portentoso poder de creación [...] y la erige automáticamente en el máximo instrumento instituyente con el cual debe abordar la meta-técnica el primario y fundamental proyecto de su autocreación: el de una antropogonía y/o antropogénesis del mismo signo”.<sup>55</sup>

Una de las más relevantes consecuencias del despliegue de tal razón *inventada* “mediante sus propias energías”<sup>56</sup> es de orden ético. No puede ya considerarse, en efecto, como punto de partida de la ética “el *ser natural* del hombre”, sino el ser “trans-formado y transmutado meta-técnicamente hasta adquirir las virtualidades de lo *supra-natural*”. También “los instrumentos inteligibilizadores de los contenidos éticos [...] deben ser de índole trans-óptica, trans-finita y trans-humana”. Lo que implica

la necesaria construcción de unos valores [...] auténticos *constructos meta-técnicos* [...] que funcionarán como eventuales correlatos de una inteligibilización que proyectará sobre sus caracteres ontológicos y axiológicos cambios similares a los que se detectan en la consistencia de los trans-fenómenos y trans-realidades al ser ellos inervados meta-técnicamente por una temporalidad y espacialidad de paralelo signo<sup>57</sup>

y “que nada tienen en común con los *fenómenos* y *nóúmenos* de estirpe kantiana”.<sup>58</sup>

Los más afectados serán sin duda alguna los valores vitales: situándose encima del área preferencial del hombre, exigirán “de éste respeto por lo viviente en cuanto tal [...] sea cual fuere la instancia, forma o

<sup>55</sup> *FMT*, pp. 80-81, 109

*IPS*, p. 237. Mayz Vallenilla nota en su diario con este motivo: “*Inventar la razón* [...] es la máxima tarea que puede imponerse un auténtico creador de nuevos mundos: un genuino gestor de la historia [...] Absolutamente radical, como ninguna hasta ahora conocida, es aquella *invención de la razón* que trasmutando sus propios *fundamentos* y *principios* —valga decir, su *logos* ordenador y sustentante— construye así una *trans-racionalidad* que, al disolver y trascender los presuntos límites de tales *fundamentos* y *principios*, es capaz de proyectar nuevos y desconocidos universos sintácticos. Tal es el caso de la *ratio technica* [...] al inventar la dimensión de la *meta-técnica*” (*ibid.*, pp. 237-238)

<sup>57</sup> *FMT*, pp. 116, 117.

<sup>58</sup> *IPS*, p. 388

nivel en que ello se anuncie y manifieste". El respeto por la vida "como valor supremo" le otorgará a ésta "la configuración de un sistema abierto, regido por la equifinalidad, cuyo intrínseco dinamismo depende de las recíprocas vinculaciones energéticas entre sus miembros". Tales exigencias una vez integradas en la mente humana, "el ejercicio ético [...] se identifica entonces con un proyecto ecológico cuyo centro y protagonista, en lugar de ser únicamente el hombre y el planeta donde vive, apunta hacia un holismo [...] trans-humano y galaxial".

A la pregunta que en este momento es imprescindible plantearse, la referente al agente o motor último que empujará al hombre hacia una meta tan elevada. Mayz Vallenilla contesta de la manera siguiente: "La construcción de semejante proyecto ético [...] no debe responder a ningún tipo de motivación emocional, religiosa o metafísica, sino estar basada en estrictos saberes científicos o técnicos".<sup>59</sup> Pero el enraizamiento de éstos se halla en una capa aún más baja, en el afán de poder (que, sublimado, se manifiesta como el afán de saber)<sup>60</sup> que, en "una perspectiva galaxial y trans-humana" se convierte en el dominio de poder o, mejor, en el dominio del dominio que "constituye [...] el umbral meta-técnico de una verdadera ética trans-humana y trans-finita del poder". ¿Se puede tal respuesta tener por plenamente satisfactoria?

El autor se percató de que es necesario prolongar y profundizar su reflexión, que hay otro elemento importante que debe entrar aquí en juego; su texto entonces continúa: "Desde semejante umbral, como polo dialéctico y resultado final del proceso bosquejado, se vislumbra el eventual advenimiento de una concepción holística *presidida por el eros*" (las cursivas son mías); eros cuya noción tuvo que sufrir antes una transformación conforme a las exigencias de la meta-técnica.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> *FVT*, p. 118

<sup>60</sup> "¿Es posible separar el afán de saber del afán de poder? ¿O siempre y necesariamente aquél es un encubierto rostro de este último?", se interroga largamente en su diario Mayz Vallenilla sin dar ninguna respuesta tajante, pero dejando con su preguntar entrever un afán de saber que superaría "su inherente y dinamizadora vertiente de poder" condicionada por "las restricciones del geocentrismo", para liberar su "auténtica y más honda potencia" que "radica precisamente en la posibilidad de trans-formar y trans-mutar el logos que inerva al dominio y/o poder del saber tradicional [...] en otro logos de índole y dimensión trans-óptica, trans-espacial, trans-humana [...] trans-finita y galaxial" (*IPS*, pp. 174-175)

<sup>61</sup> Hay que descartar "el amor o eros [...] mal entendido o interpretado" que, en lugar de liberar al hombre de su alienación, la provoca, hecho que se produce particularmente en los tres casos siguientes: "cuando el eros o amor se 'diviniza'", siendo considerado en función de "una deidad misericordiosa", como ocurre en Platón o Plotino; "cuando el eros o amor se 'vitaliza'" por la sacralización de la Vida y "se interpreta como una epifanía de ella"; "cuando el eros o amor se 'esencializa'" [...] convirtiéndolo en un *eidós* o una idea" perteneciente a lo ideal, "pero con imperiosa vigencia normativa sobre los he-

Sólo desde semejante perspectiva —aun cumpliendo su primordial y ontogenica función de *dejar ser la alteridad* y servir como *agente energizante* [las cursivas son mías] del *logos meta-técnico* en tanto que activo intérprete nootécnico de trans-fenómenos y trans-realidades— puede el eros ingresar legítimamente en una ética metatécnica, trans-humana y trans-óptica, presidida por su signo [...] ética [que] encarna y expresa una auto-interpretación del hombre liberada de los prejuicios antropomórficos, antropocéntricos y geocéntricos.<sup>62</sup>

De nuevo (*supra*), pues, es el *amor* o *eros*, al cual el autor atribuye un papel importante, de hecho primordial, no solamente en calidad de impulso hacia la apertura y superación del horizonte de la subjetividad, sino también de fuerza transformadora. Lo dice además claramente: “Concibo [la ...] manifestación [del amor] como una energía dinamizadora del *existir* o de la *existencia humana* [...] originada desde ella [...] como respuesta ante su finitud [...] asumida ésta en la experiencia y trato con los otros y frente a sí mismo [...] cuya expresión resume la convivencia solidaria y la caridad compartida”. Y la continuación de esta nota del diario muestra el alcance del fenómeno aludido: “Tal modo de *co-existir* sólo puede brotar desde la *nostredad* y del *nosotros* [...] en tanto que origen o fundamento generatriz del *ser genérico* del hombre [...] opuesta vertiente a todo aislado monadismo individualista, egoísta y solitario, guiado por afán o voluntad de poder sobre los otros, en cuanto tales, como sobre la alteridad en general”.

Ahora bien, el proceso que describe y analiza Mayz Vallenilla en su obra y que es paralelo, casi inherente a la maduración de ésta, puede ser esquematizado, si no resumido —por las propias palabras del autor— en tres etapas:

1 La técnica tradicional [ ] ha funcionado como una auténtica condición de posibilidad para que el hombre haya asumido tangiblemente su condición de *ser genérico* (*Gattungswesen*) [ ] dando así cumplimiento al fecundo apotegma hegeliano-marxista

2 Asimilado aquél [ ] puede, a su vez, avizorarse el ideal de una auténtica civilización de amor [ ] dentro de la cual el ser humano se siente y actúa como agente y participe de una comunidad planetaria alimentada por el sueño de una factible Humanidad. Pero semejante advenimiento [ ] permanecería enmarcado y limitado por soportes antropomórficos,

chos y realidades” así se instaura “*more geometrico*” un inmutable “*ordo amoris*” contrapuesto a su verdadera vivencia que incluye “otros actos, pulsiones y energías” (*Ibid.*, pp. 242-243)

<sup>62</sup> *FAT*, p. 119

antropocéntricos y geocéntricos. Su correspondiente *eros* —como energía posibilitante— sería de índole y alcance exclusivamente terrenal

3° La *meta-técnica*, al disolver tales parámetros [propicia] el surgimiento de [la] *conciencia genérica* [del hombre y], gracias precisamente a la *nootecnica*, torna factible [.] su aproximación a todos los seres vivientes del universo [.] De tal manera, en lugar de un limitado y excluyente *eros terrenal*, queda abierto el cauce para el surgimiento y despliegue de un auténtico *eros galaxial* como vínculo abarcante y omnicomunicante de la alteridad en total [Y este] *eros* [.] a la par de propiciar la posibilidad de [una] transubstanciación cósmica [.] al hacer transparente la vinculación de [la] vida [del hombre] y su muerte con el torrente de un devenir universal [.] dentro del cual ya no le causaría sobresalto ni pavor su eventual disolución y comunión con el mismo [.] ofrece las bases para una radical transformación del “Yo” como sustentáculo de la autoconciencia humana.<sup>63</sup>

¿Qué grado de aplicabilidad actual, de influjo práctico, tiene tal visión optimista del futuro? ¿De qué manera se efectúa y organiza su proyección en la esfera social y garantiza la posibilidad de su realización? ¿Cuál sería su repercusión en la espiritualidad religiosa del hombre contemporáneo? Tales son, sin duda, algunas de las cuestiones más acuciantes que surgen en la mente de un lector atento que ha acompañado al filósofo venezolano en su itinerario hasta aquí.

Uno de los rasgos característicos de este caminar filosófico es el constante esfuerzo de claridad: a pesar de lo ya señalado —un vocabulario innovador, no siempre fácilmente comprensible al primer acceso, y de una interrogación que queda a menudo abierta, en apariencia inconclusa—, Mayz Vallenilla no sucumbe nunca a la tentación de evitar,

<sup>63</sup> IPS, pp. 243-244, 333-334 Mayz Vallenilla vuelve a este tema para seguir interrogándose sobre sus últimos alcances y repercusión difícilmente cognoscibles. Por ej., cuando considera el “surgimiento de una verdadera *anti-técnica* presidida y energizada por el *eros* [.] como raíz y vertiente de las posibilidades *meta-técnicas*”, o cuando plantea el problema de la “*trans-mutación* del *eros* [que] debe afectar, primordialmente, a su *energía mayéutica* [.] permitiendo que ella (en su *dejar de ser* y *ayudar a ser*) no recaiga únicamente sobre la *otredad humana* [.] sino sobre cualquier *alteridad*”, hecho que puede conducir a la concepción “de un *eros cósmico*”, concepción que ocultaría “una artificial y forzada *totalidad óptico-luminica*”, representada por un “universo cerrado”. La *trans-mutación* tiene que ser pues radical, *ab origen*, pero, después, ¿cómo responder a la pregunta “qué es el *amor*, como fuente propiciante de la *comunión del hombre* con una *otredad trans-humana*? Significa ello, acaso, aniquilación del *amor humano como tal* [.] y, en consecuencia, *negación del hombre* como actor o agente de la *acción erótica*? ¿Implica semejante *acción* [.] una privación, parálisis y anonadamiento por parte del amante [..] o el *dejar de ser* y *ayudar a ser* encierran, en sí mismos, el germen de una trascendencia y plenitud que enriquecen creadoramente al agente amante que cumple tal acción? ¿Cómo se logran aquellas [.] qué significan [.] y a qué conducen?” (*ibid.*, pp 363, 370-372)

contorneándolo a hurtadillas o sumergiéndolo en una profundidad especiosa, un problema que le presenta. Las respuestas suyas correponden entonces a esta preocupación de elucidar toda zona de oscuridad y/o ambigüedad: “Nada hay en el fondo del *abismo* [...] pues no tiene fondo. Así la hipótesis de una deidad o secreta inteligencia que trace sus designios [...] queda radicalmente descartada”. En consecuencia, ningún misterio *substancial*, irradiante y definitivamente no conocible existe. En cuanto al concepto central de Dios, Dios que “no es *finito* ni *in-finito*”, dado que “ambas determinaciones son, por múltiples razones y en múltiples sentidos, óptico-espaciales”,<sup>64</sup> él debe ser previamente despojado “de cualquier reato de antropomorfismo, antropocentrismo y geocentrismo”,<sup>65</sup> lo que quiere decir que es necesario “despojar a ‘Dios’ de todo nombre [...] y de cualquier palabra, imagen o idea [...] que contrarie su absoluta y radical inefabilidad [...] desvirtuando incluso, en este último atributo, su carácter privativo o negativo”.<sup>66</sup> Sólo después, cuando se llegue a concebir a Dios como “un *constructo metatécnico*” que no puede ya pretender la “*perfección*” (en sentido tradicional), se nos mostraría la dimensión de una auténtica divinidad: “Sencillamente pensar a Dios [...] exigiéndole al hombre humildad y respeto frente al universo y a la vida que, más allá de sus palabras y sus ojos, resplandece y habla callada e invisiblemente”.<sup>67</sup> Dios en tanto que *constructo meta-técnico* deviene así *constructo-valor máximo* en vía de construcción, una inacabada tarea, difícil pero exaltante: “La peligrosísima faena de *construir* a Dios como una *a-puesta creencial*” que podría ser llamada *apuesta creadora* porque “creer es tener apetencia de creer [...] apostar a lo creído: actuar para que exista [...] ponerlo, construirlo”, construyéndose a sí mismo. Las siguientes preguntas del autor son aquí reveladoras y en su modo de proceder concluyentes: “Ser, Dios, Nada?” — “¿qué importa el nombre o la palabra [...] si en el *silencio* hay comunión con lo buscado?”.<sup>68</sup>

A la vertiente social, a la posible praxis vivida y/o pensada de su proyecto teórico, dedica Mayz Vallenilla un capítulo (“Estado geocéntrico y Estado galaxial”) en *Fundamentos de la meta-técnica* y muchas páginas de su último libro. Si en aquél, exponiendo los rasgos preponderantemente *óptico-lumínicos* de la categoría de Estado ac-

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 112, 29

<sup>65</sup> *FMT*, p. 127

<sup>66</sup> *IPS*, p. 232

<sup>67</sup> *FMT*, p. 130

<sup>68</sup> *IPS* pp. 232-233, 31

tual —a pesar de la evolución hacia “una comunidad ostensiblemente inter-estatal y trans-nacional”—, presenta sobre todo las consecuencias generales del “giro meta-técnico” en el dominio dado (hay que efectuar una reforma para llegar a “la dinámica expresión de un sistema donde la autoconservación y crecimiento de la vida [... tenga] la significación de un valor supremo en relación a los fines institucionales del estado como tal”),<sup>69</sup> sin precisar y detallarlas, en éste lo compensa muy detenidamente, incluso con compromiso concreto y personal.

Su cuestionamiento no es ya problemático, sino programático: “¿Cómo definir la fundamental tarea histórica que debemos acometer los latinoamericanos? —Hela aquí: ¡Inventar el futuro!”. Y no tarda en la precisión:

*Inventar* no es divagar ni fantasear [...] sino proyectar y construir. Por eso y para eso vivimos en un *Nuevo Mundo* [...] energizados por la *expectativa* (las cursivas son mías) ante el advenir, sin obligantes compromisos frente a la tradición, ni pesados lastres que esclavicen nuestro presente. Somos capaces de hacer con nuestro destino lo que inventemos [...] por obra de nuestra libertad y el concurso de nuestras fuerzas creadoras.

El filósofo venezolano afirma la unidad y continuidad de su obra, al mismo tiempo que deja entrever el impacto esperado de ésta; el proceder empleado cuya meta es “una genuina creación” sigue siendo fiel a los principios vigentes desde sus primeros escritos hasta los últimos. Lo explicita así:

Aquello por lo que se pregunta (lo ignoto o aún desconocido) no es algo preexistente o pre-establecido [...] sino una obra del propio *preguntar fundante* (las cursivas son mías): su instituida construcción. “Hallarlo” no significa topar o dar con ello [...] sino pro-vocar y pro-ducir su hallazgo al instituirlo como *terminus ad quem* de un descubriente-proyectar. Semejante descubrir-proyectante, por su parte, no es simplemente un despejar o iluminar algo que yazga previamente oculto o encubierto [...] sino generar o engendrar activamente el hallazgo de lo inéditamente instituido por el preguntar y su inherente construir.

Y el autor escribe en el mismo día en su diario: “Son viejas ideas [...] filiales a las que expresé en mi libro *El problema de América* [...] de las cuales no me arrepiento porque son el testimonio de mis más profundas vivencias como habitante del *Nuevo Mundo*”.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> *FMT*, pp. 122, 126, 127.

<sup>70</sup> *IP*, pp. 235, 236

La aludida continuidad se manifiesta naturalmente también en los análisis de la situación social y política reinante en el continente latinoamericano y en la orientación de las medidas prácticas que Mayz Vallenilla propone para mejorarla. Pese a pensar que “la clásica oposición entre Capitalismo y Socialismo” actualmente “va perdiendo interés [...] porque ambos son categorías o conceptos generados dentro de la economía tradicional [...] y se refieren, exclusivamente, a la posesión y/o propiedad de los medios de producción”, y juzgar nefasto —del punto de vista de desarrollo técnico y de productividad— el balance del “socialismo soviético” de “carácter totalitario”, él persiste en autodefinirse como socialista. “El auténtico Socialismo”, según él, “no está reñido con la tecnificación de los medios de producción [...] sino, al contrario, la supone como un requisito indispensable para alcanzar sus verdaderas metas”. Lo que significa que “*Socialismo y libertad* son términos inseparables y aún indiscernibles. Es más: la auténtica *libertad socialista* es un *constructo técnico*”.<sup>71</sup>

Pero, ¿de qué género de socialismo se trata?; ¿del ideal o del realizable en un futuro previsible? Cuando el filósofo caraqueño escribe (en 1991): “¿Seré, acaso, el último de los Socialistas? Nunca he alardeado de tal [...] pero, sin saberlo, ahora me percató de que lo soy, lo he sido y quiero seguir siéndolo [...] pues me horroriza su pretendida ‘superación’”, o, cuando afirma su “inextinguible convicción de que [...] el Socialismo renacerá (especialmente en su versión de raigambre cristiana) desde las tristes ruinas que hoy quedan del mismo [...] a pesar de la ominosa herencia dejada por su degeneración totalitaria”, nada se puede objetar porque es su profesión de fe y su convicción basada en la concepción del “hombre como un ser poseedor de una conciencia genérica [...] cuya existencia se proyecta desde un *nosotros* [...] por obra del amor o *eros*”<sup>72</sup> (las cursivas son mías).

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 210, 211 La defensa de las ideas socialistas por Mayz Vallenilla va junto con su condena no menos vigorosa del neoliberalismo: “El verdadero germen del auténtico Socialismo —valga decir aquello que lo diferencia claramente del Capitalismo y lo preserva de sus horribles vicios— radica en su concepción del hombre y en las finalidades que se le asignan al trabajo de éste [...] el credo neo-liberal se nutre exclusivamente del más obcecado y artificial individualismo, aderezado por un fondo darwinista, con el cual se pretende justificar y disfrazar el rampante afán de lucro que alimenta y dirige al capitalismo” (*ibid.*, pp. 201-202)

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 202. La eventual crítica podría ser justificada en caso que se toma al pie de la letra la suposición de Mayz Vallenilla que “los esfuerzos de Gorbachov” para reformar el régimen soviético se hallaban “orientados [...] a sentar las bases para que emerja un nuevo *modelo socialista* más acorde con las verdaderas características y metas que distinguen su auténtica concepción” (*ibid.*, p. 201). Es suficiente consultar los discursos y escritos de este dirigente fechados a fines de los ochenta para darse cuenta que su



Sin embargo, cuando atribuye el fracaso del “socialismo real” esencialmente a un bajo “*grado de tecnificación* (y, por ende, de *eficacia*)” causado por “el carácter totalitario del ‘socialismo’ soviético” que impidió “la movilidad y renovación de los conocimientos técnicos en las industrias estatales”, eximiendo enteramente de la responsabilidad a “la ideología socialista” y cuando intenta demostrar “fehacientemente” esta tesis al aducir el ejemplo de “Francia, Inglaterra, los países nórdicos etc., donde, a pesar de existir un régimen político socialista, esto no ha influido en la creciente tecnificación y productividad de las empresas estatales”, uno no puede no quedar perplejo al menos por dos razones: 1) calificar a Francia o a Inglaterra de estado con “régimen político socialista”<sup>73</sup> es evidentemente falso; 2) preconizar que la nacionalización o estatización de los medios de producción no ejerce influencia negativa

verdadera intención fue otra: extirpar los vestigios del estalinismo, denunciado ya por sus predecesores sin mucho efecto práctico, y restaurar el leninismo. Lo dice claramente “Los trabajos de V. I. Lenin y el ideal leninista del socialismo constituyen para nosotros la fuente inagotable del pensamiento creador dialéctico, de la riqueza teórica y de la clarividencia política [...] Tomábamos y tomamos lección con Lenin aprendiendo a enfocar de una manera creadora la teoría y práctica de la edificación socialista, nos armamos de su *metodología científica* [las cursivas son mías], hacemos nuestro el arte de analizar concretamente una situación concreta” (*Perestroika i novoye myshlenie*, Moscú, Politizdat, 1988, pp. 20, 41). Gorbachov no solamente ensalza a Lenin gran pensador— sino también sus realizaciones, cuya verdadera naturaleza se reveló pocos años después. He aquí sus palabras a propósito: “Considerando la enemistad entre naciones de la cual no suelen guardarse ni los más desarrollados países del mundo, la URSS constituye en efecto un ejemplo único en la historia de la civilización humana. Y eso son los productos de la política de nacionalidades cuyo iniciador fue Lenin” (*ibid.*, p. 119). Las pruebas de la ilusión persistente sobre la posibilidad de edificar un “socialismo científico” de factura leninista y de la ceguera del líder soviético de entonces en cuanto a la integridad orgánica del “primer Estado socialista” sobran. Cf. por ej. lo que decía Gorbachov en el mes de enero de 1989: “La Unión Soviética de hoy es un fenómeno único en el seno de la comunidad mundial, es un estado donde [ ] hay realizaciones reales, considerables en la solución del problema de las nacionalidades. Toda nuestra experiencia [...] testimonia la perspicacia excepcional de Lenin, quien elaboró los principios fundamentales de nuestra política nacional [ ] Estamos convencidos —> esta convicción se apoya sobre *fundamentos científicos* [las cursivas son mías]— que el socialismo desvelará sus inmensas posibilidades en tanto que sociedad confiada en sí misma y abierta hacia el futuro” (*Accroître le potentiel intellectuel de la perestroika*, Moscú, Agence Novosti, 1989, pp. 29, 34). No es menos reveladora su reacción cuando una república autónoma se atreve a reivindicar su independencia: “Los que piden que Lituania salga del conjunto de la URSS son o gente obsesionada por las ambiciones personales y motivos de arrabismo, o simples extremistas”, *Perestroika rabochemu klassu, rabochii klass perestroike*, Moscú, Politizdat, 1989, p. 11

<sup>73</sup> *IPS*, p. 211. Parece claro que el hecho de que un partido llamado socialista asuma la dirección política de un Estado democrático aplicando la economía de mercado, equivalente a la de otros Estados dirigidos por unos partidos no socialistas, difícilmente puede concluirse que se trata del “régimen político socialista”. Desgraciadamente, no estuve en la posibilidad de consultar los trabajos de Mayz Vallenilla, a los que hace referencia en esta página: *El sueño del futuro* y “Técnica y libertad”

—a través de la gestión— sobre la productividad, contradice los resultados de experiencias hasta ahora intentadas.

La posibilidad de una realización del proyecto que podría quizás ser denominado de “socialismo comunitario” Mayz Vallenilla la ve justamente en la “conversión del hombre en un ser comunitario [...] al servicio de las metas autoelegidas por la propia comunidad para el logro del bien común”; como instrumento adecuado de tal conversión propone la “Ingeniería Social”, tarea que juzga “de suma urgencia e ineludible necesidad para [...] su país [...] o para toda América Latina”. Se trata de un proceder que “debe provocar un incremento de la libertad y la libre iniciativa en el seno de la Sociedad [...] un ingeniero social no debe ignorar ni destruir la potencialidad de libre iniciativa [...] sino inducirla hacia cauces donde ella, *trans-formada*, rinda sus mejores frutos y alcance su mayor productividad”. Y, para que su trabajo sea eficaz, será necesario completarlo por “una paralela actividad de genuina y fecunda *pedagogía social* [...] basada, por supuesto, en el respeto a la *libertad*”.<sup>74</sup>

¿o suenan estas proposiciones a utopía, utopía que podría revelarse, en el intento de su puesta en práctica, peligrosa como ya ha ocurrido a veces en la historia? ¿Cómo concebir al mismo tiempo un éxito de la revolución metatécnica en las conciencias y su consecuencia, el advenimiento de la “*tecnodemocracia*”<sup>75</sup> —que sola tiene capacidad de garantizar aquella— sin disminuir o limitar precisamente este “respeto a la libertad”?

La respuesta implícita de Mayz Vallenilla estriba en la defensa de la utopía (“quien no perciba la necesidad de utopizar en nuestro tiempo —sobre todo si, por cualquier circunstancia, su pesar y quehacer se proyecta y desarrolla desde nuestro propio *Nuevo Mundo*— es porque sufre de una congénita lerdez”), empero utopía cuyo contenido conceptual tiene que ser “meta-técnicamente transformado” y en propuesta de unas medidas concretas. Lo primero exige emanciparse del significado tradicional del término e instaurar, a través de la construcción de “una *supra-naturalidad* [...] una verdadera y creadora utopía-anarquizante” que libera el acceso a la alteridad.<sup>76</sup> En cuanto a lo segun-

<sup>74</sup> *IPS*, pp. 233-234, 297-298

<sup>75</sup> “La *tecnodemocracia*, formalmente entendida, es un constructo socio-político mediante el cual la soberanía de un pueblo, nación, sociedad o comunidad, como auténtica base o sostén de la voluntad general de la mayoría de sus integrantes, es manifestada a través de un sistema de instrumentos o artefactos técnicos que permiten expresar a los integrantes de ese pueblo, nación, sociedad o comunidad, sus designios en relación a los asuntos o problemas políticos sometidos a su consideración [ ] para ser decididos de acuerdo con el criterio de la mencionada mayoría” (*ibid.*, p. 318)

<sup>76</sup> Creo que no es inútil señalar que esta puesta en relieve de la necesidad del utopismo en el dominio social y —por ende— también político, contradice la posición

do —lo que toca a la organización y funcionamiento del nuevo orden social—, lo concreto se deriva del principio que va en contra de la opinión hoy casi universalmente admitida: “Las leyes y realidades de la actividad económica están *sub-ordinadas* a las de la *ratio technica*”. La más importante de esas medidas es sin duda la revalorización del papel de Estado —el autor habla de la “*re-invencción del Estado*” como del “problema fundamental de nuestro tiempo”— ya no opuesto a la Sociedad sino plenamente a su servicio para “propiciar, amparar y fortalecer la libertad de las personas”.<sup>77</sup>

Las ideas, los incentivos que sugiere aplicar Mayz Vallenilla en el terreno dado apuntan muy lejos: a “una democracia sin partidos, la educación superior sin universidades, al Estado y Sociedad bajo la égida de la participación comunitaria etc.”; probablemente demasiado lejos, a pesar de y/o por inscribirse en un proyecto de una “*polis planetaria*, abierta como posibilidad y en trance de realización por obra de la *ratio technica* apoyada en la *revolución comunicacional* que operan los actuales instrumentos tecnocomunicacionales”.

Querer, por ejemplo, eliminar los partidos políticos del sistema de la democracia representativa contemporánea y reemplazar ésta por la democracia directa, al “dejarse en libertad al ciudadano para que, mediante el ejercicio autónomo de su propia estimativa política se geste y conforme voluntad comunitaria” gracias a la “*teledemocracia*” capaz de establecer “una intercomunicación personal e inmediata entre los agentes políticos”,<sup>78</sup> parece un paso bastante arriesgado sin poder antes garantizar la calidad de dicha estimativa —hecho que remite al futuro incierto, es decir a la *realidad* de la “*polis*” mencionada.<sup>79</sup>

sostenida por Ortega y Gasset, quien notó: “Una idea forjada sin otra intención que la de hacerla perfecta como idea, es precisamente lo que llamamos utopía [ ] No es, pues, el utopismo una aficción peculiar a cierta política, es el carácter propio a cuanto elabora la razón pura [ ] Tal vez en la ciencia, que es una función contemplativa, tenga el utopismo una misión necesaria y perdurable. Mas la política es realización. ¿Cómo no ha de resultar contradictorio con ella el espíritu utopista?”. *O. C.*, tomo III, 1962, pp. 218-219; cf. también pp. 237-238

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 225, 230-231, 214, 220, 303

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 218, 312, 277, 319. El mismo Mayz Vallenilla matiza la radicalidad de su sugerencia referente a la abolición de partidos políticos considerando “la eventual transformación de los actuales partidos políticos en posibles ductos receptivos c., las comunidades y movimientos societarios”, *ibid.*, p. 278

<sup>79</sup> Su descripción es la siguiente: “La *planetaria polis* [ ] no será una *polis* regida por la *homogenización* instaurada e impuesta por la *técnica*. Al contrario [ ] el *logos tecnocomunicacional* suscitará, dinamizará y propiciará una creciente y policroma *heterogeneidad y/o diversidad de comunidades* [ ] En aporados los límites [ ] de la tradicional *polis* [ ] las comunidades del futuro serán *trans-limitáneas* y, tanto los *intereses* como

Por otro lado, el éxito eventual de “la *revolución comunicacional*” tampoco puede darse por asegurado. Si es posible aceptar la afirmación que “en la revolución de las comunicaciones radica la revolución del poder”, que “las *armas* [...] son apenas una modalidad restringida de las *comunicaciones*” y que “la acción comunicativa, tecnicificada como se presenta en nuestro tiempo, funciona como un verdadero *fundamento* de la vida social contemporánea [...] y todas las actividades del Estado se encuentran medidas por sus efectos”, parece legítimo emitir unas reservas frente al proyecto del “*Poder Comunicacional*, en cuanto instrumento de un Estado concebido como una *mancomunidad de comunidades*” y materializado en un “*Consejo Superior de las Comunicaciones*”.<sup>80</sup> Reservas justificables, de nuevo, por la experiencia histórica: cada vez que se había intentado reglamentar la libertad comunicacional invocando el interés superior del Estado, en realidad se reglamentaba ante todo la libertad sola —y eso pese a todas las precauciones para constituir el órgano ejecutivo de la dicha tarea.

*¿Qué presente y qué futuro  
para la “filosofía del futuro presente”?*

A la pregunta “¿Qué es la técnica hoy?”, el autor (D. Bourg) del artículo “Técnica” en el *Diccionario de historia y filosofía de las ciencias* contesta que “el desarrollo de las biotecnologías nos conduce [...] a llamar ‘técnicos’ dos tipos de objetos: no sólo los que fabricamos sino también los objetos naturales que modificamos” y añade “el sentido mismo de la técnica ha cambiado, la frontera entre arteificio y la natura llega a ser porosa”, apoyando su tesis en cinco argumentos: 1) “las técnicas hoy intentan menos dominar la naturaleza que simularla, hasta fundirse en ella”; 2) “los dos conjuntos constituidos por los objetos fabricados y los seres naturales modificados siguen aproximándose”; 3) “en la emancipación de las máquinas de la mano no se puede discernir una modalidad original de la superación de la frontera que separa arteificio y natura”; 4) “*homo faber* sigue siendo ciertamente una especie única, sin embargo pertenece al género animal *faber*: el instrumento nos aparece desde ahora como un hecho zoológico”; 5) “las técnicas no son simplemente unos medios puestos a nuestra disposición; acabaron formando una segunda naturaleza”. De lo que se desprende que “el

las *necesidades comunes* de sus integrantes, se harán cada vez más *trans-naturales* (“artificiales”) y *trans-regionales* [...] debido ya a la *indole* como a la *finalidad* de aquellos factores” (*ibid.*, p. 313)

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp. 281-282, 290, 292, 189

problema no es más el de la inferioridad o de la superioridad de la técnica sobre la naturaleza sino el de su osmosis". Y el autor concluye: "Entramos en una tercera edad de la técnica".<sup>81</sup>

Parece claro que esta visión concuerda, en lo esencial, con la de Mayz Vallenilla por lo que se refiere a la descripción del puesto de la técnica en el mundo actual. La diferencia se sitúa en la proyección de lo alcanzado hacia el futuro, proyección que puede ser considerada como prospectiva o utópica.<sup>82</sup> Mientras que el autor del artículo citado se limita a enunciar unas más o menos inquietantes interrogaciones en cuanto al "advenimiento de un cibermundo", el pensador venezolano cree en un radical y realizable mejoramiento de la condición humana en esta nueva era e intenta demostrarlo.

Diferencia aún más pronunciada se revela con unas teorías desarrolladas de semejante punto de partida y que desembocan en conclusiones francamente divergentes. Tal es, por ejemplo, el caso de Jürgen Habermas, quien en su libro *La técnica y la ciencia como ideología* se centra en la tesis "desarrollada por Herbert Marcuse: 'El poder liberador de la tecnología —la instrumentalización de las cosas— se convierte en un obstáculo para la liberalización, tiende a la instrumen-

<sup>81</sup> *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*. París, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 915-916. Me parece interesante apuntar aquí también la definición de Ortega que designa como actos técnicos los que "modifican o reforman la circunstancia o naturaleza, logrando que en ella haya lo que no hay —sea que no lo hay aquí y ahora cuando se necesita, sea que en absoluto no lo hay [ . . . ] El conjunto de ellos es la técnica [ . . . ] la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades. Éstas [ . . . ] eran imposiciones de la naturaleza al hombre. El hombre responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza. Es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una *sobrenaturaleza*" (las cursivas son mías). Si para el filósofo madrileño "un hombre sin técnica [ . . . ] no es un hombre", si "hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos", dado que "el hombre empieza cuando empieza la técnica", siendo "la misión inicial" de ésta darle paso franco "para poder vacar a ser sí mismo" y autofabricarse, el papel del técnico queda "irremediablemente de segundo plano". Porque "de puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca — como la lógica más formalista; es incapaz de determinar el contenido de la vida", el sentido de su quehacer, primordial en la concepción de Ortega: "Si la vida no es realización de un proyecto, la inteligencia se convierte en una función puramente mecánica, sin disciplina ni orientación. Se olvida demasiado que la inteligencia, por muy vigorosa que sea, no puede sacar de sí su propia dirección; no puede, por tanto, llegar a verdaderos descubrimientos técnicos. Ella, por sí, no sabe cuáles, entre las infinitas cosas que se pueden 'inventar', conviene preferir, y se pierde en sus infinitas posibilidades. Sólo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de la imaginación, no técnica, creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica" (*O C*, tomo v, pp. 324-345, 366, 357 [n.20]).

<sup>82</sup> Aunque para Mayz Vallenilla la distinción entre los dos términos no es, sin duda, demasiado importante; cf. *supra*, su defensa de la utopía.

talización del hombre”<sup>83</sup> la discute y, en lo esencial (la ciencia y la técnica legitimando la dominación como una ilusoria fuerza independiente que llega “a una autorreificación de los hombres”), la toma por suya. La nueva forma de la ideología, menos fácilmente identificable como tal, no es ya la de una clase determinada, sino que “afecta hasta el interés emancipador de la especie en su conjunto”; al despolitizar las antiguas ideologías, la hace funcionar en “un sistema subordinado de actividad racional respecto a un fin”. Nace así “una conciencia tecnocrática” cuyo “núcleo ideológico” consiste en “*eliminación de la diferencia entre la práctica y la técnica*”, hecho que conduce a una confusión comunicacional cuyo resultado final es oscurecer la dominación detrás del “poder de disponer técnicamente cosas”.

La meta perseguida, en el plano institucional, por J. Habermas —instauración de una sociedad socialista<sup>84</sup>— es análoga a la de Mayz Vallenilla, la vía indicada para alcanzarla es muy distinta: la “*racionalización* [...] que no puede realizarse sino dentro del ambiente de la interacción mediatizada por el lenguaje mismo, es decir gracias a una *liberación de la comunicación*”,<sup>85</sup> tiene poco que ver con la “*ratio technica*”; si no le es directamente contraria, en todo caso debe constituir su superación en tanto que la “reflexión crítica” como “instancia donde se elabora la unidad de la razón teórica y de la razón práctica”,<sup>86</sup> reflexión en la cual ni la ciencia, y aún menos la técnica están directamente implicadas.<sup>87</sup>

<sup>83</sup> *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, trad. francesa *La technique et la science comme idéologie*, París, Denoël/Gonthier, 1978, p. 1. Según H. Marcuse, citado por el autor alemán, “el concepto de la razón técnica es, quizás, él mismo ideología. Y no lo es sólo su utilización, sino que la técnica misma es ya dominación (sobre la naturaleza y sobre los hombres), una dominación metódica, científica, calculada y calculadora [...] La técnica es, de entrada, todo un proyecto socio-histórico en ella se proyecta lo que una sociedad y los intereses que la dominan se proponen hacer de los hombres y de las cosas. Esta finalidad de la dominación le es consustancial y pertenece de esta manera a la forma misma de la razón técnica [...] la racionalidad tecnológica no pone fuera de causa la legitimidad de la dominación, más bien la defiende, y el horizonte instrumentalizador de la razón se abre sobre una sociedad racionalmente totalitaria” (*ibid.*, pp. 5-6, 9).

<sup>84</sup> En una entrevista, en la cual se vale de una tradición marxista sin ortodoxia, Jürgen Habermas declaró: “Nuestra cultura me parece, a pesar de todo, portadora de formas de libertad que se trata de reactivar para llegar al ideal de una sociedad socialista” (*Le Monde*, París, 19-x-1980, p. xvii). Cf. también su libro *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Francfort, Suhrkamp, 1976.

<sup>85</sup> *La technique et la science comme “idéologie”* [n. 83], pp. 46-59, 67.

<sup>86</sup> Jürgen Habermas, *Après Marx* (trad. de *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*), París, Hachette Littératures, 1997, p. 309. Cf. también *La technique et la science comme “idéologie”* [n. 83], part. pp. 136-150.

<sup>87</sup> Cf. part. el capítulo “Connaissance et intérêts” (pp. 133-162) del libro últimamente citado. Cf. también a propósito Zdeněk Kourím, “La méthodologie gonthienne et la critique philosophique”, en *Gonseth aujourd’hui*. Actas del coloquio Bienne 1990;

Que semejante actitud debe conducir y efectivamente conduce a una búsqueda de fundamentación de la vida social en general y de la ética en particular en unas esferas extra-tecnocientíficas, que no se trata de transformar el impacto teórico y práctico de la tecnociencia desde dentro sino desde fuera, aparece con evidencia.

La posición antes indicada de Habermas<sup>88</sup> está en este sentido acentuada, por ejemplo, en las palabras y escritos de un eminente científico francés, Henri Atlan. Según su opinión,

hasta ahora hubo dos actitudes en la Historia: la primera ha consistido en creer en la existencia de verdades reveladas que eran fiadoras de toda forma de saber, incluso del saber científico [ . . . ] La segunda, la de las Luces, ha intentado sacar de los conocimientos científicos valores de orientación para el comportamiento humano. [Pero, hoy debemos] renunciar a estas dos soluciones, sin renunciar por eso ni a la ciencia, ni a los valores. En consecuencia, hay que separar las dos y aceptar que verdades y valores sean producidos de manera diferente. La verdad científica no nos facilita ningún valor moral. Estos valores son siempre heredados: para cada sociedad habían caído, de cierta manera, del cielo y no son deducidos de la verdad científica.<sup>89</sup>

En cuanto a la técnica, no es suficiente confinarla en su sitio, sino que es necesario combatir sus excesos, dado que “las producciones tecnológicas más espectaculares no hacen sino fortalecer la idea que serían producidos por un monstruo impersonal que dirige nuestra existencia, sin que nadie parezca capaz de orientar ni hasta prever el rumbo al cual somos llevados”. Para que el riesgo de las “ventajas del progreso tecnológico” que pueden convertirse en su contrario quede disminuido, debemos “limitar la *hybris* tecnológica y su fantasma de omnipotencia [ . . . e] instaurar una ética de la investigación y de sus aplicaciones”, ética que viene “de otra parte”, es decir “de la historia, de las tradiciones y de las religiones [ . . . ] de los mitos y de las filosofías”. A fin de llegar de nuevo a reunir lo cognitivo y lo axiológico “que la ciencia actual ha separado”, Atlan preconiza reflexionar sobre “la sabiduría antigua [ . . . ] pese a que su valor operacional y su eficacia como ciencia de la naturaleza desaparecieron desde hace mucho tiempo”.<sup>90</sup>

Association F. Gonseth, 1992, pp. 61-76; trad. portuguesa en *Reflexão* (Campinas), núm. 48 (1990), pp. 91-106.

<sup>88</sup> Cf. aún al menos sus dos libros, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt, Suhrkamp, 1983) y *Erläuterungen zur Diskursethik* (Frankfurt, Suhrkamp, 1991).

<sup>89</sup> Entrevista con Henri Atlan, *Le Monde* (Paris), 19-XI-1991, p. 2.

<sup>90</sup> *Les étincelles de hasard: connaissance spermatique*, Paris, Seuil, 1999, pp. 209-210. La filosofía debería pues funcionar como un puente o campo sintetizador. “Actualmente sería necesario reflexionar sobre las propiedades del tipo de lenguaje más adaptado

Comparadas y confrontadas estas ideas con las de Mayz Vallenilla, resalta una distinción fundamental: en cuanto el filósofo venezolano ve en el acceso fulgurante de la técnica (tecno-ciencia haciéndose meta-técnica) un empuje decisivo que debería transformar, hasta revolucionar nuestro modo de pensar. Los dos citados autores suponen que sería posible corregir los nefastos excesos de esta invasión sin poner en cuestión los instrumentos teóricos de los cuales disponemos, que la parte nociva del impacto de lo nuevo podría ser eliminada eventualmente con ayuda de lo antiguo, incluso irracional.<sup>91</sup> En este sentido no sería

a la empresa filosófica situada a igual distancia de la ciencia y del mito y de la ideología [...] Se trataría de [...] la búsqueda empírica y a tientas de una sabiduría y de una virtud a la manera de grandes sofistas o de la casuística, junto con una revalorización del nominalismo, de la retórica y hasta de ciertas formas de doble lenguaje filosófico, con toda forma de filosofar que vuelve a asumir importancia actualmente, cuando la ciencia moderna, instrumental y operacional, ha destruido la ontología del uno y de lo universal, la que había dominado durante siglos la tradición filosófica", "Des limiute de la science au besoin de philosopher", en *Science et philosophie, pourquoi faire?*, Paris, Le Monde, 1990, p. 154

<sup>91</sup> Iguando esta vía, no parece nada ilógico dar un paso más, hacia lo nitidamente religioso: "El progreso de la ciencia y de la tecnología basada en ella resuelve problemas y también crea nuevos problemas de tipo humano. Por tanto, ese progreso es una fuente de nuevos retos que debemos afrontar con un sentido de responsabilidad ética. Todo eso refuerza la idea de que el hombre coopera con Dios y tiene una responsabilidad ética con respecto a sí mismo y a los demás. Sólo un Dios personal y creador puede proporcionar el fundamento radical del ser, de la creatividad y de los valores. Ni la naturaleza ni los seres humanos poseen la capacidad de crear en sentido absoluto; sin embargo, pueden ser considerados creativos en un sentido análogo: en efecto, en ambos casos se pueden producir efectos que son realmente nuevos", Mariano Artigas, *La mente del universo*, Pamplona, EUNSA, 2000, p. 452.

Sería interesante aducir y analizar también algunos otros escritos en los cuales se pueden, al contrario, percibir semejanzas con la posición sostenida por Mayz Vallenilla. Tal es, por ej., el caso de Edgar Morin quien, desde el hecho que nos encontramos "en una era histórica en la cual el desarrollo científico, técnico, sociológico están en cada vez más estrechas y múltiples interretroacciones", llega a la conclusión de que "es necesario que toda ciencia se interrogue sobre sus estructuras ideológicas y su arraigo sociocultural" y que para poder hacerlo, comprender cómo y en cuáles condiciones las ideas funcionan, cambian, se entrecruzan, "nos falta una ciencia capital, la ciencia de las cosas del espíritu o noología" ("Pour la science", *Le Monde*, 5 y 6-I-1982, pp. 12 y 11). Morin cree que "el verdadero debate, la verdadera alternativa se sitúan desde ahora entre complejidad y simplificación" y propone pues un "método de complejidad", puesta en obra de "un pensamiento que trae consigo su propia reflexividad, que concibe sus objetos, cualesquiera que sean, incluyéndose él mismo". De esta manera, la ciencia puede reflexionar sobre sí misma. "sobre sus límites, su entorno, su práctica [...] El conocimiento llega a ser así necesariamente una comunicación, un bucle entre un conocimiento (de un fenómeno, de un objeto) y el conocimiento de este conocimiento". Debemos, pues, "a partir de la idea de bucle y de meta-sistema [...] concebir un conocimiento que produce al mismo tiempo su auto-conocimiento" (*La Méthode*, tomo I, Paris, Seuil, 1981, pp. 382, 386; esta concepción queda desarrollada e ilustrada en cuatro tomos siguientes). Cf. también, del mismo autor, *Science avec conscience* (Paris, Seuil, 1990), part. el capítulo "Thèses sur la science et



excesivo afirmar que la perspectiva abierta por Mayz Vallenilla ofrece más posibilidades para una comprensión adecuada —dinámica y evolutiva (dialéctica)— del fenómeno de la técnica al inventar una innovadora mirada, portadora de la esperanza.

No obstante, antes de poder proclamar y garantizar la operatividad de esta visión, su autor debería quizás reflexionar sobre algunas objeciones en contra. Una de las más serias está formulada, por ejemplo, en el libro *El principio de responsabilidad* de Hans Jonas<sup>92</sup> donde se rechaza todo utopismo, particularmente el de inspiración marxista. Se-

éthique" (pp. 115-123) y *Pour sortir du XXe siècle* (Paris, Seuil, 1984), donde Morin pone de relieve la urgencia de formular una nueva concepción científica, "la *scienza nuova*" que permitiría "reconocer, esclarecer y apoyar las aspiraciones individuales y colectivas hacia la autonomía y la libertad, contribuir a la "superación del reino de la necesidad" que constituye la aspiración fundamental de la humanidad" (pp. 165-166).

Igual atención merecerían los trabajos de Carlos Paris, quien destaca la "necesidad de renovar la reflexión sobre la técnica" y se dedica a este tema ya desde muchos años (véase su libro *Mundo técnico y existencia auténtica*, Madrid, Guadarrama, 1959); según su opinión, "reapropiarse [...] la comprensión de la técnica constituye una tarea fundamental para el entendimiento del ser humano, de su historia y de nuestro presente—clarificación que puede abrir también los horizontes de una crítica y de una acción adecuadas", *El animal cultural: biología y cultura en la realidad humana*, Barcelona, Critica, 1994, p. 139. Entre filosofía y técnica existe una relación recíproca: "La filosofía actual no puede esquivar la proyección de su afán reflexivo sobre el mundo del hacer técnico. La técnica por su parte necesita, para ascender a la plena conciencia de su sentido, situarse bajo la cenital del saber filosófico". Hay que alcanzar "el núcleo esencial de lo técnico"—el hacer humano (y, en sentido más amplio, no solamente humano) que desborda el cuadro del trabajo y se incorpora "en un proyecto vital". En consecuencia, por intermedio del ahondamiento del saber sobre la técnica nos encontramos "en el corazón de la problemática filosófica. ¿Qué es el hombre? ¿Qué es la vida? ¿Qué tiene que ver el hombre con la pura animalidad? Y, finalmente, ¿qué es la naturaleza, término esencial del hacer técnico?". *Hombre y naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1970, pp. 81-88. A pesar de la clara nota orteguiana que parece alejarle de la visión de Mayz Vallenilla, la inspiración marxista, siempre presente en la obra de C. Paris, hace patentes algunos puntos de proximidad doctrinal entre ambos autores; véase, por ejemplo, la insistencia en la "necesidad de una nueva ética, orientadora del desarrollo tecnológico", *El animal cultural* [n. 91], p. 199, y fomento de la crítica de la civilización actual (sería posible entrever otro rasgo de semejanza, esta vez de raigambre heideggeriana: a la noción de "no-ser-siempre-todavía" corresponde más o menos en C. Paris la de "ser expósito", *ibid.*, p. 327). La proximidad queda perceptible incluso en la utilización o/e invención de conceptos como el de "tecnosfera [...] creada entre la *ecología natural* [...] y las *necesidades humanas*", *ibid.*, p. 169, "*ergotecnología*", "*nootecnología*" etc. Sin embargo, la discrepancia más importante se revela en la actitud frente al cambio, propuesto y visto como necesario, del orden social en el cual la técnica funciona; para Mayz Vallenilla, como ya se lo ha dicho, tal transformación debe provenir desde la técnica misma, del abandono de lo óptico-luminico por lo meta-técnico, revolucionando nuestro modo de razonar, en tanto que Paris preconiza la instauración "de un nuevo modelo tecnológico" a partir de la toma de conciencia política, sin tocar las bases de la concepción habitual del mundo (*ibid.*, pp. 204-205).

<sup>92</sup> *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort, Suhrkamp, 1984.

gún el teólogo y filósofo alemán, “la fe utópica, cuando es más que un anhelo [...] trata de conducir al fanatismo con su entera predisposición a la crueldad”. El principal error de aquella consiste en ignorar que para el hombre el futuro está siempre abierto e inseguro, que nuestra posibilidad evolutiva no tiene nunca la dirección fija y preestablecida. El peligro de considerar la evolución de la técnica como una “empresa prometeica”, tomar la técnica ya no como un simple medio sino como una meta, tiene por consecuencia aceptar la creencia en un progreso lineal y unilateral con la finalidad de “la conquista de la naturaleza”, vista como “misión de la humanidad”; progreso cuya orientación está asegurado de hecho sólo por unos especialistas dado que, pese a que “el volumen global del saber crece, el saber del individuo deviene cada vez más fragmentario”.

El esfuerzo “utópico-revolucionario” no tiene además, según Jonas, ninguna base positiva; proveniente de la constancia de la insuficiencia de lo que era y de lo que está, doctrinalmente, apoyado sobre la ontología de “todavía-no-ser”, otorga su confianza y se remite al poder creador de la negación para desembocar, al fin, éticamente, en un “cruel optimismo”. Frente a este último, el autor alemán sostiene un “escepticismo compasivo” y al “principio de esperanza” (fundado esencialmente en la fe en el proceso ascendente tecnocientífico —un futuro seguro) opone “el principio de la responsabilidad” (dirigida, principalmente, hacia “la *preocupación* por un otro ser” — para salvarle de su labilidad existencial).<sup>93</sup>

Se puede suponer que Mayz Vallenilla respondería que la crítica de Jonas no apunta precisamente a su doctrina al menos por dos razones: ética y metodológica.

1) como se ya hizo evidente, en la doctrina del filósofo venezolano, a pesar de sus elevaciones futurológicas, predomina siempre una preocupación por el hombre concreto; el autor mismo prefiere hablar más bien de actitud que de doctrina cuando indica que “en la libertad del hombre para pensar y expresarse [...] radica la posibilidad de defender y hacer respetar la intocable dignidad de la persona humana”, y cuando añade que “vivir políticamente es vivir en compromiso con los otros [...] y que] vivir comprometido —existir políticamente— es lo más humano del hombre y su existencia”.<sup>94</sup> Planteándose la pregunta por su propia responsabilidad, como filósofo, “ante estos tiempos de radical y total crisis en que vivimos”, contesta al exponer su personal “catecismo” que reza:

<sup>93</sup> *Ibid.*, traducción checa. *Princip odpovednosti*, Praga, Oikoymenth, 1997, pp. 240-313

<sup>94</sup> *De la Universidad y su teoría* [n. 16], pp. 72, 74

Un primer paso consiste en acusar, analizar y tratar de entender los síntomas de lo que a mi alrededor acontece, asumiendo provisoriamente (como marco de inserción y reflexión para ello) una perspectiva planetaria en todos los órdenes [...] así como en todas sus subrepticias implicaciones. Paso que implica una concepción global de todos los *fenómenos* y manifestaciones [...] como ingredientes funcionales de un Todo o Sistema concebido planetariamente.

Después hay que “asumir una actitud constructiva o creadora frente a ello”, sin dejarse disuadir por unos eventuales y parciales fracasos, para conseguir el tercer paso por el cual se averigua “la inseparabilidad de la filosofía y la acción” realizada “en aquella transmutada y actuosa trans-racionalidad que conforma e inerva la visión planetaria-galaxial”, condicionada por “la previa comprensión del hombre como un *ser genérico*”, garantía de las nociones “de la Humanidad como tal [...] así como la del Cosmos, en tanto que morada del hombre, en conjunción y comunión con todo lo energético y viviente del mismo”. Eso significa confiar en la *ratio technica* que, después de invertir “los parámetros naturales [...] del tiempo y el espacio óptico-lumínicos [...] inaugura un horizonte de *proximidad* y *semejanza* entre los seres humanos [...] posibilitando [así] el surgimiento de una *conciencia genérica* entre ellos”. La “tarea primordial” del filósofo latinoamericano que adhiere a esta visión metatécnica y la asume por su propia cuenta “en cuanto instrumento generador de semejante revolución trans-mutatoria”, no es sólo extremadamente difícil sino también exaltadora: le incumbe el “*auto-descubrimiento e invención de un Nuevo Mundo*” auténtico, es decir tal, que nada tiene que ver con alguna pretensión singularizadora —“perversión del *planetarismo*”. Esta invención debe ser “originaria y demiúrgica”, permitiendo a la vez “superar los supuestos y límites de la racionalidad tradicional” y “vislumbrar nuevos supuestos y fundamentos para la inagotable tarea de *autocrear la razón*” como medio capaz de abrir el camino “hacia una *dimensión galaxial*”.

Si el “catecismo” de Mayz Vallenilla no parece sino insistir sobre los puntos esenciales de lo ya expuesto en sus últimos escritos teóricos, las dos siguientes frases que terminan el texto de esta conferencia (de 1994) destacan la principal intencionalidad de la obra entera: “A nadie recomiendo que se *instruya* en el mismo [“catecismo”] ni con el mismo. Eso sí: que *invente*, día a día, el suyo propio [...] como corresponde a todo aquel que aspire a ser un auténtico filósofo en estos tiempos de crisis que vivimos”.<sup>95</sup>

<sup>95</sup> IPS, pp. 194-199

Se trata aquí efectivamente mucho más de una actitud que de una doctrina; una actitud que no sería exagerado calificar de ejemplar y capaz de evitar los peligros de utopismo denunciados por Jonas.

¿Puede afirmarse lo mismo en cuanto a la segunda razón, la metodológica? En este punto preciso tengo que expresar algunas dudas, dado que E. Mayz Vallenilla parece nunca haber abandonado la ontología de “todavía-no-ser” (“no-ser-siempre-todavía”), lo que significa que el preconizado cambio revolucionario de la perspectiva óptico-lumínica en la metatécnica no es inherente al proceder cognoscitivo empleado y tampoco se desprende de él, que debe ser y es de hecho *fundamentado* en otro nivel o campo investigativos. La búsqueda de esta fundamentación y el esfuerzo para articularla constituyen pues la tarea primordial del filósofo.

Revelador a propósito es un paréntesis en el que el autor venezolano considera la *ratio technica* “como raíz epigénica de una eventual *anti-técnica* animada por el *eros*”:<sup>96</sup> lo que quiere decir que no solamente la transformación espiritual —“revolución trans-mutatoria” cuyo “instrumento generador” es la *meta-técnica*—, para devenir tal, y no quedarse reducida a una simple inversión, necesita un aporte exterior, sino que la metatécnica misma tampoco es (dinámicamente) auto-fundadora. Por “*fundamentos*” entiende Mayz Vallenilla “aquellas bases o principios que, tácita o explícitamente, sostienen y confieren sentido a la alteridad mundana en sus más diversas expresiones y acepciones”; esos fundamentos pertenecen pues ante todo al orden ontológico. Ahora bien, la *responsabilidad*, equivalente a

aquella actitud que, consciente de lo que implica y significa una crisis de tales *fundamentos*, sea cual fuere la alteridad que la confronte, lleva al filósofo a preguntarse, con todo el riesgo de inanidad que ello implica, su *porqué* o *razón de ser*, valga decir, a interrogarse por la eventual ausencia o inconsistencia de todo posible *proto-fundamento* [...] en cuanto asilo del sentido para la alteridad que lo rodea.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 196. Es la respuesta a la pregunta planteada por Mayz Vallenilla ya en 1972: “La técnica, ciertamente, es producto de la razón —de la racionalidad humana— y, como tal, se halla impulsada y dirigida por aquello que, como una subterránea vertiente metafísica, anima y alimenta semejante racionalidad. Ahora bien, ¿qué acontecería si en lugar de la voluntad de dominio esa misma voluntad se convirtiera y transformara en una fuente donde el término final de sus afanes fuese el amor? ¿O son compatibles *eros* y *ratio*? Dejemos abierta la pregunta”, “Permanencia o historicidad de la razón humana”, en *Filosofía*, Anais do VIII Congresso Interamericano de Filosofia e V de la Sociedade Interamericana de Filosofia, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia. 1974, p. 198.

¿Es posible que esta responsabilidad (u operativa toma de conciencia) de la creciente precariedad humana —responsabilidad como exigencia primordialmente moral— surge de la fuente de lo discursivo? La afirmación de E. Mayz Vallenilla parece clara:

*Proto-fundamento* de la alteridad, en estricto sentido filosófico, es lo que (desde la más remota antigüedad) se denominó *logos* o *ratio* —traducido en latín, también, por *verbum*— que, como tal, se consustancia con la *palabra* y el *lenguaje* [...] y, por ende, con la *sintaxis* u *orden* del discurso epistémico [...] *logos proto-fundamental* de nuestra época es la *ratio technica* [...] trasmutada, desde sus mismas raíces, por obra de su específica modalidad *meta-técnica*.<sup>97</sup>

Pero creo que aquí la crítica llega a ser pertinente, dado que el filósofo caraqueño no va más allá de lo antes afirmado, no se plantea las siguientes preguntas complementarias: ¿cómo se desarrolla el *proceso* trasmutador?, ¿cuál es su íntima dialéctica capaz de armonizar los valores morales con los (meta-)técnicos? ¿Es suficiente la toma de conciencia (de la necesidad) del humanismo galaxial para que, global e individualmente, el *eros* (encamado) pierda su carga de egoísmo natural y la técnica (colectivamente vivida o/y subida) su soberbia optimista? Si no hay ninguna duda que la obra de Mayz Vallenilla, al ofrecer un inédito enfoque de investigación, puede contribuir a la “necesaria evolución de la humanidad [que] pasa en primer lugar por una reforma de pensamiento”,<sup>98</sup> que la problemática ahí tratada es no solamente urgente sino también central para la filosofía actual, la perspectiva final propuesta parece desembocar no obstante en lo impreciso, faltándole el apoyo y la justificación instrumentales, es decir una rigurosa elabora

<sup>97</sup>IPS, pp. 196, 191-194.

<sup>98</sup> “Edgar Morin, humaniste impénitent”, entrevista por M.-P. Guiard, *Etapes* (París), núm. 80 (enero 2002), p. 35. Reforma de pensamiento de cuya praxis este autor escribe: “Lo que falta para que una sociedad-mundo pueda constituirse no como acabamiento planetario de un imperio hegemónico, sino sobre la base de una confederación civilizadora no es un programa ni proyecto, sino los principios que permitirían abrir una vía. En este lugar toma el sentido lo que he llamado antro-política (política de la humanidad en escala planetaria) y política de civilización”, “Une mondialisation plurielle”, *Le Monde*, 25-III-2002, p. 19. En este sentido, ambas posiciones, la citada y la de Mayz Vallenilla, están situadas en polo opuesto al de Francis Fukuyama, según el cual “seguimos estando al final de la historia, dado que no existe sino un sistema que continuará dominando la política mundial, del Occidente democrático liberal”, “Nous sommes toujours à la fin de l’histoire”, *Le Monde*, 18-x-2001, p. 17. Este último pensador parece olvidar que un cierre del horizonte político podría advenir solamente como corolario de un cierre del horizonte mental, es decir en el momento en el cual la *ratio technica* habría perdido su carga de creatividad y la “razón vital” orteguiana se habría transformado en una razón mecánica.

ción metodológica: la *nootecnia* —en tanto que método preconizado por el autor queda, en sentido dado, apenas esbozada. ¿No resultaría eso finalmente una subestimación del papel conductor de la ciencia frente al de la técnica?<sup>99</sup> ¿o sería preferible adoptar, en lugar de una “estrategia de fundamentación”, la de “compromiso”, optando así por la “metodología abierta” que no se aplica a la razón (*ratio*) sino que analiza y sigue —conduciéndolo a la vez— el razonar mismo en su desarrollo múltiple?<sup>100</sup>

Creo que sería también de sumo interés y utilidad aproximar y confrontar las principales tesis sostenidas por Ernesto Mayz Vallenilla con las que se encuentran en las obras de algunos otros filósofos latinoamericanos y quienes, de modo diferente, persiguen finalmente la misma meta: reformar (o revolucionar) el pensar desde dentro, conforme a su evolución y exigencias externas, como lo hacen, por ejemplo, Miguel Reale o Luis Villoro.<sup>101</sup> Supongo que se desprendería de tal estudio un

<sup>99</sup> Para Mayz Vallenilla “el presente y el futuro de la humanidad —hasta donde sea posible adelantar su pronóstico sin caer en un ingenuo profetismo— dependen del desarrollo de la técnica”: el reconocimiento de la *ratio technica* constituye pues la fuente de la revolución meta-técnica cuya “impronta afectiva debe ejercitarse, de un modo primordial, sobre la propia etimología, estructura y sintaxis del lenguaje. A partir de éste, *casí en forma automática*, su influencia incide y provoca modificaciones en los conceptos fundamentales de la ontología, en la *metodología y bases de la ciencia* [las cursivas son mías], así como en los sistemas categoriales que sostienen diversas (aunque afines) culturas de común basamento óptico-espacial” “Presente y futuro de la humanidad”, *Revista Venezolana de Filosofía* (Caracas), núm. 25 (1989), pp. 59-64. Dentro de tal esquema, el papel atribuido a la ciencia y, sobre todo, a su metodología general es forzosamente secundario (Mayz Vallenilla parece de hecho olvidar su crítica de la concepción orteguiana: cf. *supra*, n. 20). La *nootecnia* no entra así en juego como instrumento clave y definido como tal (siendo al servicio del amor o eros —cf. *supra*— toma forzosamente los rasgos característicos de éstos), sino como categoría cumulativa e imprecisa con la cual “culmina el desarrollo de la *Técnica* en cuanto expresión del *afán del poder* que energiza al hombre” De esta manera “la *Nootecnia* [...] representa la aplicación de aquel *afán de poder* a su propio pensar—o, dicho de otra forma, *del pensar dominante sobre sí mismo*— con el fin no solo de trascender tal pensar, sino de potenciar el *alcance* y el *dominio del mismo* hasta una *dimensión trans-humana* [...].” representa una auténtica vía de acceso hacia una nueva civilización, llena de insospechables posibilidades y sorpresas para la inagotable curiosidad intelectual del propio hombre” (*IPS*, pp. 421-422).

<sup>1</sup> Me refiero a los conceptos de la obra de Ferdinand Gonseth. Sobre ésta, en castellano, cf. Kourim, “Hacia una metodología general del discurso racional (Teoría de la dialectización del pensamiento según F. Gonseth)”, *Crisis* (Madrid), núms. 78-79 (1973), pp. 173-209; Kourim, “Entrevista con Ferdinand Gonseth” (trad. de S. Kourim), *Crisis*, núm. 80 (1973), pp. 341-346; Kourim, “Segunda entrevista con Ferdinand Gonseth”, *Humanitas* (Monterrey) (1978), pp. 99-116; Kourim, “Ferdinand Gonseth, filósofo de la abertura”, *Irbor* (Madrid) núm. 545 (1991), pp. 115-123.

<sup>101</sup> Particularmente en el libro *Verdade y conjetura* (Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983) para el primero y en el *Creer y saber* (México, Siglo XXI, 1982) para el segundo. Cf. también Kourim, “La obra filosófica de Miguel Reale, impulsora de la emancipación

hecho muy importante: que en el área de la filosofía latinoamericana, junto a lo que muchos consideran, con derecho o sin él, como su mayor aporte en el debate filosófico de hoy, a saber la “filosofía de la liberación”, existen tendencias y hallazgos originales cuya pretensión de formar un pensamiento auténticamente innovador, correspondiente a las exigencias de nuestra época y capaces de servirle de instrumento orientador, no parece exagerada. Pero, y eso es desgraciadamente también uno de los rasgos que caracterizan a menudo el filosofar latinoamericano, los autores que trabajan en una dirección (casi) idéntica, semejante o paralela, ignoran bastantes veces sus respectivas investigaciones o, al menos, dan impresión de desconocerlas completamente.

En el caso de Ernesto Mayz Vallenilla, por cierto, se trata más de una sugerencia crítica para el futuro que de un verdadero reproche de fondo porque, en sus escritos anteriores, ya facilitó suficientes pruebas de tener plena conciencia de la necesidad de un diálogo fructífero.<sup>102</sup> Generalizado, este apunte se puede, después de todo, concluir que si es posible hacer y comprobar ciertas críticas a algunos aspectos precisos de la obra del filósofo venezolano, la suma de su trabajo siempre inspira un alto respeto. Suscribo, por mi parte, lo que Manuel Granell había escrito en su comentario con motivo de la publicación del libro *El problema de la nada en Kant*, libro cuyas tesis no coincidían con las suyas: “La investigación de Mayz representa —sea dicho sin mezquindades ni recortes— un notorio brio meditador. Queda implicado en mi aserto que no se limita a exponer y criticar —tareas menores, apropiadas al modesto profesor de filosofía—, pues *filosofa*, responde con su propio ver y pensar. Y además, mediante alto tecnicismo”.<sup>103</sup>

---

intelectual de Brasil”, *Mundo Hispánico. Nuevo Mundo. Visión filosófica*, Actas del VIII Seminario de Historia de la filosofía Española e Iberoamericana, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1995, pp. 313-331. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 543 (1995, septiembre), pp. 19-38. *Revista Brasileira de Filosofia* (São Paulo), núm. 188 (1997), vol. XLIX, pp. 425-451.

<sup>102</sup> Cf., por ej., su adhesión entusiasta a las ideas de Francisco Romero “Prologo”, en *Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983, pp. 5-16.

<sup>103</sup> *Del pensar venezolano*, Caracas, Catana, 1967, p. 203. Cf., por ej., también Federico Riu, “El tema de la alienación en la filosofía venezolana (I). La polémica Mayz-Vásquez sobre el concepto marxista de alienación”, *Revista Venezolana de Filosofía*, núm. 14-15 (1981), pp. 139-155, y “El tema de la alienación en la filosofía venezolana (II). La polémica Mayz-Vásquez sobre la alienación en Heidegger”, *Revista Venezolana de Filosofía*, núm. 17 (1983), pp. 53-83.