

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

**ITER - HUMANITAS**

**Revista de Filosofía y Humanidades**

**CRISTIANISMO Y SOCIALISMO**

**AÑO 4  
Número 7**

**Publicaciones ITER-UCAB  
Caracas, 2007**

ITER – HUMANITAS  
REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
Enero-Junio 2007  
AÑO 4, Nº 7  
Depósito legal pp.200402CS1737  
ISSN: 1690-9585

Revista semestral del ITER,  
Instituto de Teología para  
Religiosos y de la UCAB,  
Universidad Católica "Andrés  
Bello" de CARACAS  
Revista indizada y arbitrada.

---

**DIRECTOR:** *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

**CONSEJO DE REDACCIÓN:**

*Dra. Luz Marina Barreto, UCV*  
*Dr. Enrique Alf González, ITER y UCV*  
*Dr. Rafael Luciani, ITER, UCAB y IUSPO*  
*Dr. Félix Palazzi, ITER y UCAB*  
*Dr. Nelson Tepedino, USB*

**COMITÉ DE ARBITRAJE:**

*Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB*  
*Juan Pablo Peron, S.D.B., Rector del ITER*  
*Carlos Bazarra, O.F.M.Cap, ITER y "Nuevo Mundo"*  
*Gaia De Vecchi, PUGregoriana de Roma*  
*Felicitísimo Martínez, O.P., Instituto de Pastoral de Madrid*  
*Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla*  
*José Virtuoso, S.J., UCAB y Centro Gumilla*

**DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN**

ITER-HUMANITAS  
Revista de Filosofía y Humanidades  
Instituto de Teología para Religiosos  
3ª Avenida con 6ª Transversal. Altamira  
Caracas 1061-A VENEZUELA  
*Revista indizada en las bases de datos*  
*"Clase" (México) y "Stromata" (Argentina)*

Apartado de Correos 68865  
Telf(0212)261.85.84  
Fax (0212)265.05.05  
E-mail: [revista\\_iter@ucab.edu.ve](mailto:revista_iter@ucab.edu.ve)  
Web: [www.iter-ups.org](http://www.iter-ups.org)  
[www.ucab.edu.ve/iter](http://www.ucab.edu.ve/iter)

**DIAGRAMACIÓN:** *Laury Martínez*  
**DISEÑO DE PORTADA:** *Alexandra Longinow*  
**IMPRESIÓN:** *E.T.P. Don Bosco*  
Caracas – Venezuela  
Telf(0212)2370802 - 2372766  
Fax(0212)2387549

**SUSCRIPCIONES 2007:**  
Correo normal: Bs. 40.000  
Bs.F. 40  
Número suelto: Bs. 25.000  
Bs.F. 25  
Extranjero: \$ 20  
Por avión: \$ 25

# ÍNDICE GENERAL

## PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, C.M.F.</i> .....	5
--	---

## XIV JORNADA DE REFLEXIÓN FILOSÓFICA ITER-UCAB CRISTIANISMO Y SOCIALISMO

### PONENCIAS

#### **Cristianismo y socialismo**

<i>P. Pedro Trigo, S.J.</i> .....	11
-----------------------------------	----

#### **¿Marx leninista o Marx democrático?**

<i>Prof. Dr. Demetrio Boersner</i> .....	29
--	----

#### **El marxismo es un nihilismo. Fe cristiana y mediación marxista**

<i>Prof. Dr. Nelson Tepedino</i> .....	39
--	----

#### **La sospecha marxiana bajo sospecha**

##### Aproximación a dos paradojas de la ética marxista

<i>Prof. Mg. Fedor Linares</i> .....	53
--------------------------------------	----

#### **La propiedad privada**

<i>P. Raúl González Fabre, S.J.</i> .....	73
---	----

### ARTÍCULOS

#### **La iglesia venezolana en el contexto del siglo XXI**

El socialismo del siglo XXI en la perspectiva de la institución eclesial venezolana. Conferencia presentada en el Boston College (Abril 2007)

<i>Prof. Dr. Rafael Luciani</i> .....	89
---------------------------------------	----

#### **Ética ciudadana**

<i>Prof. William Rodríguez Campos</i> .....	107
---	-----

#### **La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica**

<i>Prof.a Ariadne Suárez</i> .....	115
------------------------------------	-----



# UCAB



La Facultad de Teología de la UCAB, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes certificados y títulos.

## TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB -UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-

- *Licenciatura en Teología*, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licencia.

- *Maestría en Teología*, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus tres menciones:

- *Maestría en Teología Pastoral*
- *Maestría en Teología Espiritual*
- *Maestría en Teología Bíblica Pastoral*
- *Maestría en Teología Fundamental*

Para el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el *Programa de Estudios Avanzados en Teología* o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del CIET aquí mismo en esta revista.

---

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benalm Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. o llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: [contacto@iter-ups.org](mailto:contacto@iter-ups.org).

# PRESENTACIÓN

Al final del curso académico, con ocasión de las múltiples inquietudes que está suscitando la situación sociopolítica, se pidió de varias partes una reflexión seria sobre uno de los temas que está sobre el tapete en la actualidad: el tema del socialismo y lo que el cristianismo tiene que ver con el mismo. Por eso, las XIV JORNADAS DE REFLEXIÓN que acostumbramos tener, se centraron en el tema general de *Cristianismo y Socialismo*. Dentro de las diversas jornadas, cuyas fechas hubo que alterar algo por la fuerza mayor de los acontecimientos sociopolíticos, el primer día versó sobre Jesús y el Socialismo. Hablaron los PP. Luis Ugalde y Pedro Trigo y moderó el diálogo final Eduardo Soto, S.J.

El título de la ponencia del P. **Pedro Trigo, S.J.** fue el mismo de la jornada; y se concretó en varios apartados, como ¿Fue socialista Jesús de Nazaret? Para responder que, más bien, es inspirador de socialistas hasta cierto punto. En segundo lugar trata del socialismo de los primeros cristianos; y en un tercer momento se pregunta sobre qué dice el cristianismo del socialismo. Nos ha presentado un resumen de su ponencia en los siguientes términos:

*El Presidente Hugo Chávez, enfrascado en su tarea de hacer de Venezuela un Estado socialista, se ha referido en múltiples ocasiones, algunas de ellas muy solemnes, a la figura de Jesús de Nazaret como el primer socialista y uno de sus grandes inspiradores, y a los primeros cristianos y más concretamente a la comunidad de Jerusalén que caracterizan los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles, como una organización socialista. El objetivo del artículo es sopesar estas opiniones a la luz de los evangelios. Del análisis de los textos y de la coherencia con los demás, se concluye que Jesús no fue socialista ni precursor del socialismo, pero sí inspirador de aspectos importantes del horizonte socialista y de algunos de sus objetivos primarios, aunque discrepe de otros y esté en absoluto desacuerdo con los medios. En congruencia con el mensaje evangélico, concluimos proponiendo la democracia social como síntesis superadora de la libertad liberal y la sociedad tutelada por el Estado.*

El segundo día de las Jornadas de Reflexión se ocupó del tema

«*Consideración ética y epistemológica de la mediación marxista en el cristianismo*». Tenemos un texto de cada uno de los tres ponentes. El primero, del Profesor Dr. **Demetrio Boersner**, de la UCAB, y muy conocido analista político nacional e internacional en diversos medios, sobre todo en la revista SIC, se ocupa de aclarar una doble lectura del marxismo: la que lo hace coincidir con la línea leninista, y la que lo entiende como democrático; para continuar reflexionando, desde esta distinción, con otros aspectos de la relación entre el marxismo y su posible utilización cristiana. El Profesor Demetrio nos ha presentado el siguiente resumen de su magistral ponencia:

*Los comunistas y la derecha coinciden en percibir a Karl Marx como profeta de un dogma totalitario, pero una lectura objetiva de su extensa obra lo muestra como socialista democrático e implacable adversario de cualquier tipo de autocracia y elitismo en el seno del movimiento popular. Diversos aspectos de su pensamiento son compatibles con la percepción cristiana del mundo y con la doctrina social de la Iglesia: el repudio a la tiranía política, el rechazo al capitalismo desenfrenado, la existencia objetiva de conflictos de clase, la opción preferente por los pobres, la importancia del factor económico en la Historia, el concepto de «estructura», y el optimismo histórico.*

A continuación, el Profesor Dr. **Nelson Tepedino**, titular de la Universidad Simón Bolívar, trató el mismo asunto, con un enfoque más de ética política, que ha titulado «*El marxismo es un nihilismo. Fe cristiana y mediación marxista*»; y que nos ha resumido en estas líneas

*La presente conferencia es una reflexión acerca de la pertinencia del marxismo como mediación para la praxis cristiana. Para ello, se estudia la diferencia fundamental entre el cristianismo como experiencia y fe religiosa y las mediaciones teóricas y de otro tipo a las que éste debe recurrir para poder encarnarse efectivamente en la realidad. Hecho esto, se procede a mostrar cómo el marxismo no constituye para el autor una mediación adecuada para la fe cristiana, dadas sus serias limitaciones epistemológicas y, sobre todo, el hondo nihilismo moral de su propuesta antropológica y política, que lo coloca en las antípodas de la visión cristiana de la vida. Finalmente, se muestra también la profunda implicación que existe entre el cristianismo y los valores de la democracia liberal, para concluir con una breve reflexión acerca de la importancia que tiene la participación activa de los cristianos en la vida política moderna y sobre cuál debe ser su modo correcto de*

*relacionarse con el poder y las tensiones éticas inherentes a su ejercicio.*

Cerrando el día, el Profesor Mgs. **Fedor Linares**, de la Universidad Simón Bolívar, nos presentó su amplia ponencia, titulada «La sospecha marciana bajo sospecha. Aproximación a dos paradojas de la ética marxista»; cuyo resumen es el siguiente:

*El marxismo (teórico y práctico) cuenta con una historia moral doblemente paradójica. El materialismo histórico propuesto por Marx, por una parte, desconocía la influencia efectiva de la institución de la moral en la constitución y el progreso de la sociedad, y, por la otra, negaba la realidad de una perspectiva moral genuina (imparcial y desinteresada.) Sin embargo, ni Marx ni sus seguidores fueron consecuentes con dicho materialismo eliminacionista: Marx continuamente introdujo apreciaciones morales implícitas y explícitas en su obra; sus partidarios (ortodoxos y revisionistas) promovieron y emplearon abiertamente una moral clasista (proletaria) ad hoc (con fines preponderantemente políticos). Este artículo expone ambas inconsistencias dentro del marxismo y evalúa su significado general para la ética.*

De las ponencias de la tercera Jornada, sobre el tema de «Criterios políticos y socioeconómicos para una democracia social», no hemos podido publicar la del Profesor **Asdrúbal Baptista**, del IESA y otros centros académicos, ni tampoco la de **Teodoro Pettkoff**, de reconocida trayectoria política, económica y social entre nosotros, actualmente director del periódico Tal Cual. En cambio, aunque se trate de una mera transcripción y no de la ponencia presentada por el autor, sí nos ha sido posible presentar la del Profesor **Raúl González Fabre**, de la UCAB, que tituló *La propiedad privada*. Comienza tratando de la cuestión del régimen de propiedad, para pasar a una descripción y análisis de sus comienzos y desarrollos, deteniéndose especialmente en el que califica de un momento crucial, para concluir hablándonos, como conclusión, de una historia en movimiento. No ha presentado ninguna síntesis e insiste en que se trata de una mera transcripción de su charla, no de la ponencia misma.

Fuera ya de las Jornadas de reflexión, pero en profunda relación con los temas e inquietudes que las provocaron y otros eventos reflexivos sobre la misma situación, nos ha parecido enriquecedor presentar otras dos voces, más jóvenes si cabe, sobre estos asuntos de grave actualidad. El primero es una conferencia dada por nuestro Profesor, el Dr. **Rafael Luciani**, en el Boston

College. Nos la presenta él mismo de esta forma:

*El nuevo sistema político que el actual presidente de la República quiere construir se ha venido denominando desde el año 2005 como Socialismo del siglo XXI, aunque no aparece como mandato ni orientación en el articulado vigente de la Constitución Nacional de 1999. Distintas instancias de la Institución eclesiástica venezolana se han pronunciado por la necesidad de aclarar la orientación ideológica, especialmente en la visión de hombre y sociedad que pretende. Este escrito ha sido fruto de una conferencia presentada en el Boston College en abril del 2007, con la finalidad de abordar los distintos elementos que conforman el horizonte político del llamado Socialismo del Siglo XXI y analizar sus implicaciones ideológicas.*

Luego, presentamos un breve escrito del Profesor **William Rodríguez Campos**, del CIP, UCAB y la UCV, titulado *Ética ciudadana*, que tuvo su lugar de origen en la conferencia dada por él mismo en Cumaná-Carúpano y que nos presenta con las siguientes palabras:

*El trabajo, escrito en un lenguaje divulgativo, parte de una clarificación terminológica básica e inmediatamente ubica la discusión ética en el terreno práctico. A partir de allí ofrece elementos para delimitar y distinguir diversos «mundos» éticos para abrir una fecunda reflexión alrededor de las relaciones ética/educación social. Para ello busca clarificar el contenido – radicalmente valorativo – de la educación ciudadana. Finalmente analiza y critica lo que en los espacios intelectuales se conoce bajo el epígrafe de «ética civil» y denuncia sus peligros.*

Cerramos este número con la segunda parte del trabajo de nuestra profesora **Ariadne Suárez**, que forma parte de su tesis de grado para acceder al título de Magíster en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela. Su título es «La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica». Volvemos a poner aquí, para esta segunda parte, el resumen que nos ha dado para todo el escrito, incluida la primera parte que ya salió en el N° 6 de ITER-HUMANITAS. Dice así:

*En varios lugares de su obra, Gadamer señala que la ética de Aristóteles constituye el modelo de la hermenéutica filosófica. A veces, hasta afirma que la phrónesis es la «virtud hermenéutica fundamental» y, por tanto,*

*el único modelo para la hermenéutica tal como él la concibe. Pues bien, nuestra tesis consiste en intentar explicar este hecho. En otras palabras, la pregunta que orienta esta investigación es la siguiente: ¿cuáles son las razones filosóficas que han motivado a Gadamer para considerar la razón práctica de Aristóteles un paradigma para la hermenéutica filosófica? Para contestar semejante interrogante hemos procedido a desarrollar nuestra reflexión en dos etapas. En el primer capítulo, hemos estudiado cuál es la interpretación de la phrónesis aristotélica que propone Gadamer. El resultado de tal análisis ha sido el siguiente: en su interpretación de la phrónesis aristotélica el filósofo alemán considera que las categorías fundamentales para la constitución de la razón práctica así como la concibe el Estagirita son dos, a saber: la tradición y la aplicación. Ahora bien, en el segundo capítulo, hemos analizado la función que estos dos conceptos cumplen en la hermenéutica filosófica de Gadamer, y esto nos ha servido para intentar dar respuesta a la pregunta de esta investigación. La ética de la phrónesis constituye el único modelo para la hermenéutica filosófica porque, no sólo hace de la tradición y la aplicación las categorías centrales de la ética sino que, por ello mismo, las eleva al rango de determinaciones constitutivas de la razón práctica. Gracias a fundamentación teórica, Gadamer consigue erigir la hermenéutica centrada en estas dos categorías a nivel filosófico y, precisamente por ello, Aristóteles es el único modelo para la hermenéutica filosófica.*

Pedimos disculpas por el retraso en la salida de este número 7 de la revista, por razón de la entrega tardía del material. Esperamos que el interés y la urgencia del tema tratado compense este retraso. Esperamos que el próximo número 8, que cubre el segundo semestre de este año 2007 salga en las primeras semanas del 2008.

*P. Eduardo Frades, C.M.F.*

# PONENCIAS

## CRISTIANISMO Y SOCIALISMO

**P. Pedro Trigo, S.J.\***

Facultad de Teología UCAB (ITER)

### Abstract

President Hugo Chávez's political actions are moving toward turning Venezuela into a socialist State. He has referred, in multiple occasions, to the figure of Jesus of Nazaret as the first socialist in mankind. He has also mentioned the first Christians, and more specifically the community of Jerusalem, as appeared in the Book of the Acts of the Apostles, as the first socialist organization. The purpose of this essay is to deal with these notions from the eyes of the Gospels, through a theological and exegetical approach. After dealing with such analysis one concludes that Jesus was not a socialist nor precursory of the socialism, although he has played an important role in

---

\*El P. **Pedro Trigo Durá** es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monseñor Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Vive en una parroquia popular y acompaña a comunidades cristianas populares. Anima y asesora a la Vida Religiosa en Venezuela y América Latina, comprometido en un esfuerzo intercongregacional en orden a una Vida Religiosa inserta e inculcada en los medios populares. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosa publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RLaT, Iter, Sic, Anthropolos, Nuevo Mundo...

some aspects of the socialist political horizon, Nevertheless we have to recognize truly that his praxis differs of some socialist political and anthropological principles in an absolute way. In congruence with the evangelical message, this essay proposes the model of social democracy as a synthesis beyond socialism and mere capitalism that truly assumes liberal personal freedom in a good balance with State control procedures.

**Key words:** Christology, Utopia, Jesus, Power, Anthropology, Authority, Christian Community, Kingdom of God, Socialism, Socialist, State.

## **I. ¿Fue socialista Jesús de Nazaret?**

### *Ni socialista ni precursor del socialismo*

A poco que pensemos la pregunta, resulta obvio que, si la tomamos en su tenor literal, es decir si preguntamos si Jesús fue un político que propuso un modelo de economía política socialista y se esforzó por tomar el poder para implantarlo, hay que responder que la pregunta es anacrónica porque el socialismo, así caracterizado, es una creación moderna. En este sentido quien se proponga construir el socialismo del siglo XXI no puede invocar a Jesús como el inventor del socialismo y por eso como el primer socialista, y ni siquiera como un socialista del siglo I.

Aunque la pregunta sobre si fue un socialista del siglo I, sí puede tener algún significado porque en la antigüedad sí hubo regímenes que pudieran ser calificados de comunistas, como el de Esparta, donde no existía propiedad privada ni moneda sino propiedad estatal y un Estado dirigido por cargos con poderes bastante discrecionales, aunque no faltaba la deliberación de la asamblea. También fueron frecuentes las tiranías más o menos prolongadas, no pocas de las cuales contemplaban medidas de confiscación de bienes que pasaban a manos del Estado, autoproclamado representante y causahabiente del pueblo en el sentido de los de abajo. También en Roma los Gracos, como tribunos de la plebe, llevaron a cabo reformas agrarias, amparadas por el Estado puesto al servicio de los proletarios.

Jesús de Nazaret ¿tuvo algo que ver con procesos semejantes? Algunos autores lo afirman, invocando la movilización que propició, que fue el motivo de su captura y ejecución. Y que dio lugar a los intentos, tanto de la comunidad de Jerusalén, que habría propiciado según ellos, un cierto socialismo, ya que cada quien contribuía con lo que podía y recibía lo que necesitaba, como de las

comunidades paulinas que, con otro modelo distinto, habrían propiciado un proceso solidario en gran escala.

Si esta hipótesis estuviera sólidamente fundada, sí que podría preguntarse si fue un precursor del socialismo moderno o un inspirador de los socialistas.

Nosotros sostenemos que no fue un precursor porque simplemente no fue un político, como sí lo fue el Mahoma de la historia o el Moisés bíblico. Ambas figuras no fueron políticos en el sentido de Alejandro o Julio César, ya que la política no fue su horizonte vital ni lo que totalizó sus existencias. Pero la manera como entendieron y vivieron su papel de liberadores de sus pueblos de parte de Dios y de organizadores de su existencia en todos los ámbitos de su vida, sí incluye lo político en sentido estricto y por eso sí deben ser considerados políticos, aunque ese papel no sea el que explica sus vidas ni sus obras y ni siquiera sus creaciones políticas.

A diferencia de ellos, Jesús propuso y vivió actitudes básicas, modos de relacionarse, y, si se quiere, una mentalidad y una sensibilidad. Pero de ningún modo un código para normar cada aspecto de la vida social. Tampoco se propuso aglutinar a una mayoría de la población y tomar el poder para realizar sus propuestas desde el Estado ni constituir un partido o un grupo equivalente para llevarlo a cabo desde la maquinaria estatal. Si la gestión política implica la hegemonía sobre la sociedad y la toma del poder por parte de un líder y su grupo articulado para realizar un proyecto societario concreto, y en Jesús no se da nada de esto, no podemos calificar a Jesús de político, ni siquiera en el sentido parcial aunque propio que lo fueron Moisés y Mahoma.

No sólo no se propuso nada de esto sino que lo rechazó expresamente. Vamos a comentar algunos textos significativos:

Cuando alguien le pide que diga a su hermano que reparta la herencia con él, le responde «¿acaso me han nombrado juez o árbitro entre ustedes?» (Lc 12,14). Así pues, Jesús no tiene ningún cargo público, no forma parte de la administración. No es que no lo tiene todavía, sino que su vida no va por ahí, que no es ésa su misión.

Cuando pregunta a sus discípulos quién piensan ellos que es, y Pedro le responde que es el Mesías de Dios, es decir el ungido con su Espíritu para liberar a su pueblo, él les exige que no lo digan a nadie, y les advierte que va a acabar ajusticiado por sus enemigos (Mc 8,29-31). No lo niega porque, en efecto, es el ungido con el Espíritu para liberar a su pueblo, pero tampoco lo afirma porque el Espíritu no actúa en él como Pedro piensa, es decir imponiéndose a la

fuerza sobre los opositores. Y para que les quede claro que no se va a imponer sobre nadie, les anuncia su destino: las autoridades lo van a ajusticiar. Pedro, creyendo que se está dejando llevar por el derrotismo, lo lleva aparte y lo recrimina por lo que piensa que es falta de fe. Le recuerda que no le puede pasar eso porque Dios no lo va a permitir (Mt 16,22), porque el Mesías posee toda la fuerza de Dios, que para él es una fuerza capaz de imponerse incontrastablemente. Jesús lo llama Satanás porque lo está tentando, queriéndolo apartar del modo de ser y actuar de su Padre, que no es como el de los políticos que en el mejor de los casos se imponen con la fuerza de la ley representada por los jueces, la policía y el ejército. El poder de Dios, entregado a Jesús, no es otro que las energías de vida que posee el amor, su dinamismo creativo, su peso, su capacidad de ayudar a crecer a las personas, darlas consistencia y recrearlas.

Ante sus discípulos que buscan los primeros puestos en el Reino que piensan que Jesús está por instaurar y que entienden como un reino con el poder de Dios, incontrastable y justo, Jesús realiza el deslinde: «los príncipes de las naciones las tiranizan y los grandes oprimen. Ustedes, nada de eso, sino que el que quiera ser grande entre ustedes que se haga su servidor y el que quiera ser el primero que se haga el sirviente de todos, como el Hijo del Hombre, que no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida en rescate por todos» (Mc 10,42-45). Jesús no se refiere tan sólo al espíritu de servicio que debe tener todo el que aspire a un cargo público, y que según él no lo tienen ni los gobernantes ni los ricos de su época, sino a otro tipo de servicio que se parece más al del sirviente, aunque llevado a cabo no forzosamente sino con libertad, como ejercicio de señorío.

Y cuando el procurador romano le pregunta si es rey, él le responde que sí lo es, que para eso ha venido al mundo. Pero le aclara que no es rey como los otros reyes porque no tiene ejército ni guardia personal, y no los tiene porque no quiere súbditos sino seguidores voluntarios, más aún seguidores que no lo sigan a él sino a la verdad de la que él es portador (Jn 18,36-37). Si lo siguen, conocerán la verdad y la verdad los hará libres (Jn 8,32).

### *Inspirador de socialistas, hasta cierto punto*

Así pues, Jesús no fue un político y por eso no puede ser un precursor del socialismo moderno. ¿Será acaso su inspirador o uno de sus inspiradores? En este punto la respuesta tiene que ser más matizada. En primer lugar hay que reconocer que sí fue de hecho inspirador para varios de los llamados socialistas

utópicos del siglo XIX y para personas que lucharon en América Latina por el socialismo como Néstor Paz en Bolivia o Camilo Torres en Colombia, para mencionar dos nombres no sólo representativos sino de filiación cristiana indiscutible.

La pregunta más radical sería si, quienes se inspiraron en él, se inspiraron legítimamente o si hubo una tergiversación o una extrapolación de la figura y las enseñanzas de Jesús de Nazaret en estos revolucionarios que enarbolaron su figura y se remitieron sinceramente a su inspiración. Vamos a ir gradualmente para calibrar en qué sentido la inspiración está en efecto sustentada por la vida y las palabras de Jesús de Nazaret y en cuál no puede ser legítimamente invocada. Partiremos de las motivaciones de fondo e iremos hasta las concreciones que especifican técnicamente al socialismo.

#### *Aspectos en los que es inspirador*

- En primer lugar respecto del objetivo: En cuanto los socialistas intentan seriamente una redención social de los empobrecidos, una liberación de los oprimidos, pueden remitirse congruentemente a Jesús.

- En segundo lugar respecto del horizonte: En cuanto su móvil sea acabar con esa opresión para que pueda florecer la humanidad de aquellos a quienes las pésimas condiciones de vida y el sentirse explotados por otros hace muy difícil vivir humanamente, pueden invocar con derecho a Jesús de Nazaret.

- En tercer lugar respecto de la meta final: En cuanto su horizonte sea una humanidad en la que el hombre no explote al hombre sino que la mutua emulación exprese la fraternidad universal, los socialistas pueden legítimamente inspirarse en la figura y en la misión de Jesús de Nazaret.

- En cuarto lugar respecto del sujeto: En cuanto para ello convoquen a los mismos proletarios a luchar por su liberación, de manera que ellos sean sujetos de esas condiciones de vida más humanas y no sólo destinatarios de la acción de otros a su favor, tienen razón en referirse a Jesús.

- En quinto lugar respecto de la redención también de los opresores: También pueden remitirse a él en la denuncia de la injusticia y la explotación, y en el emplazamiento a los opresores para que capten que cerrarse a esa transformación superadora y aferrarse a sus privilegios injustos, les acarrea el fracaso humano. Y por eso la propuesta abierta a que ocupen el lugar que también hay para ellos.

En estos cinco aspectos, muy relevantes, Jesús, el Jesús de la historia, sí

es inspirador de los socialistas y más en general de todos los que luchan no ideológica sino realmente por conseguir estas metas por estos caminos.

Con esto estamos diciendo complementariamente que no pueden inspirarse en Jesús quienes tengan como meta real (la declarada no cuenta) únicamente ponerse ellos donde están sus opresores y poner a los opresores donde están ellos ahora; quienes sólo busquen sustituir a los que tienen poder y riqueza, es decir trasferirlos a los que hoy no los tienen desposeyendo a los que ahora los poseen. Tampoco, quienes en las distintas fases de la lucha se consideren a sí mismos como los sujetos del proceso, relegando a los de abajo a la condición de meros colaboradores suyos. Tampoco pueden remitirse a Jesús quienes restrinjan su meta a la dictadura de la mayoría sobre la minoría, ni quienes no convoquen a los que hoy poseen dinero y poder y conocimientos y tecnología a ponerse al servicio de un proyecto verdaderamente ecuménico para bien de ellos mismos.

#### *Aspectos en los que es inspirador hasta cierto punto*

- En sexto lugar respecto del tipo de liderazgo: También Jesús de Nazaret es inspirador del socialismo en el aspecto más específico de que se encontró a un pueblo sobrecargado y desesperanzado por falta de dirigentes (Mt 9,36), y con su presencia, con su palabra y sus signos liberadores, logró que se pusieran en pie y se movilizaran. Esta capacidad de convocación personalizadora, es decir no al modo de un líder entusiasmador sino concientizando y liberando su libertad, fue tan decisiva en su vida, que ése fue el motivo por el que lo ajusticiaron. La acusación de que «anda agitando a las masas» (Lc 23,2), no era verdadera en el sentido de que andaba incitándolas a la sublevación político militar, pero sí lo era en el sentido de que, al liberar las mentes de los súbditos y fomentar su condición de sujetos, socavaba el liderazgo establecido y creaba así una situación abierta a nuevas posibilidades.

- Como se ve, este modo de actuar (la manera como agita y cómo no agita) lo hace inspirador del socialismo, pero niega su condición de precursor, porque los socialistas sí agitan buscando derrocar a los que gobiernan y alcanzar ellos el gobierno, sea mediante la sublevación armada, sea por la fuerza de los votos.

- En séptimo lugar respecto de la antropología subyacente. Es inspirador ya que para Jesús el sujeto humano no es un individuo sino una persona, que se constituye como tal por las relaciones que entabla. Así pues, a diferencia del liberalismo, para Jesús el ser humano no es una isla que hace contratos con

otras buscando cada cual su conveniencia. El ser constitutivamente humano se hace cualitativamente humano al relacionarse con los demás constituyendo un nosotros, tanto el nosotros comunitario en el que se conservan los nombres y rostros, como el societario en el que cada quien inhibe su suidad para constituir un cuerpo social in-personal pero personalizador. Para Jesús la relación trascendente es la fraternidad de las hijas e hijos de Dios, una fraternidad que no puede excluir a nadie, que debe permean todas las relaciones, trasformándolas por dentro, hasta abarcar al hermano desconocido, al hermano distinto, al hermano enemigo.

Como en el caso anterior, también en esto Jesús es inspirador pero no precursor. Es inspirador porque el socialismo genuino es no sólo una propuesta política sino antes que eso una propuesta cultural que exige cultivar constantemente esta sociabilidad. No es precursor porque para el socialismo, como para cualquier propuesta política, el ideal es que el ejercicio del poder desde el gobierno para instaurar en la sociedad esas relaciones de producción y esas relaciones sociales sea acatado por las buenas, pero, si no, se impone por las malas es decir por la fuerza de la ley.

• En octavo lugar respeto del lugar social, que se convierte en perspectiva: También es inspirador del socialismo el gusto de Jesús de estar con las masas, hasta el punto que no le dejaban espacio ni tiempo para comer y tenía que retirarse a lugares apartados, adonde también lo alcanzaban. La vida de Jesús es lo más opuesto al ideal de la vida retirada, trabajando lo indispensable para tener lo conveniente y seguridad vital, y reservando todas las energías posibles para el cultivo del jardín interior, de sus gustos y amistades. También es diametralmente opuesta a la soledad del poder de los que se suben tan arriba y ponen tantas mediaciones y barreras para llegar a ellos, que acaban presos de su entorno. Y también es completamente heterogénea a la de los aristócratas que desprecian al pueblo, que consideran la chusma, y procuran andar siempre lejos de ella. Hoy asistimos a la privatización de todos los espacios, de manera que lo público es sólo de los de abajo. Se aspira a reunirse sólo con los que uno escoge y se prescinde de los demás a los que llega a no verse siquiera.

El ámbito de Jesús es, por el contrario, la gente, las masas, tan temidas por los que se tienen como minorías cualificadas. Jesús no sólo no las despreció sino que las dedicó la mayor parte de su tiempo porque pensó que tenían madera para una existencia personalizada. Y por eso no las halagaba ni les ofrecía eslóganes entusiasmadores sino que les daba que pensar para liberar sus mentes. No sólo eso, también organizó varias veces comidas multitudinarias al aire libre, espléndidas fiestas, rebosantes de animación y colorido, y más llenas todavía de

alegría y esperanza, verdaderos anticipos del banquete del Reino.

De hecho fueron las masas las únicas que le fueron fieles hasta el final, cuando las autoridades lo apresaron, un discípulo lo entregó, otro lo negó y el resto huyó dejándolo solo. Las autoridades contaron con la complicidad de sus subalternos (Jn 19,6); pero la multitud, que eran los peregrinos que dormían a unos seis kilómetros de Jerusalén, entraban a la ciudad cuando lo sacaban a crucificar y lo acompañaron hasta el Calvario y se regresaron golpeándose los pechos en señal de protesta (Lc 23,27.48).

Sin embargo, en ese aspecto tampoco es precursor en cuanto los socialistas distinguen entre el partido, que es el que tiene conciencia de clase, y la masa, que no puede pasar de lo inmediato y tiene que ser guiada desde fuera. Por eso la relación con ella es desde una desconfianza de fondo en sus capacidades.

#### *Aspectos en los que no es inspirador*

- Sin embargo en Jesús no había lugar para el resentimiento respecto de los ricos y de las clases medias, no había lugar para el odio ni el desprecio. Jesús en la lectura programática de Isaías en la sinagoga de Nazaret, cuando dice que hoy se ha cumplido en él la profecía de la liberación de los oprimidos con el poder del Espíritu, corta el texto a la mitad del paralelismo bíblico cuando decía el profeta «el día del desquite de nuestro Dios» (Is 61,2). Jesús sabe que su Padre no lo ha enviado para vengarse de los opresores.

Siempre aceptará el diálogo con ellos, incluso cuando ellos van con mala intención, para ver si lo agarran en alguna palabra para desprestigiarlo ante el pueblo o acusarlo ante los romanos. Siempre aspira a que se conviertan. Desde luego a que se conviertan a su proyecto de reciprocidad de dones como expresión de fraternidad, que él sabe que es el único proyecto de Dios. Por eso dirá claramente que no puede servirse a Dios y al dinero (Lc 16,13) y que el que vive para que lo sirvan es el último en humanidad, está deshumanizado (Lc 22,24-27). No tiene ninguna intención de callar todo esto para contar con la influencia de ricos y poderosos. No necesita nada de ellos (Lc 4,5-8). Pero sí los quiere bien y quiere que se desengañen y cambien de mentalidad y de relaciones. No los da por perdidos ni se propone su aniquilación. Siempre los invita a entrar a su proyecto, al proyecto divino de fraternidad universal. En esto no ha sido ni inspirador ni precursor de muchos socialistas del pasado y del presente.

*Heterogéneo del individualismo liberal y del socialismo colectivista*

• Lo propio de Jesús son las relaciones personalizadoras. Por eso Jesús es tan heterogéneo del individualismo liberal como del colectivismo despersonalizado de no pocos socialismos. No pocas veces la reacción contra la ley de hierro del contrato de trabajo, completamente asimétrico, convalidado por el Estado, ha sido una acción igualmente mecánica y compulsiva y además estática de organización social regimentada por el Estado, más que la presión organizada para que el otro entre en razón y se lleguen a unas relaciones más simétricas. Esto último, que también se ha dado no raras veces, no estaría en contra del horizonte de Jesús, aunque él no lo haya practicado.

Desde la primacía de las relaciones personalizadoras, Jesús es tan heterogéneo de la tecnocracia liberal, que por su carácter impersonal puede oprimir más fría y duramente, como de todo tipo de centralismo democrático, característico de muchos socialismos en el poder. En ambos casos, con formas democráticas o no, el resultado es la anulación de la representación y la imposibilidad de participar, ya que por participación se entiende colaboración con los dictados del Estado. Y en definitiva lo que se establece es un Estado que se contrapone a las personas en vez de ser su expresión.

Tanto en el plano político como en el económico, hay en el liberalismo y en el socialismo una falta de fe en las personas. En el primer caso se las reduce a individuos y en el segundo a miembros de conjuntos que les brindan tanto sus posibilidades como sus limitaciones. En ambos casos Jesús de Nazaret se constituye en acicate para superar esas concepciones unilaterales e instaurar una sociabilidad personalizada.

*Para Jesús y lo que sale de él la política y la economía no son sagradas sino relativas*

Ahora bien, es importante señalar que para el cristianismo, el modo como se estructure a nivel económico y político esta sociabilidad personalizada es asunto exclusivamente humano, en el sentido de que no puede aspirar a ningún reconocimiento sacral y sólo se justifica por su desempeño.

Esta relativización del mundo político estaría expresada en el episodio del tributo (Mc 12,13-17): La pregunta que le proponen a Jesús es si es lícito pagar tributo. Él pide a quien le hace la pregunta que le muestre la moneda del tributo. Al presentarle la moneda pregunta de quién es la efigie y la inscripción, y se le

responde que del César. Entonces él le dice que, si usa esas monedas, es que acepta estar en el ámbito del César y por tanto debe aceptar sus condiciones o desprenderse de esas monedas. Pero añade algo que no le habían preguntado: que no se olviden que hay que dar a Dios lo que es de Dios. Lo de Dios relativiza a lo del César. La respuesta no presupone que sean dos esferas estancas que por tanto siempre pueden componerse sino que al preguntarse por lo del César, hay que tener presente en todo caso lo de Dios, que, a diferencia de lo del César, sí es absoluto.

Desde esta interpretación, la esfera política es una construcción histórica, regida por el método de ensayo y error, que, como todo lo humano, por un lado es siempre perfectible, pero por otro tiende a desmoronarse o absolutizarse, y que debe ser rehecho constantemente. No se pueden confundir las motivaciones, que pueden ser muy legítimas, con las realizaciones, que deben ser juzgadas únicamente por el grado en que alcanzan sus metas.

## **II. El socialismo de los primeros cristianos**

Después de haber respondido a la pregunta sobre si Jesús fue socialista, pasamos ahora a preguntarnos si lo fueron los primeros cristianos. La pregunta es pertinente por su cercanía respecto de Jesús, que hace presumir que las primeras realizaciones fueron las más puras, y porque en efecto un texto de los Hechos de los Apóstoles ha sido considerado en este aspecto como realmente paradigmático, y no sólo por los cristianos sino por los propios socialistas.

El texto es el siguiente: «todo lo tenían en común (...) No había entre ellos indigentes porque los que poseían haciendas o casas las vendían y ponían el precio de lo vendido a los pies de los apóstoles y se distribuía a cada uno según sus necesidades» (4,32-35).

En el texto tenemos que distinguir la voluntad de tener todos un solo corazón, es decir de vivir en comunión, y el modo que se les ocurrió para plasmar esa comunión a nivel económico. Probablemente en la decisión de venderlo todo y formar un depósito, influyó de manera decisiva la convicción de que Jesús, que había sido llevado al cielo, regresaría muy pronto. Lo que pasó, obviamente, es que Jesús no vino, y por tanto el dinero se agotó, con lo que todos quedaron igualmente pobres.

Pero había también un problema de fondo que la precipitación impidió sopesar: vivir de renta no es expresión de amor y por tanto no es la comunión

propuesta por Jesús, como expresión de la comunidad divina a la que somos invitados. Ese modo de vivir no expresaba la ética del Reino. Pablo lo percibió muy agudamente. Por eso desde su primera carta insiste una y otra vez en la necesidad de trabajar, no sólo para no ser parásito y para no tener que robar sino sobre todo para expresar la solidaridad, ya que se da del fruto del propio trabajo, es decir de sí mismo. Por eso fue el propio Pablo el que con la colecta que hizo entre sus comunidades, en las que nadie vendía lo que tenía sino que todos trabajaban, salvó de la ruina a la comunidad de Jerusalén.

Así pues, hay que decir que el texto de Hechos, no discernido, ha constituido una y otra vez en la historia del cristianismo un señuelo, un espejismo, ya que no se ha distinguido entre su genuina intención de vivir la fraternidad con todas sus consecuencias, y el modo errado como se llevó a cabo.

Como en la formulación de Marx, para el cristianismo cada quien tiene que producir según sus capacidades. Pero a diferencia de su propuesta, ese dinero no va al Estado, que en el proyecto marxista sería el órgano de la acumulación y distribución global, sino que lo administra cada quien, que da voluntariamente para ayudar a otros. Como en el diseño de Marx, el cristiano es un productor. A diferencia de él, no se define por ello, ya que hay elementos más medulares, como la condición de hijo y de hermano. Como la condición de hijo le ayuda a vencer la avidez, está liberado de la fiebre de poseer y puede compartir, a lo que le inclina la condición de hermano. Por eso no da sólo las sobras sino que da de sí e incluso se entrega a sí mismo. Cristianos así verán en un Estado controlado democráticamente, un órgano privilegiado para la solidaridad social y lo apoyarán y darán impuestos progresivos. Pero no delegarán su libertad ni su responsabilidad en un Estado, que sea el sujeto de la vida social relegando a las personas a colaboradores suyos.

Por eso a lo largo de los primeros siglos los cristianos crearon en el imperio romano lo que anacrónicamente diríamos una red capilar de seguridad social, con una eficacia mucho mayor que la del Estado. Por eso el Estado romano desde su lógica creía que los cristianos poseían enormes depósitos, sin percibir que tanto el aporte de recursos como su distribución se hacía en pequeña escala, aunque coordinadamente.

Así pues, no podemos decir legítimamente que Jesús fue el primer socialista ni un socialista del siglo I, y ni siquiera un precursor del socialismo. Sí es posible inspirarse legítimamente en él, tanto en los móviles como en aspectos medulares del horizonte. Y así ha sucedido no raramente en la historia, tanto

por parte de cristianos que aspiraban a realizaciones socialistas como por socialistas que invocaban al líder de los cristianos. Sin embargo, el papel absoluto concedido al Estado y por eso la sacralización de la esfera política, además de otros elementos, no puede aspirar legítimamente al patrocinio de Jesús y de los cristianos, ya que están en abierta contradicción con ellos.

### **III. Qué dice el cristianismo del socialismo**

Aclarado el punto de la relación entre el socialismo y los orígenes cristianos, vamos a intentar hacer un discernimiento cristiano del socialismo o, si se quiere ver desde otro ángulo, tratar de determinar lo que del socialismo resulta aceptable al cristianismo. Proponemos el tema de manera situada porque llevarlo a cabo con toda su amplitud y complejidad, aunque sea sumariamente, es imposible en este breve espacio.

En primer lugar hay que reconocer que han existido y existen, se han propuesto y se proponen muy diversos tipos de socialismo. El propuesto en el país, por muchos indicios se puede catalogar como marxismo leninismo, teñido de nacionalismo y de caudillismo mesiánico al estilo de Cuba; pero como todavía estamos en la transición y aún no se ha implementado y en bastantes aspectos todavía flota en el ámbito vago de lo meramente proclamatorio, haremos el análisis en base a hipótesis: Si entendemos esto, decimos esto, pero si entendemos esto otro, tenemos que decir otra cosa o incluso lo contrario. Pero antes, haremos una apreciación de conjunto sobre la pretensión histórica del socialismo.

El socialismo nace cuando se ha desarrollado el liberalismo y cuando son patentes los desastres que ha ocasionado. Podríamos resumirlo en la frase de M. Staël: «libertad, cuántos crímenes se cometen en tu nombre». La libertad individual, como único principio de estructuración y funcionamiento social, conduce a la lucha de todos contra todos, y por tanto al dominio de los que tienen más recursos (técnicos, económicos, políticos) o los mejor posicionados o con menos escrúpulos.

De esta constatación, que hoy es más pertinente aún que cuando comenzó el socialismo, pueden extraerse tres consecuencias: la primera es la que se nos sigue proponiendo desde los centros de poder: nos guste o no, ésa es la realidad y no queda más alternativa que jugar este juego. La segunda es la que sugería la autora de la frase y siguen proponiendo gente moral y bienpensante, entre ellos no pocos religiosos, y no poca gente progresista: puesto que usamos mal

de nuestra libertad (bastantes cristianos dirían por efecto del pecado original), tenemos que volver a una sociedad patriarcal en la que los más humanos (los filósofos, decía Platón) tutelén a los demás o (como quería Hegel y tras él los socialistas dialécticos) el Estado, un Estado conforme a razón, controle a los individuos proporcionándoles además cauces en los que puedan desarrollar su creatividad constructivamente. La tercera es que la libertad ilustrada y liberada (moral y luces, que decía el ilustre caraqueño) elija democráticamente encauzar la libertad al bien común, tarea que no se hace de una vez por todas, como en el caso anterior, sino que tiene que reiterarse constantemente. ¿Qué decir cristianamente de cada alternativa?

### *Libertad liberal*

De la primera, dos cosas complementarias: la primera, que para el Dios cristiano la libertad humana es tan sagrada que no la coarta ni cuando prevé que al usarla mal va a condenarse, es decir se acarrea el fracaso existencial. Así pues, cristianamente no puede justificarse una sociedad en la que no existan libertades públicas y la libertad haya quedado confinada a la esfera privada o en la que incluso ésta se coarte para dificultar que se cometa el mal. Jesús se refiere siempre a actitudes básicas y las propone apelando siempre al proyecto vital de cada persona: «si quieres...» En definitiva, si quieres llegar a ser cualitativamente humano, ten esta actitud, sigue por este camino. Todo depende de si la persona quiere. Aunque cerrarse a esa oportunidad acarrea la deshumanización. A diferencia de Moisés y Mahoma, de Jesús no puede extraerse una normativa social minuciosa ni imponerse desde la autoridad política.

Segundo, que la libertad no es el único principio de ordenamiento social. En primer lugar para Jesús la libertad no es lo mismo que el libre arbitrio sino que necesita ser liberada. En segundo lugar que la libertad forma parte de la humanidad del ser humano y por eso ha de medirse por la verdad y dirigirse a la vida, responsabilizándose de ella, y a la calidad humana de esa vida, que es una vida respectiva, que no ha nacido de cada uno y que desagua en otros, una vida filial y fraterna, justa, corresponsable y solidaria. Así pues, el ordenamiento social debe tener ante sí al cuerpo social personalizado, uno de cuyos ingredientes es la libertad, pero no una libertad abstracta sino de seres humanos mutuamente referidos y corresponsables. Por eso el cristianismo rechaza que la libertad individual sea el único principio, pero también rechaza cualquier diseño que menoscabe la libertad.

### *Tutela del Estado*

Hay que reconocer que bastantes cristianos a lo largo de la historia y entre ellos casi siempre la institución eclesiástica, han optado por la segunda opción. Así como la jerarquía ha dictado la doctrina, las ceremonias y las conductas a los fieles para que las acaten como venidas de Dios y rijan por ellas su vida, así ha concebido que la sociedad bien ordenada es la que más semeja al organismo humano: unos, que son la cabeza, están para dirigir los asuntos económicos, moldear la cultura y gobernar, otros deben velar por el orden, otros deben explicar el camino de Dios, guiar por él y orar, y otros deben trabajar produciendo bienes y servicios y organizando la producción. En este diseño cada uno tiene su puesto y por tanto sus correspondientes derechos y deberes. La Iglesia desconfió casi siempre de la democracia política porque tampoco practicó la fraternidad en su seno con todas las consecuencias.

Sin embargo conforme avanzaba el siglo XX, fueron surgiendo voces cada vez más numerosas y autorizadas que hacían ver que esta posición no estaba respaldada por el Evangelio, y que lo que menos desdecía de su propuesta era la democracia animada por la justicia social. Desde esta perspectiva nació la doctrina social de la Iglesia que como cuerpo doctrinal se plasmó entre las dos guerras mundiales, que fue acogida como parte sustancial del cristianismo por el Vaticano II y desarrollada por las encíclicas, sobre todo la *Populorum progressio* de Pablo VI y la *Laborens exercens*, la *Solicitudo rei socialis* y la *Centesimus annus* de Juan Pablo II. La Teología de la Liberación, radicalizando el Concilio, hizo ver que este campo no era una aplicación del cristianismo sino que formaba parte de su núcleo, si ese núcleo lo constituía el Reino de Dios, concretado en la praxis de Jesús y en sus palabras que la inscribían en el horizonte desde donde había que comprenderla.

### *Democracia social*

El horizonte cristiano irrenunciable es la humanidad concebida como una familia de pueblos, es decir un mundo (instituciones, estructuras, ideología, símbolos, relaciones...) que sea expresión de la fraternidad de las hijas e hijos de Dios. Ese horizonte es rigurosamente trascendente, no sólo porque lo es el no aspirar a nacer de sí mismo como si no tuviera ningún fundamento sino vivir con la confianza de que somos puestos y mantenidos en la realidad por el amor gratuito del que dimana la vida, sino igualmente porque lo es el considerar como hermanos no sólo a los de carne y sangre o de etnia o del colectivo cálido por el

que me defino, sino a todos los seres humanos, incluidos los otros, los diferentes, y también los desconocidos y más aún los pobres e incluso los enemigos.

La humanidad no puede llegar a ser realmente humana si no se propone este horizonte y no se va hacia él, pero tampoco lo sería si quienes aspiran a vivir en este horizonte tratan de imponerlo a los demás. Con esto estamos excluyendo tanto la libertad liberal, que no tiene más horizonte que ella misma, como la tutela estatal, que desconfiando de llegar a él por otras vías, lo impone desde el Estado.

Yendo a la figura histórica actual (cuya dirección hasta hoy dominante está impuesta por las corporaciones globalizadas que han logrado mediatizar a los Estados y estigmatizar o banalizar la política, y que por el control de los medios masivos mediatizan la democracia convenciendo a los votantes de que no hay otro horizonte), lo primero que sostiene el cristianismo es que en este mercado totalitario se ha suprimido la libertad y que todo mercado dejado a sí mismo llega a negar la libre competencia. Por tanto, como el mercado es lo menos malo que hemos inventado para la adjudicación de los bienes producidos socialmente, la sociedad tiene que intervenir en el mercado para que no se desnaturalice o para que vuelva a la igualdad de oportunidades y la libre competencia, si las perdió.

La sociedad debe intervenir a través del Estado, pero debe intervenir ella misma, porque, como es hoy palpable en las democracias occidentales, el Estado tiende a dejarse manipular por las grandes corporaciones y necesita de una presión mayor de la sociedad para que cumpla su función imprescindible de democratizar el mercado. Con esto estamos diciendo dos cosas complementarias: la primera es que hay que lograr democráticamente conformar un Estado y más en concreto gobiernos realmente populares, es decir que representen de verdad los intereses de las mayorías y no los de las grandes corporaciones. Para lograrlo se requiere una labor estrictamente política y para eso hay que valorizar la vocación política. La segunda que hay que configurar grupos, instituciones y movimientos sociales que se conserven como sociales, es decir que no sean cooptados por el Estado ni por partidos políticos ni menos todavía por los grandes grupos económicos a través de su financiamiento.

Así pues, hemos establecido que por ahora el mercado es lo menos malo y por tanto insustituible, pero que para que se mantenga la libre competencia debe ser protegido por el Estado. Pero que el Estado no tiene suficiente densidad para llevarlo a cabo, y para que no sea sometido por las corporaciones debe ser

democratizado desde dentro y además presionado por la sociedad organizada.

Pero en definitiva todo depende de los sujetos y de su calidad humana. Esto es lo último, lo más denso. Pero entendiendo que sujeto humano no equivale a individuo. Es sujeto el que no se define como miembro de conjuntos. El individuo del individualismo actual cree que es él mismo y que la vida nace de sí porque está tan alienado que no cae en cuenta que es un sometido a la ley de hierro del mercado totalitario y un adicto a determinadas mercancías. Que él elija entre las ofertas, no tiene nada que ver con que la vida nazca de él.

La vida nace de uno cuando uno puede vivir alternativamente ya, cuando uno ni se somete al mercado totalitario ni al embrujo de la propaganda; cuando es capaz de aguantar la inseguridad y las carencias relativas que trae aparejado el no aceptar vivir para hacerse cada vez más competitivo y para consumir; cuando vive su profesión vocacionalmente y ha vencido la compulsión a consumir, no siente necesidad de ello. Ese sujeto es sujeto cualitativamente humano cuando emplea esa libertad liberada en el fomento de la vida y en el reconocimiento activo del diferente y cuando es capaz de sacrificarse por lo que trasciende su interés privado: por la vida concreta amenazada o disminuida, por los diferentes excluidos o estigmatizados.

Sólo de sujetos así, es decir de quienes se propongan serlo con esta radicalidad y luchen sin cesar por conseguirlo, pueden salir grupos, asociaciones, instituciones y movimientos sociales independientes del Estado y de las corporaciones, que puedan presionarlos en el sentido de una democracia no sólo procedimental sino con contenidos cada vez más humanizadores. Sabiendo sin embargo que, si es imprescindible caminar hacia que se corrijan políticamente las distorsiones del mercado y se discrimine a los desfavorecidos para que la desigualdad de oportunidades no sea una sima infranqueable, muchos logros positivos han de conseguirse fuera del ámbito político, en el del asociacionismo orientado hacia la consecución de la vida buena y hacia su diseminación.

### *Hipótesis*

Desde estas coordenadas vamos a establecer sucesivas hipótesis dando nuestro veredicto sobre cada una.

- Si por socialismo entendemos la determinación genérica pero de fondo de superar la dirección dominante de esta figura histórica, dominada sin contrapeso por las corporaciones globalizadas y más aún por el capital financiero,

que desconoce las entidades colectivas y se basa en el individuo y sólo conoce relaciones entre privados, que reduce el contrato de trabajo a un contrato privado sin más condición que el acuerdo de las partes, que reduce la democracia al acto de votar cada vez más mediatizado por los *massmedia* y que pone el Estado al servicio de las grandes corporaciones, hay que convenir en que también el cristiano que se deja guiar por el Evangelio como último criterio abraza esta misma determinación ya que considera a esta dirección dominante como una situación de pecado. Esta coincidencia de fondo debe ser muy subrayada, y hay que reconocer que a veces se pasa por alto. Pero también es crucial precisar que lo que hemos calificado de situación de pecado es la dirección dominante de esta figura histórica, no la figura histórica en sí, que de suyo puede tomar otras direcciones y ya existen agentes históricos que luchan por cambiarla de rumbo.

- Si por socialismo entendemos la determinación de superar el individualismo ambiental, que consiste en considerar que el individuo es la única célula social, y de poner en su lugar a la persona, que llega a ser tal por las relaciones que entabla, y reconocer también las entidades colectivas, empezando por la familia, como células primarias, pero también el vecindario y el municipio, la región histórico-cultural, el pueblo, en el sentido de los de abajo, como un conjunto determinado, la comunidad laboral, las clases sociales, las comunidades educativas, religiosas, el Estado, y las diversas asociaciones de intereses legítimos; si por tanto aceptamos que existe lo público, tanto estatal como paraestatal; si, más todavía aceptamos que existe la humanidad como una magnitud concreta con la que nos unen lazos constituyentes y por tanto deberes y derechos, entonces tenemos que decir que el cristiano consecuente con el Evangelio tiene que superar el individualismo ambiental y asumir esta visión que es la cristiana, insistiendo en que para el cristianismo lo absoluto es la persona y la humanidad, y que todos los demás colectivos tienen sentido en cuanto las vehiculen y expresen. Así pues, hay que sumarse con determinación a los llamados a incrementar todo tipo de relaciones horizontales y mutuas y por tanto constituyentes de estas entidades, y a través de ellas la participación desde la propia persona como núcleo insobornable.

- Si desde lo dicho anteriormente entendemos por socialismo la determinación de poner como el primer problema la superación de la pobreza y de la exclusión porque consideramos que ella no se superará como efecto del mero crecimiento económico, y de esta determinación se sigue la necesidad de cambiar tanto el modelo de apropiación de excedentes (modificando el contrato de trabajo y mediante impuestos) como de su distribución (reconduciendo

radicalmente el presupuesto estatal para incrementar sustancialmente el salario social mediante una educación, salud y seguridad social a la altura del tiempo histórico, y propiciando los aportes de los entes económicos y sociales) y sobre todo propiciando que todos puedan tener empleos productivos y que estén justamente remunerados, tenemos que decir que los cristianos que quieran vivir según el Evangelio deben entrar decididamente por este camino pagando el precio que ello exige, ya que los bienes son escasos.

- Si por socialismo entendemos un modelo político en el que de hecho el sujeto determinante no es la persona ni la sociedad sino el Estado, que en la práctica es la fuente de los derechos, el que diseña y conduce todo el proceso, el motor de la actividad económica, el mayor empleador, el dueño de la mayoría de los *massmedia* y el que los controla a todos, y por eso el que en su funcionamiento concreto mediatiza a las personas y a las organizaciones sociales, si para que eso pueda suceder el Estado en la realidad de los hechos no es responsable ante los ciudadanos sino que está definido ideológicamente y controlado por el gobierno, el cristiano que oriente su vida por el Evangelio no puede componerse con ese modelo. Obsérvese que hemos insistido no en las declaraciones de principios sino en el funcionamiento concreto, ya que un gobierno así ordinariamente no va a aceptar que eso es lo que hace sistemáticamente y por tanto que eso es lo que es en la realidad, independientemente de cualquier verbalización.

- Si por socialismo entendemos una conducción vigorosa del Estado para acabar con el totalitarismo de mercado y por tanto con la dictadura de las corporaciones mundializadas devolviendo su fluidez al mercado, estableciendo la libre competencia y propiciando una cada vez mayor igualdad de oportunidades mediante la discriminación positiva de los que están en desventaja, empezando por los que están simplemente excluidos, y propiciando para ello la expansión vigorosa de todo tipo de asociaciones, sobre todo las organizaciones de base de los de abajo, y estimulando la sana politización de la sociedad, la adscripción política de los ciudadanos y la participación efectiva y el control por parte de ellos de la administración estatal, y si para favorecerlo se procura incluso por medios legales que los *massmedia* informen con veracidad, aun con su respectiva línea editorial, y no elementaricen a las personas, despersonalizándolas con sus imágenes de violencia y sexo, entonces los cristianos que se guíen por el evangelio deberían apoyarlo.

## ¿MARX LENINISTA O MARX DEMOCRÁTICO?

**Prof. Dr. Demetrio Boersner\***  
UCV-UCAB

### **Abstract**

Communists and Right Movements agree in perceiving Karl Marx as a prophet of a totalitarian dogma, but an objective reading of its extensive work shows us a democratic socialist figure and an implacable adversary of any type of autocracy and elitism through his proposal of a popular movement. Several aspects of his thought are compatible with the Christian perception of the world and with the social doctrine of the Church: criticism of political tyranny, rejection of wild capitalism, the objective existence of social classes conflicts, a preferential option for the poor, the importance of the economic factor in the development of History, the concept of "structure", and his historical optimism. In this essay we will try to read some of Marx's political principles that can help us understand the validity and legitimacy of his work for contemporary democratic political proposals.

**Key Words:** Socialism, Communism, Christianity, Democracy, Authoritarianism, Social Doctrine, Tyranny, Capitalism, Conflict, Economy, Power, history.

Los comunistas y los conservadores o neoliberales coinciden en el empeño de presentar a Carlos Marx como presunto «padre» ideológico tan sólo del colectivismo dictatorial creado por Lenin y los bolcheviques a raíz de la revolución rusa de 1917. Esa coincidencia se debe a que el comunismo tiene interés en

---

\*El Prof. Dr. **Demetrio Boersner** es venezolano nacido en Alemania. Internacionalista, Doctor en Ciencias Políticas. Profesor de Historia de las Relaciones Internacionales y asignaturas afines en la UCV y la UCAB desde 1958 en adelante. Ideólogo político de izquierda democrática. Periodista de opinión. Ex Asesor y ex Director del Ministerio de Relaciones Exteriores y ex Embajador de Venezuela en Bucarest, Estocolmo y Viena. Autor de numerosos libros, ensayos y artículos.

«monopolizar» para su propio prestigio a una de las figuras reconocidamente grandes en la historia universal de las ideas, y en utilizar ciertas ideas marxistas, seleccionadas e interpretadas tendenciosamente, como medio para adoctrinar y dominar a sus militantes. Los sectores de derecha, por su parte, difunden la falsa idea de que Marx fue un «totalitario» y precursor del estalinismo, para desacreditarlo e impedir que los abanderados de una democracia social, incluidos los cristianos socialmente progresistas, estudien los escritos de ese gran pensador y tribuno alemán, y acojan aquellos aspectos del acervo marxista que tengan carácter positivo, humanista y liberador.

La verdad, clara para quien haya leído con detenimiento los 47 volúmenes de las *Obras Completas* de Carlos Marx y Federico Engels, publicados en su versión alemana original primero en Moscú y después en Berlín, es que aquellos grandes hombres no fueron unos fanáticos o tiranos, sino espíritus libres, esencialmente humanistas, que rechazaban al dogmatismo absolutista y defendían la democracia y la libertad de pensamiento y expresión en el seno del pueblo y de la clase trabajadora. A lo largo de sus vidas siempre condenaron con energía cualquier intento de subordinar la lucha social al despotismo de una vanguardia elitesca o de restringir el libre juego de las ideas.

Se acusa a Marx de haber sostenido la tesis de un determinismo histórico rígido que niega el libre albedrío humano y desconoce toda alternativa imprevista. En realidad, él planteó un esquema de desarrollo de la historia humana a través de un interminable proceso de interacciones de factores y fuerzas económicas, sociales, políticas y espirituales distintas y contrapuestas, ocupando el factor económico un lugar determinante sólo *en última instancia*. En ciertos momentos claves, la hegemonía de determinado sector social es sustituida por otra. Pero en todo momento, la historia la hacen los hombres. La evolución histórica general tiende hacia la liberación del ser humano de las sucesivas formas de opresión y de enajenación. Mas el triunfo de la libertad no es inevitable, pues el hombre es falible, y como lo dicen el *Manifiesto comunista* de 1848 y otros escritos de Marx, el venidero choque entre clases sociales antagónicas puede conducir, o a la emancipación definitiva de los oprimidos, o a la destrucción de ambos bandos y de la civilización misma. Para Marx el triunfo final del socialismo y de la libertad es probable, pero no inevitable: «Socialismo o barbarie» es la disyuntiva que se plantea ante la humanidad actuante y sufriente.

Asimismo Marx es acusado falsamente de haber propiciado, o preparado objetivamente, la dictadura del partido comunista con sus órganos de represión y de terror. En realidad, cuando él utiliza el término (sin duda desafortunado y

mal escogido) de «dictadura» de la clase trabajadora sobre el resto de la sociedad, lo que trata de decir es *hegemonía o predominio* de los asalariados y sectores populares. En lo concerniente al rechazo a toda forma de autoritarismo o caudillismo en el seno del movimiento popular y obrero, Marx y Engels son totalmente claros y consecuentes. Con la misma vehemencia con la que condenaban a figuras autocráticas del mundo aristocrático o burgués, tales como Napoleón III, Bismarck y el zar de Rusia, ellos combatían toda deformación autoritaria dentro del propio socialismo. En el *Anti-Dühring*, Engels ridiculizó la pretensión de personajes académicos que pretenden guiar a los trabajadores en forma paternalista. Marx acusó a Bakunin y otros dirigentes anarquistas, de menospreciar a los trabajadores sencillos y asumir actitudes elitistas. Arremetió contra el «comunismo de cuartel», sin libertad individual, que pregonaban algunos revolucionarios rusos. Sobre todo en los años finales de su vida, Federico Engels, el fidelísimo seguidor e intérprete de Marx, multiplicó los escritos a favor de la democracia en el seno del movimiento socialista. El pensamiento debe ser libre entre los trabajadores y deben llegar a sus conclusiones por el debate democrático sin imposiciones autoritarias. En una carta dirigida en 1889 a Gerson Trier, Engels, basándose en las ideas de Marx, ya difunto, insiste en que la restricción a la libertad y la expulsión de minorías inconformes sólo se puede justificar en un partido sometido a las más extremas condiciones de represión y de clandestinidad, pero que en un partido legal toda persecución de minorías es condenable. Es normal que en cada partido se formen tendencias más moderadas y más radicales; hay que tolerarlas a todas y desarrollar la libre discusión de las divergencias.

Otro punto, poco conocido pero de gran importancia para los cristianos, es el del rechazo de Marx a toda persecución antirreligiosa por parte de la izquierda. Se opuso frontalmente a ciertas sugerencias, formuladas por algunos extremistas, de que algún día la religión debería ser ilegalizada. Asimismo condenó todo tipo de propaganda antirreligiosa burda e insultante. Marx era filosóficamente ateo (aunque Teilhard de Chardin, perspicazmente, lo califica más bien de «panteísta humanista»), y creía que la religión desaparecerá por sí misma, en etapas naturales, siendo sustituida por la ciencia positiva. Compartía la idea, tan difundida entre los racionalistas del siglo XIX, de que la religión es «alienante», es un «opio» que distrae las mentes de los retos y luchas de este mundo y pregonaba la resignación ante las injusticias. (Me atrevo a pensar que si viviera en nuestros días y observara las luchas sociales de los cristianos comprometidos, sobre todo en América Latina, cambiaría de opinión). Pero en todo caso, Marx insistió en que cualquier ataque u ofensa a la fe religiosa era

reprobable y, sobre todo, contraproducente, ya que provocaría un espíritu de resistencia y de martirio. A los propios militantes del socialismo no debía exigírseles ninguna posición determinada ante el problema religioso, sino éste debía ser dejado a la conciencia de cada quien, según el principio de que la fe es asunto «privado y no público».

En tenaz lucha contra el concepto de un comunismo autoritario y elitista, Marx se enfrentó al revolucionario francés Augusto Blanqui, a quien admiró por su abnegación y su coraje, sin dejar de discrepar de sus ideas. Denunció que, *«del hecho de que Blanqui concibe cualquier revolución como producto del golpe de una pequeña minoría revolucionaria, se deduce la necesidad de una dictadura después del triunfo de la misma: la dictadura, entiéndase bien, no de la clase proletaria en su conjunto, sino del pequeño número de los que han realizado el golpe, y que, ellos mismos, se encuentran organizados desde ya bajo la dictadura de uno solo o de unos pocos»* (Engels, «Flüchtlingsliteratur», MEW, XVIII, 529-535). Esta descripción que hacen Marx y Engels del modelo de Blanqui se aplica perfectamente a la realidad del comunismo creado y conducido por Lenin y Stalin, por Mao Zedong y Fidel Castro. En lugar de ser «marxista», el movimiento comunista es, en realidad, blanquista, en tanto que Marx queda como fuente de ideas e inspiraciones que, con revisiones críticas, pueden enriquecer el acervo doctrinario de socialistas democráticos, cristianos sociales y todos los sectores que confluyen hacia la lucha por una democracia social como alternativa al autoritario «socialismo del siglo XXI» pregonado desde las alturas del poder establecido.

### **Marx y cristianos contra tiranías políticas**

De lo anteriormente dicho, se deduce que las verdaderas enseñanzas de Marx y del marxismo democrático coinciden plenamente con el contenido antitiránico del cristianismo y del judaísmo profético que le precedió. Las advertencias de los profetas de Israel contra la monarquía misma y las condenas de sus abusos una vez que se estableció; la prédica de Jesucristo contra toda arrogancia y abuso de poder; los pronunciamientos constantes de los padres y maestros de la Iglesia contra la tiranía; el rechazo del cesaropapismo por la Iglesia occidental, la participación luminosa de los mejores cristianos del siglo XX en las resistencias al fascismo, al comunismo y a nuestras tiranías latinoamericanas: todo ello configura un cuadro de coincidencias históricas vividas con las luchas de Marx contra el zarismo y los bonapartismos de su

época. Cristianos y marxistas auténticos, fieles al verdadero pensamiento de su maestro, se unen en la idea de que la *libertad política* es la *precondición* imprescindible para que la solidaridad, o el amor fraterno, puedan dar frutos efectivos y abundantes.

### **Marx y cristianos en la crítica al capitalismo**

El afán de lucro y la propia actividad mercantil o capitalista han sido objetos de críticas durante milenios, por parte de los profetas del Antiguo Testamento, Jesucristo y los Evangelios, los apóstoles en sus cartas, los padres y maestros de la Iglesia, y la moderna doctrina social de ésta. La disyuntiva de escoger entre Dios y Mamón, la dificultad del rico en entrar al reino de los cielos, la práctica de la comunidad de bienes y la prohibición de la usura por la Iglesia original, son ingredientes históricos del cristianismo, que nadie puede ignorar aunque con el paso de los tiempos se reinterprete su significación y su aplicación. Como ya se dijo en anteriores ocasiones, Jesucristo no fue fundador de un movimiento socialista institucionalizado y político, pero su ejemplo y sus enseñanzas de amor, desprendimiento y servicio al prójimo lo alejan de cualquier perspectiva capitalista y lo ubican en un terreno que puede ser calificado de socialista con libertad o socialista democrático.

Paradójicamente, Marx se muestra, por momentos, más favorable al capitalismo y a la clase capitalista, que los exponentes de la tradición cristiana social. En su esquema de la evolución de la Historia con sus diversas etapas, expone y alaba la grandeza y la virtud objetiva de un capitalismo ascendente que derrocó y reemplazó al improductivo feudalismo y renovó el mundo entero, sacudiéndolo creativamente hasta sus cimientos. La visión dialéctica marxiana le reconoce al capitalismo sus méritos históricos, pero luego afirma que su hora ya pasó y que, *en la nueva etapa actual*, ese sistema económico, antes liberador, se ha tornado estructura opresiva y en freno al progreso humano.

Hoy en día, muchos cristianos sociales admiten que el gran pensador acertó en desenmascarar las contradicciones del sistema capitalista en su estado «puro» o «salvaje», con sus consecuencias de crisis cíclicas, concentración de la riqueza, empobrecimiento relativo (no absoluto) de los trabajadores, asimetrías y conflictos insalvables, y subordinación del hombre a las exigencias del capital. Las diferencias entre Marx y la Iglesia estribaban en los remedios propuestos. Marx veía la revolución o toma del poder político por el proletariado y la expropiación de la clase capitalista, a veces por vía violenta y otras veces en

forma gradual, como la única solución definitiva. La Iglesia por su parte, comenzó por buscar la solución a través del entendimiento entre el capital y el trabajo y la aproximación a un equilibrio justo. De un lado se hablaba de lucha de clases, y del otro, de paz social.

Hoy en día, sin embargo, estas dos posiciones se están aproximando. Los marxistas críticos y democráticos, que no ha tomado el camino del partido comunista, estudian con atención las últimas cartas de Engels en las que hablaba de la posibilidad de transición pacífica del capitalismo al socialismo. Reconocen que Marx subestimó la capacidad de las sociedades democráticas de desarrollar vías de transición sin violencia, mediante los mecanismos del moderno «Estado de bienestar» o la «economía social de mercado». Asimismo reconocen que del seno del propio capitalismo surgieron propuestas progresistas, como las del economista inglés John M. Keynes. Por el otro lado, los cristianos sociales ha aprendido por experiencia que los ricos son reacios a aceptar sacrificios si no se les presiona «desde abajo» mediante reivindicaciones enérgicas de los trabajadores y el pueblo. El marxismo democrático ya acepta que, en lugar de revoluciones violentas, pueden ser efectivas las reformas pacíficas. Y el cristianismo social entiende que la lucha reivindicativa de los explotados y excluidos, con responsabilidad y sin odio, es justa y necesaria.

### **Marx y cristianos ante la lucha de clases**

Existe una diferencia fundamental entre el concepto de «lucha de clases» o «lucha social» y el de «odio de clases» u «odio social». Lo primero es una realidad histórica y sociológica objetiva, que se deriva de la dinámica de una sociedad dividida entre sectores hegemónicos y subordinados, y no necesita estar acompañada de apasionamientos hostiles, en tanto que lo segundo es generalmente el producto de provocaciones e incitaciones subjetivas.

Marx afirmó que los grandes enfrentamientos entre clases dominantes y dominadas constituyen un fundamental «motor de la Historia». Pero durante toda su vida rechazó el sentimentalismo y los rencores, y predicó que una estrategia transformadora de la sociedad debe ser llevada adelante con cabeza fría, desapasionadamente, con la comprensión del hecho de que la libertad humana todavía es muy limitada. Paso a paso, el hombre se emancipará de las cadenas de la necesidad que le imponen sus condiciones materiales y culturales, pero hoy por hoy tanto el pobre como el rico viven condicionados por fuerzas externas y no pueden ser considerados enteramente responsables de su actuación

política y social. De allí que la lucha tiene sentido pero el odio no se justifica.

La Iglesia cristiana, por su parte, tiene conocimiento y conciencia del conflicto entre pobres y ricos —y su opción preferente es a favor de los pobres— desde el Sermón del Monte y el proverbio del pobre Lázaro hasta nuestros días. En realidad, entre el sentido del cristiano de opción por los pobres, y el apoyo del marxista democrático y crítico a la lucha sindical obrero- campesina y a las exigencias transformadoras de los partidarios de la democracia social, no existe contradicción ni diferencia.

### **Importancia de lo económico en la evolución histórica**

Se decía tradicionalmente que existe una contradicción insalvable entre el «materialismo» marxista y el «espiritualismo» cristiano. En efecto, una de las mayores contribuciones de Marx a las ciencias sociales fue su insistencia en el hecho de que los hombres deben comer antes de poder desarrollar grandes obras del pensamiento, y que las admirables culturas de la humanidad necesitan una base económica que las sustente. De allí desarrolló igualmente la idea de que los conflictos entre seres humanos, y sus iniciativas creadoras colectivas suelen ser ocasionadas en última instancia, a veces sin que las propias personas se percaten de ello, por las cambiantes necesidades materiales y las relaciones de la sociedad con los factores económicos. Antes de Marx, la ciencia social solía tratar de explicar los sucesos colectivos por una dinámica de ideas abstractas, sin investigar como éstas se originaban y qué nexo tenían con la realidad concreta de la vida humana: la forma en que determinada sociedad se alimentaba y trabajaba cotidianamente.

Pero no por ello Marx negaba la grandeza del espíritu humano. A diferencia de lo que pretenden algunos vulgarizadores del marxismo, jamás dijo que lo económico o material constituye una infraestructura que domine por completo a la supraestructura política, cultural y psíquica. Lo que afirmó fue que existe una permanente relación dialéctica —acción-reacción— entre el hombre y su medio económico y social. Las condiciones reales, entre las cuales el factor económico es de singular importancia, influyen y condicionan la acción humana, pero paulatinamente irá creciendo el ámbito de la libertad del hombre y disminuirá el de la causalidad material.

Desde entonces hasta hoy, la mayoría de los historiadores y científicos sociales (incluidos los cristianos) han acogido como parte indispensable de su metodología el análisis de la base y dinámica económica de los sociedades. No

todos concuerdan en que el factor económico es, como lo decían Marx y Engels, el más importante en última instancia, pero todos reconocen que es muy importante. En el caso de la historia de Venezuela, por ejemplo, sería una grave omisión hablar de la modernización del país a partir de 1936, sin dedicar una gran atención al análisis del factor petrolero, o hablar de la época de Páez sin mencionar el café como base del ingreso del país.

Para quienes creemos que el hombre *primero* fue hecho de polvo y *después* recibió el divino soplo de la vida, y creemos que Abraham *primero* decidió irse de la tierra de Ur porque él y su familia tenían hambre, y *después* recibió su sagrado encargo de Dios, no debe presentar ninguna dificultad la aceptación de la gran importancia del factor material o económico en la historia humana.

### La noción de «estructura» y el optimismo histórico

Marx fue quizás el principal pionero de la noción de «estructura» en las ciencias sociales. Señaló que existe un engranaje de procesos económicos, sociales, políticos y culturales en interacción dinámica, que constituyen la base o el marco de todo acontecer humano en determinado momento de la historia. Los hechos anecdóticos o casuales se desarrollan sobre la base o dentro del marco de estructuras de mayor duración. Paulatinamente las estructuras cambian o son sustituidas por estructuras nuevas, pero cada período de la historia se caracteriza por determinadas estructuras que marcan y definen el conjunto de la vida social. La cambiante interrelación de las clases sociales y sus respectivos intereses, la cambiante «correlación de fuerzas» entre factores tradicionales y factores nuevos, son para Marx los aspectos definidores resaltantes de la estructura de cada época histórica.

Como ya lo señalamos antes, Marx no era rigidamente determinista ni creía en inevitabilidades absolutas. Dejaba la puerta abierta a lo imponderable y lo imprevisto, y le gustaba citar lo dicho por Goethe: «Gris es toda teoría; verde es sólo el árbol de la vida». Sin embargo, junto con Engels confiaba en la probabilidad de un progreso de la Historia a través de grandes etapas sucesivas, condicionadas por la dinámica de sus estructuras. Veía un gigantesco panorama de avance de la sociedad desde el tribalismo primario, a través de formas sociales contradictorias y complejas (formación asiática, formación esclavista grecorromana, formación feudal y formación capitalista o burguesa), hacia un futuro socialismo que pone fin a la explotación de los unos por los otros y abre

el camino hacia el «Reino de la Libertad», en el cual el ser humano, liberado de toda tiranía o compulsión externa, superará su «enajenación» y hallará la plena armonía de su personalidad en sí misma, con los demás seres humanos, y con el universo. Federico Engels, quien poseía cierta tendencia hacia un misticismo panteísta, extendió esa perspectiva hacia la evolución del cosmos en su totalidad, en el fascinante prólogo de su libro *Dialéctica de la Naturaleza*.

Sin duda los cristianos, acostumbrados a la noción de la evolución redentora del hombre y del universo por obra del Cristo resucitado y de su Espíritu, nos sentimos en terreno familiar cuando leemos y contemplamos el panorama del optimismo universal de Marx y Engels. Una concepción noble, de redención y superación gradual del ser humano hasta sus posibilidades más excelsas. Evidentemente, en esa concepción falta Dios y falta la dimensión celestial. Engels cree, como algunos filósofos griegos, hindúes, y de la América precolombina, que el cosmos, la vida y el espíritu llegarán a un punto de evolución máxima, y luego recaerán en la nada. Pero afirma con profunda convicción, que el proceso dialéctico evolutivo recomenzará luego y alcanzará las mismas alturas, y así continuará eternamente.

Visión histórica y cósmica optimista como la cristiana y compatible con ella hasta el punto al que llega, aunque evidentemente le falta la visión de la trascendencia divina y de la eterna salvación personal.

## EL MARXISMO ES UN NIHILISMO FE CRISTIANA Y MEDIACIÓN MARXISTA

**Prof. Dr. Nelson Tepedino\***  
Universidad Simón Bolívar

*El cristianismo extiende el campo de una libertad que individuos y comunidades utilizan como gustan, a veces bien, a menudo mal. El mal uso de la libertad contradice, por supuesto, las aspiraciones de Jesús respecto a la humanidad. Pero si Dios no respetara la libertad de los hombres, si se impusiera a ellos por la fuerza, o incluso por el prestigio, por el contagio mimético, en suma, no se distinguiría de Satán.*

René Girard<sup>1</sup>

### Abstract

The present essay pretends to analyze and question the relevance of Marxism as a mediation for Christians in their political praxis. For this purpose we will present the fundamental difference between Christianity as an

---

\* El profesor **Nelson Tepedino** es Licenciado en Filosofía (UCAB, 1993), Doctor en Filosofía (Freie Universität Berlin, 1997). Es Profesor (Asociado) de la Universidad Simón Bolívar, en la que se desempeña desde 1998 como Investigador y Docente de los Postgrados en Filosofía y del Programa de Estudios Generales del Ciclo Profesional. Fue Coordinador de Postgrado en Filosofía desde 2002 a 2004. Ha publicado el libro *Dunkle Nacht. Mystik, negative Theologie und Philosophie. Eine philosophische Lektüre von San Juan de la Cruz* (Berlín-Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1998) y diversos artículos filosóficos en revistas especializadas de circulación internacional, entre los que pueden mencionarse *Ética y Dasein. Virtualidades y límites de Sein und Zeit de M. Heidegger para la reflexión filosófica sobre la ética* (Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Vol. XXVII: Universidad Pontificia de Salamanca, 2000) y *El segundo Heidegger y la ética: del nihilismo a la religación* (Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Vol. XXIX: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002). Actualmente se desempeña como Jefe de Departamento de Filosofía de la USB.

<sup>1</sup> *Veó a Satán caer como el relámpago*, Barcelona: Editorial Anagrama, 2002, pág. 239.

experienced and religious faith, and its theoretical mediations, and of other types, that one must resort for being able to incarnate itself indeed in social reality. Given its serious epistemological boundaries and, mainly, the deep moral nihilism presented in its anthropological and political proposal, Marxism cannot be, as a system, accepted in concordance with a Christian perspective and praxis of life. We will finally analyze some values and implications of the liberal democracy in the development of man considered through Christian faith. We will conclude with a brief reflection about the importance that has the active participation of Christians in our modern political life and the ethical implications that it involves.

**Key Words:** Marxism, Christianity, Nihilism, Ethics, Policy, Democracy, Capitalism, liberalism, Theology, Liberation.

Comienzo esta ponencia con una advertencia: el objeto de la misma no será la Teología de la Liberación, aunque será inevitable mencionarla de pasada, a manera de ejemplo. Un análisis detallado de la relación entre el marxismo y la dicha teología es algo que excede los estrechos límites de estas breves líneas. Ese trabajo, sin embargo, debe hacerse. Hay que calibrar la influencia del marxismo en la Teología de la Liberación, o mejor dicho, en las Teologías de la Liberación, porque hay tantas como teólogos de la liberación hay, para ver hasta qué punto el recurso al mismo es realmente relevante para lo que esta corriente teológica considera sus aportes centrales y, sobre todo, para evaluar no tanto su «justeza» doctrinal como su verdadero aporte para la superación de la pobreza en nuestras sociedades. Soy de los que piensan que hay que atreverse a juzgar si, en efecto, esta teología ha servido para lo que decía querer servir, a saber, contribuir a liberar a los pobres de su pobreza o, si por el contrario, no ha terminado por ser una de esas hipotecas mentales que los latinoamericanos arrastramos y que nos han servido más bien para eternizar nuestra pobreza y nuestro subdesarrollo. Es un trabajo arduo, que merece la pena que sea abordado con seriedad y meticulosidad académica, que sería, además, de gran interés para situar a la Teología de la Liberación en el contexto más amplio del pensamiento latinoamericano y sus implicaciones políticas y económicas sobre el desarrollo efectivo de nuestros pueblos.

Lo que voy a hacer en las líneas que siguen será referirme a una pregunta mucho más básica que la del problema del marxismo en la Teología de la Liberación: ¿es el marxismo una buena *mediación* para la comprensión cristiana

de la realidad y para la práctica de los cristianos en ella? Asimismo, me referiré no a todos los «marxismos» posteriores a Marx, sino al marxismo del propio Marx. Y esto por una razón muy sencilla: el fracaso de los llamados «socialismos reales» (además de su carácter francamente impresentable desde el punto de vista moral) ha llevado a algunos apologistas a sostener que lo que se hizo (y se sigue haciendo en algunas dictaduras comunistas que aún sobreviven) es una «deformación» del marxismo, que en sí mismo sería una buena teoría y que, por lo tanto, habría que volver a Marx para reinterpretarlo de una manera que permitiera la construcción de un verdadero «socialismo democrático». Dada esa hipótesis, lo realmente relevante es saber si, en efecto, el pensamiento de Marx da de sí para una interpretación no totalitaria del mismo. A mi modo de ver, sin embargo, la historia criminal del socialismo en el siglo XX, con el vértigo de sus muertos que se cuentan por cientos de millones, nos hace preguntar si no habrá algo *ya* en el mismo Marx que conduzca a eso.

Por otra parte, voy a centrarme en los aspectos más bien *éticos* y *políticos*, o si se quiere, de *ética política*, de la cuestión, más que en los estrictamente económicos, en los que no soy competente. Debo decir, sin embargo, que la suerte del marxismo en tanto buena teoría se juega precisamente en el terreno económico. Para mí es claro que la teoría de la plusvalía es la clave de bóveda del edificio marxista. Si ella es falsa, todo el edificio se derrumba. Podemos rescatar algunos fragmentos interesantes de los escombros, pero la teoría en cuanto tal se viene abajo. Y, a mi juicio, es eso justamente lo que sucede: la teoría del valor de Marx es falsa. El valor de los bienes no los determina la «cantidad de trabajo» que se «objetiva» en ellos, sino su demanda real y un sinnúmero de factores muy complejos que un economista puede explicar mucho mejor que yo. Lo importante es que si la teoría de la plusvalía es una mala teoría, el capitalismo, o mejor dicho, la economía de mercado, no es *esencialmente* «alienante» y explotadora. Lo que no excluye que haya, en efecto, explotación en ella, pero por unas razones distintas a las expuestas por Marx. Todo esto, por cierto, ya fue visto y analizado con mucha claridad y contundencia en fecha tan temprana como 1889 por el notable economista austriaco Eugen Böhm-Bawerk (1850-1914), en el capítulo XII de su *Geschichte und Kritik der Kapitalzins-Theorien* (*Historia y crítica de las teorías del interés*), que es el primer tomo de su gran obra titulada *Kapital und Kapitalzins* (*Capital e interés*).

Dicho esto (que ya es algo bastante definitivo), podemos entrar en materia. Lo primero que hay que decir cuando se pregunta por la compatibilidad entre el marxismo y el cristianismo es que no se trata de comparar dos «doctrinas» que

estuvieran al mismo nivel hermenéutico. El cristianismo es una *fe religiosa* y el marxismo se pretende una *ciencia*, un conocimiento objetivo sobre la realidad que nos permite conocer sus leyes y, por lo tanto, predecir su comportamiento y, lo que es más importante, actuar manera adecuada sobre ella en orden a su transformación. Son dos tipos de discurso diferentes. No hacer esta diferenciación nos llevaría a cometer el mismo error de las disputas entre «creacionistas» y «evolucionistas» en el siglo XIX. Es también el error que se ha cometido cuando la Iglesia «condenaba» al marxismo porque éste era «materialista» y «ateo». Ese no es el problema. No se trata de comparar, una al lado de la otra, las «verdades» que sobre el mundo dice cada uno de los dos contendientes, sino de otra cosa más difícil y compleja que ya mencioné: averiguar si el marxismo es una buena *mediación* para la «praxis» cristiana. La pregunta no es doctrinal, sino epistemológica y, aún más, *ética*: ¿es el marxismo un medio adecuado para el logro de los fines propios de la fe cristiana?

Explicemos mejor este asunto de las mediaciones. La fe cristiana no es una metafísica, ni un método para conocer la realidad, ni un programa político, ni siquiera un código moral. Aún cuando, evidentemente, el cristianismo dice algo sobre la ultimidad de la realidad o inspira unos determinados valores o códigos morales. Es otra cosa. Es, en primer lugar, una *experiencia viva*. Una fe es una experiencia de la ultimidad de la realidad y de su sentido más profundo, de lo que es absoluto en la vida, de aquello por lo que vale la pena vivir y morir. En el caso del cristianismo, que posee un profundo carácter creacional y encarnacionista, *toda* la realidad histórica del hombre, en *todas* sus dimensiones, es el lugar propio en el cual se vive esta experiencia. No es una religión del «más allá», sino del «más acá», y esto último entendido en un sentido muy profundo y radical: en la encarnación, el Dios de los cristianos asume esta realidad en toda su ambigüedad para redimirla y llevarla a su plenitud. La experiencia de Dios a la que hago referencia sólo se puede vivir, en cristiano, *en ésta* realidad concreta en la que vivimos. Esto no significa que Dios sacralice la realidad tal como ella es, ni que las diferentes esferas de la realidad (naturaleza, política, economía, cultura, etc.) no tengan autonomía de lo «religioso», porque, por una parte, el evangelio cristiano es un evangelio de la cruz, es decir, de una encarnación que carga sobre sí la negatividad del mundo para salvarlo; y, por la otra, el Dios del cristianismo asume lo humano sin sustituirlo, bebiendo hasta el fondo todo lo que contiene el cáliz de la vida humana, sin ahorrarse nada y sin violentar la libertad de los otros. Es por eso que la acción histórica de Dios en Jesús no consistió en constituir nuevos ámbitos de «sacralidad» o en fundar una nueva religión, entendida como sistema de culto, sino ofrecer humanización a

las personas deshumanizadas y devolverles su dignidad perdida y con ella su capacidad de realizarse libremente y de responder libremente a su oferta amorosa. Si eso es así, la experiencia cristiana consiste en relacionarnos con la realidad de esa misma manera, a saber, en humanizar la realidad en su conjunto para que las personas puedan ser libres y libremente abrirse al misterio profundo de vida que Dios ofrece en ella, que no es otro que el de la plenitud humana.

Ahora bien, nada en la fe cristiana nos dice cómo debemos hacer eso concretamente, porque ella es tan sólo y precisamente la raíz de la ética cristiana, que, como toda ética, tiene que ver con la puesta en juego de nuestra libertad creadora. Es decir, al hacer nuestra la fe, los cristianos no recibimos un manual de instrucciones, sino simplemente un dinamismo espiritual que nos convoca a buscar y realizar esa experiencia en la humanización de la propia vida y de la realidad. Y para eso no hay caminos prefabricados, sino la libre apertura de la creatividad que busca construir más humanidad para todos. Eso implica que el cristiano, al igual que todo el mundo, tendrá que *discernir* cómo le toca vivir su experiencia de Dios en el mundo concreto de vida que le ha sido dado para su existencia. De más está decir que no hay *una* sola manera de encarnar esa experiencia en la realidad. Según sea la situación personal e histórica de cada cual, habrá que *discernir* de qué manera concreta se ha de vivir y de actuar para ser fiel a la fidelidad de Dios. El discernimiento es esa actitud cristiana que busca *escuchar* la voz interpelante de Dios en la realidad para interpretarla cristianamente y actuar en y sobre ella *desde* lo que es cónsono con la lógica del amor de Dios. Obviamente, no puedo detenerme aquí a hacer una detallada exposición sobre el discernimiento. Baste con decir que, en nuestra relación con las realidades humanas en las que nos desenvolvemos, no basta con tener claros y «aplicar» unos principios o unas normas morales abstractas, sino que tenemos que hacer una lectura y una interpretación muy compleja y exigente de esas realidades, para tratar de saber *cómo* está Dios presente en ellas y, en consecuencia, cómo tenemos que comportarnos.

Ese discernimiento es, a la vez, moral y espiritual, y presupone varias cosas muy importantes, que indican justamente la diferencia de la que venimos hablando entre marxismo y cristianismo. En primer lugar, para poder discernir adecuadamente cómo vivir cristianamente en la realidad, que es, como vimos, el único ámbito en el que Dios ha «hablado» y sigue hablando al hombre, será necesario conocer adecuadamente esa realidad a la que queremos escuchar y en la que queremos incidir creadora y amorosamente. Aquí, en el ámbito del *conocimiento de la realidad*, es donde entran en juego las *mediaciones*, porque

no podemos ir hacia la realidad para conocerla desde una pretendida postura externa y pura. Primero, porque estamos *ya* dentro de ella, somos a la vez actores y público de nuestro entorno. Segundo, porque ya vimos que Dios no habla desde fuera de la realidad a través de un código de normas universales y abstractas que haya que «aplicar» a la realidad para corregirla, sino desde *dentro* de ella misma. Esto significa que no podemos leer e interpretar la economía, la política o la cultura de manera «directa» e «intuitiva», como si el hecho de ser cristianos nos dotara de una especie de clarividencia infusa que nos permitiera juzgar la realidad de entrada, a partir de nuestros principios o de lo que dice la Biblia y el Magisterio. Tenemos que recurrir, como todo el mundo, a lo que los teólogos llaman las «mediaciones», que no son otra cosa que los instrumentos de análisis científico y de otra naturaleza de los que disponemos para acceder a la realidad y poder comprenderla adecuadamente. Es más: en realidad, toda nuestra actividad humana puede ser vista como una mediación que hace posible realizar, siempre parcial y ambiguamente, ese designio de Dios sobre el hombre del que hemos hablado. Por eso, en el mundo moderno la política es un ámbito especialmente importante para la fe. No en vano, el magisterio de la Iglesia ha desarrollado una profunda e intensa reflexión sobre el tema, sobre todo a partir de la *Rerum Novarum*. La irrupción de la democracia ha traído consigo la conciencia de la importancia que tiene la participación política por parte de los ciudadanos, en medio de un campo tremendamente conflictivo, complejo y ambiguo, como lo es el de la lucha política. Asimismo, el siglo XX, como siglo del totalitarismo y del asesinato de masas por razones políticas es, en sí mismo, una dolorosa advertencia de la influencia que sobre la vida de todos tiene el ejercicio de la política en un mundo altamente tecnificado e ideologizado como el nuestro. Los cristianos percibimos, sin duda, que la actividad política es una de las mediaciones humanas más importantes y significativas: con ella se puede hacer mucho bien, y el no asumirla responsablemente puede tener consecuencias devastadoras sobre la vida de todos.

Ahora bien, el asunto de las mediaciones políticas, entonces, tiene dos facetas importantes. La primera, la del análisis que debemos hacer de la realidad. Es decir, que los cristianos tenemos que discernir qué herramientas, teorías, enfoques, etc. nos resultan más adecuados para conocer la realidad en la que nos encontramos. Pero, y aquí es donde se complican, y de hecho se han complicado las cosas, resulta que, antes de yo utilizar un determinado instrumental teórico para estudiar la realidad política y económica de la sociedad en la que vivo, tengo que tener una *idea* acerca de cómo es la sociedad en la que quisiera vivir. Es decir, tengo que hacer consciente cuál es mi *ideología política*, cuáles

son los ideales que orientan mi acción, en qué tipo de orden social creo. Esto es muy importante, porque en el campo de las ciencias humanas no existen «metodologías» neutras que, situadas en un hipotético punto omega, externo a la realidad, pudiesen ofrecernos un diagnóstico «objetivo» de cómo funciona nuestra sociedad y cuáles serían las «terapias» infaliblemente adecuadas que deberíamos emprender para lograr sanar sus disfunciones. Resulta que los enfoques de las ciencias humanas están mediatizados ellos mismos por la perspectiva que los valores y paradigmas políticos de los teóricos que los diseñan y aplican. Eso significa, para decirlo brevemente, que la elección de un determinado instrumental de análisis de la realidad dependerá en gran medida de mis opciones previas y de mi visión del mundo, una de las cuales, muy importante por cierto, son las convicciones políticas de cada cual. Por ello pienso que es de gran importancia darse cuenta que el primer discernimiento que un cristiano tiene que hacer es el de sus propias opciones políticas.

¿Cómo se hace este discernimiento? Lo primero que hay que decir es que creo que es una de esas cosas que duran toda la vida. Todos tenemos un punto de partida, y nuestra experiencia vital nos irá haciendo madurar nuestras opciones políticas. En todo caso, lo primero y fundamental, desde el punto de vista cristiano, es tener muy claro que no hay ninguna opción o cosmovisión política que sea, ella misma, *cristiana*. Es decir, no estamos *obligados* por nuestra fe a definirnos de manera dogmática como partidarios de tal o cual corriente o partido político.

Eso significa que tenemos que discernir nuestras opciones políticas desde la óptica crítica de quien sabe que son sólo herramientas contingentes, humanas, siempre abiertas a la revisión, a la mejora o aún a ser desechadas si no funcionan. Y, sobre todo, preguntándonos a fondo si esas mediaciones posibilitan que se pueda vivir según lo que son los valores propios del Evangelio, que no son otros que todo aquello de lo que hablábamos al principio de esta ponencia. Es decir, que la sociedad que se presenta como horizonte ideal de nuestras opciones políticas y de nuestras ideas económicas *posibilite* que las personas puedan vivir conforme a la dignidad de los hijos de Dios, que no es otra que la de poder vivir en libertad para realizarse plenamente como personas y, si él así lo quiere, abrirse también libremente a la oferta del amor de Dios y responder creativamente en consecuencia. En otras palabras: nuestros horizontes políticos, más que buscar realizar utopías sociales, deben ser aquellos que *abran posibilidades* para que las personas puedan apropiarse de sí mismas y realizarse humanamente.

Y aquí es donde entra, propiamente hablando, el problema de las relaciones

entre el marxismo y el cristianismo. En un continente abrumado por la pobreza, la injusticia y los regímenes de fuerza, era casi natural que se planteara, en algún momento, la opción marxista como alternativa. De allí que, por ejemplo, no es de extrañarse que, en 1968, por decir una fecha, los jóvenes clérigos y teólogos de entonces hayan considerado preguntarse si, en efecto, el marxismo no ofrecería un instrumental de análisis adecuado para nuestra realidad y, además, si el proyecto político del socialismo inspirado en Marx no sería una alternativa para la construcción de proyectos nacionales capaces de generar estructuras sociales más justas y consonas con una visión cristiana de la vida. Muchos laicos, por su parte, asumieron que el socialismo como proyecto político y el marxismo como instrumento de análisis de la realidad eran las mediaciones más adecuadas para nuestro continente. Mi tesis es que eso fue un error, un ejemplo de mal discernimiento. ¿Por qué?

Cuando la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, a mediados de los años 80, emitió su *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*, una de las críticas centrales que se le hacía era, precisamente, ese vínculo que se había establecido con el marxismo. La respuesta de los teólogos fue, a grandes rasgos, que ellos se habían limitado a utilizar aquellos aspectos del marxismo que servían como instrumental de análisis científico de la realidad, sin comprometerse para nada con el programa político marxista<sup>2</sup>. Lamentablemente, este es un claro ejemplo de una mala elección de una mediación política.

Primero, porque la «cientificidad» del marxismo es, para decir lo menos, problemática. Es decir, es bastante dudoso que el marxismo tenga alguna utilidad como herramienta de análisis: es más una doctrina filosófica que un método de investigación, construida, además, sobre fundamentos epistemológicos y metafísicos muy frágiles y dudosos, como lo son un positivismo bastante burdo y un hegelianismo muy cuestionable. Ese hegelianismo es su principal problema y en él radica su radical incompatibilidad con el cristianismo. Marx toma de Hegel la idea de la Historia como una especie de proceso hipostasiado de carácter dialéctico, en el cual, en suma, las personas no son sino *momentos* de ese proceso y están subordinados a él. El cristianismo, en tanto religión encarnacional, parte de la base de la dignidad de cada persona frente a Dios. La historia, los

---

<sup>2</sup> Sobre el tema puede verse: Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»*, Roma: Libreria Editorial Vaticana, 1984; y Segundo, Juan Luis: *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

procesos colectivos y sociales no son los ídolos a los cuales deba sacrificarse a los individuos, sino los ámbitos de convivencia y relacionabilidad fundamentales que existen en función de la felicidad de todas las personas. Encarnado en un individuo concreto, el Dios del cristianismo proclama la dignidad infinita de cada persona, su carácter absoluto, último, intangible. En el hegelianismo de Marx está justamente el germen de su virtual totalitarismo y no en una mala interpretación de sus textos. Desconocer el primado de la persona individual sobre lo colectivo es desconocer el fundamento de la ética, que como decía Kant, consiste en no convertir a los otros seres humanos en medios para un fin, en la medida que ellos son "siempre" fines en sí mismos. A pesar de las apariencias, en Marx no hay una motivación ética. Lo que hay son personas puestas como medios para la realización de este nuevo espíritu absoluto que es la sociedad socialista como coronación de la «Historia». Es por eso que, en el fondo, el socialismo marxista es un nihilismo, uno de los ejemplos más sorprendentes de la crisis ética de la modernidad.

Recuerdo, además, lo que ya dije: el marxismo es una teoría económica que se derrumba desde el momento que su teoría del valor es falsa. Si esto es así, es una pésima herramienta de análisis económico de la realidad.

Segundo, porque no es posible asumir «asépticamente» el supuesto «método marxista de análisis de la realidad», sin comprometerse con ello de alguna forma con el programa político del marxismo o, al menos, con los *presupuestos* doctrinarios sobre los que se construye el supuesto «método», cuya verdad última es más asunto de fe que de comprobación real, como lo son la teoría de la plusvalía, la lucha de clases como motor de la historia y, sobre todo, un concepto de la política en de la que no puede salir otra cosa que no sea un programa más o menos violento de transformación social, ya que se la entiende como mera lucha por el poder del Estado, el cual, además, es visto *solamente* como instrumento de dominación de una clase sobre otra.

Tercero, y esto es lo más importante, si es verdad que no se puede asumir el método marxista sin asumir también los presupuestos mencionados y el programa político incoado en ellos, resultará que el diagnóstico que se obtenga confirmará esa visión implícita y exigirá, por lo tanto, un correctivo «revolucionario», acorde con la visión de marxista de la historia, la sociedad, la economía y el Estado.

A mi modo de ver, entonces, no se puede ser marxista y cristiano. No porque el marxismo sea «ateo», que es lo que desde las posiciones conservadoras

se suele aducir, sino porque los *valores* que brotan del Evangelio no son compatibles con la visión del hombre y, sobre todo, con los *medios* que el marxismo propone para resolver el problema de la injusticia social. El problema es agudo y profundo y merece más atención, pero baste con hacer notar, a modo de ejemplo, que la concepción de la política inherente al marxismo ve en el Estado un medio de dominación de una clase sobre otra, y propone, para una posterior y fantástica eliminación del Estado, que la clase dominada tome el control del Estado para, a su vez, controlar a las hasta ese momento clases dominantes. Es decir, una opresión nueva, llamada «dictadura del proletariado», para resolver el problema de otra opresión anterior. Esa justicia vindicativa nada tiene que ver con los valores del Evangelio. Una visión más compleja del Estado como una instancia de mediación para el logro de consensos sociales y para garantizar el efectivo funcionamiento del Estado de Derecho es un horizonte democrático mucho más acorde con lo que debe ser la visión de un cristiano. Para una praxis política orientada en esa dirección no sólo no nos sirve de nada el marxismo, sino que nos resulta contraproducente, como sin duda alguna lo demuestra la realidad de las dictaduras comunistas que existieron en el pasado y las que aún hoy sobreviven.

Paradójicamente, el marxismo propone así la abolición de la política, en la medida que, desconociendo las conquistas civilizatorias del Occidente, niega de plano, como «legalidad burguesa», la posibilidad de concebir el Estado no simplemente como una instancia de dominación, sino como un espacio para la creación de consensos entre intereses plurales, como plural es la vida humana. Poseído por la visión celeste que le da el «punto omega» del espíritu absoluto, Marx propone la imposición de la verdad a través de la toma del poder. En esa posibilidad de un punto de vista que sea capaz de sustraerse a los «condicionamientos de clase» radica la debilidad de su teoría de la ideología y la necesidad epistemológica de la dictadura.

Más sorprendente aún resulta, por su ingenuidad ramplona, la idea de que la propiedad privada de los medios de producción está en la raíz de todos los males del hombre y que, una vez desaparecida ésta y finalizada la «dictadura del proletariado», el hombre se regenerará de manera misteriosa y desaparecerá la maldad humana. Esta idea revela que el pensamiento de Marx tiene mucho de mítico y arcaico, de *religioso* en el peor sentido de la palabra. Siguiendo a Rene Girard<sup>3</sup>, pareciera que estamos ante un pensamiento sacrificial, propio de

---

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo: Girard, René: *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona: Editorial Anagrama, págs. 144 y ss.

las formas más arcaicas de la religión: sacrificado el *chivo expiatorio* de la burguesía en un crepúsculo de los ídolos revolucionario, nacerá de ese baño lustral en sangre humana, por fin, el anhelado *hombre nuevo*, que no conocerá ya mal alguno. Si el marxismo critica la explotación del hombre por el hombre, no se muestra como una mejor alternativa para superarla, sino como una especie de retroceso a un estadio primitivo de la cultura, previo a toda institucionalización democrática, a la que no puede ver sino como mero instrumento de dominación.

Visto lo anterior, ¿cuál es mi propuesta? La revelación de Dios en Jesús nos muestra que nuestro Dios no nos pide otra cosa que no sea nuestra libre respuesta a su amor, la cual, a su vez, no puede sino traducirse en un dinamismo vital que se entrega y da a los demás de manera creativa y libre, lo cual en el campo de la política se traduce en la acción desde y sobre las estructuras políticas de la sociedad para abrir posibilidades de realización para las personas. La pobreza no es tan sólo la carencia de recursos, sino la limitación de posibilidades de realización humana que esa carencia genera. De allí que, políticamente hablando, liberar cristianamente al hermano no significa imponerle modelos utópicos de sociedad, sino hacer todo lo que esté de nuestra parte para que las personas, sobre todo las personas más empobrecidas y marginadas puedan tomar las riendas de su propia vida y decidir libremente cómo quieren vivir y qué desean hacer de sí mismas. Esa libertad es fundamento de la justicia: una justicia que anule la libertad individual de las personas se anula a su vez automáticamente a sí misma y deja de ser justicia para mostrarse como opresión.

Por todo ello me atrevo a afirmar que, después de varios siglos, la democracia liberal ha dejado de ser un mero «modelo» entre otros para irse convirtiendo en un *valor*, es decir, en un horizonte ético para la acción política. Más aún: la democracia moderna, construida sobre la base intangible de los derechos humanos, sólo fue posible porque el Occidente había hecho suyos, aunque en el peor de los casos sólo teóricamente, los *valores* de la fe judeocristiana: los del Antiguo Testamento, con su legislación centrada en la atención al débil, al pobre y al desvalido, y los del Nuevo Testamento, con la revelación de la dignidad más profunda del hombre, que no es otra que su filiación divina, con lo que la persona, cada persona individual, se convierte en un «absoluto relativo» en diálogo cara a cara con Dios, que no puede ser convertido en objeto ni en un medio para los fines de nadie. Esas ideas impregnaron profundamente nuestra cultura y creo que no me equivoco al decir que los modernos derechos humanos son, en cierta forma, una expresión secularizada y universalizada de los valores éticos más profundos de la fe cristiana. Por lo cual me atrevo a

decir que un buen discernimiento de nuestras adhesiones políticas, precisamente por ser cristianos, nos debería conducir hacia opciones ideológicas que, ya de entrada, encuentren su fundamento en la democracia y sus valores. No la democracia falaz, la del lenguaje torcido de los dictadorzuelos y demagogos, hoy tan en boga, sino la de la gran tradición del Occidente, con su Estado de Derecho construido para respetar y fomentar la libertad y la dignidad inalienable de cada persona individual, sus poderes públicos independientes y sus libertades ciudadanas y económicas garantizadas efectivamente por la ley. Esa democracia, cuyos modelos pueden ser muchos, es, como lo dije, algo más que una propuesta ideológica: es un patrimonio moral, un horizonte que admite muchos caminos y propuestas ideológicas distintas para llegar a él. Queda en cada cristiano discernir cuál de esos caminos le parece el más deseable y adecuado para ejercer en él su compromiso político o, simplemente, para entender la realidad en la que se mueve. Por eso es lícito y deseable la pluralidad de posturas políticas dentro de la vida de la Iglesia: hay y habrá cristianos socialdemócratas, liberales, socialcristianos y de otras tendencias. Pero todos tendrán algo en común: un compromiso profundo con la democracia, que nace de la experiencia misma de su fe y no de un mero ejercicio intelectual.

Finalmente, esto nos lleva a otro tema imprescindible —que sin embargo tendré que mencionar tan sólo de pasada— y que debe ser pensado por los cristianos, sobre todo aquellos que quieran dedicarse a la política. Se trata del hecho de que ésta es siempre una relación con el poder, bien sea porque se busca conseguirlo activamente o porque, una vez en posesión de él, hay que ejercerlo. Eso significa que nos situamos en un campo especialmente sembrado de tensiones para el cristiano, porque, como ya mostré en un escrito anterior sobre los primeros capítulos del Génesis<sup>4</sup>, la realidad del mal y del pecado tiene su origen en la tentación, muy humana, de querer «ser como dioses», es decir, de absolutizarse a sí mismo y, con ello, de instrumentalizar a los otros y a toda la realidad para el logro de los propios fines. En el ámbito de lo político esto se traduce en la tendencia de todo poder a no reconocer ningún límite y a erigirse en poder total, en totalitarismo. Que pecado y poder tienen una relación muy cercana lo muestra el hecho de que la narración del pecado de Adán y Eva responde a un género literario que, dentro del Antiguo Testamento, se usa siempre

---

<sup>4</sup> Tepedino, Nelson: *El poder desnudo. Una lectura de Génesis 2-3*, en *Conciencia Activa 21. Revista de ética y valores en un mundo globalizado*, Vol. 7, Caracas: Fundación Conciencia Activa, 2005, págs. 133 - 163.

para criticar la tentación absolutista y el abuso de poder por parte de los reyes y gobernantes<sup>5</sup>, como lo es, por ejemplo, el relato del pecado de David con Betsabé<sup>6</sup> en el segundo libro de Samuel. También nos advierte de esto la actitud de Jesús, que parece alejarse de todo poder y que es tentado, precisamente, con imágenes de poder político y religioso<sup>7</sup>. Nada de eso significa que no exista una legítima vocación política, que implique incluso el ejercicio del poder en sus distintos grados, que pueda ser asumida por los cristianos. Ya vimos que la vida cristiana no trata de imitar, sino de seguir a Jesús, lo que significa vivir según los valores que orientaron su vida. Pero sí significa que el reto moral del cristiano con vocación política es especialmente exigente, y que el discernimiento de esa vocación y de su ejercicio práctico será particularmente difícil y delicado. Importante es tener presente que el poder de Dios es el poder de la donación de sí mismo, y que por lo tanto una recta interpretación cristiana del poder lo entenderá no como dominio sino como *servicio*, sobre todo, precisamente, al despojado de todo poder. Esa realidad problemática del poder, por cierto, es la que llevó a los grandes teóricos de la democracia liberal y a sus primeros padres a concebir el Estado como un juego de poderes autónomos y autorregulados, limitados y constreñidos entre ellos y por el imperio de la ley, para impedir de este modo la natural tendencia que parece tener todo poder de crecer indefinidamente y de querer erigirse en poder total de dominio sobre la vida de todos y cada uno de los individuos, aniquilando toda libertad y con ella toda posibilidad de vivir conforme a la dignidad más íntima del hombre, que para los cristianos no es otra que la de ser hijos de Dios e imagen del Padre. Esta particular conciencia de los peligros del poder tendrá como consecuencia dos cosas: primero, que el cristiano deberá ser muy crítico consigo mismo en lo que respecta al papel que juegue dentro de las relaciones de poder de la sociedad, evitando racionalizar como servicio auténtico lo que sólo es uso del poder para instrumentalizar al otro en beneficio propio. Segundo, esta actitud crítica y atenta tendrá que tenerla también para evaluar el desempeño de los partidos, agrupaciones, ideologías e incluso gobiernos con los cuales simpatice. Porque nuestra fidelidad última no es con ninguna de esas instancias, que, aunque muy importantes, no son sino mediaciones de nuestro actuar ético, sino con los *valores* del Evangelio y, sobre todo, con el amor absoluto de Dios revelado en Cristo. Por ello, el cristiano está llamado a ser limpiamente crítico y honesto en todos los ambientes,

<sup>5</sup> Op. cit., pág. 141.

<sup>6</sup> 2 Sam 11-12, 24.

<sup>7</sup> Mt 4, 1-11.

compromisos y organizaciones —políticas o no—, en los cuales se desenvuelva, lo cual supone que puede volverse incómodo para los que detentan el poder, aún y muy especialmente para aquellos que apoyamos y acompañamos políticamente, porque entendemos que el mejor servicio que podemos prestarles a ellos y a la sociedad en que vivimos es el de ser testigos de la verdad.

Si la relación del cristiano con el poder será, como hemos visto, la de quien lo entiende como *servicio*, podemos finalizar estas reflexiones constatando que, en definitiva, allí radica el principal obstáculo que el cristiano debería tener para confiar en el uso del marxismo como mediación epistemológica y política. Porque el marxismo, como también vimos, presenta como antídoto a la enfermedad del dominio de una clase sobre otra el ejercicio *despótico* —es el término que utiliza el mismo Marx en el *Manifiesto Comunista*<sup>8</sup>— del poder revolucionario para construir, en un delirio voluntarista y neopelagiano, una nueva tierra sin males. Esa asunción descarnada del poder absoluto como mediación para el logro del bien humano es radicalmente anticristiana, porque exige víctimas para su cumplimiento y lo propio del Dios cristiano no es victimizar a nadie para la realización de su designio, sino estar del lado de las víctimas, hasta llegar al extremo incluso de ser crucificado por la violencia *despótica* de quienes ejercían el poder religioso de su tiempo. Hasta ese extremo llega el respeto de Dios por el hombre y su libertad, simplemente porque no quiere que el Reino se imponga, sino que sea fruto de la libre elección y la libre creación humanas. Por eso, pienso que en estos tiempos tan difíciles que vivimos en Venezuela, tomar consciencia de la relación profunda entre democracia y cristianismo es algo de importancia trascendental. Sobre todo si pensamos en el tremendo déficit democrático en el que hemos vivido desde hace décadas y que fue lo que, en definitiva, nos trajo a donde estamos ahora. Estoy convencido que nuestro papel como cristianos en el mundo moderno no consiste en ser constructores de utopías políticas, sino en retomar nuestra vocación de ser *levadura en la masa* de la sociedad democrática, para animarla desde dentro con el Espíritu de Dios y religarla así con la fuente de sus valores más profundos, de la que ella una vez nació, como expresión política de los mejores sueños de la humanidad.

---

<sup>8</sup> Marx, Karl: *Die Frühschriften*, Stuttgart: Kröner, pág. 547.

# LA SOSPECHA MARXIANA BAJO SOSPECHA APROXIMACIÓN A DOS PARADOJAS DE LA ÉTICA MARXISTA

**Prof. Mgs. Fedor Linares\***  
Universidad Simón Bolívar  
*A Y.L. In Memoriam*

## **Abstract**

The Marxism (theoretical and practical) has a doubly paradoxical moral history. The historical materialism proposed for Marx, on one hand, did not admit the effective influence of the institution of the morals in the constitution and the progress of the society, and, for the other one, it denied the reality of a genuine moral perspective (impartial and desinterested.) However, neither Marx neither its followers were consequent with this eliminativist materialism: Marx continually introduced implicit and explicit moral appreciations in his work; their partisans (orthodox and revisionists) openly promoted and used a classist morals (proletarian) *ad hoc* (with preponderantly political ends). This article exposes both inconsistencies inside the Marxism and evaluates its general meaning for the ethics.

**Key Words:** Marx, morals, historical materialism, marxist moral, ideology.

---

\* El Prof. **Fedor Linares**, es Doctor en Filosofía (desde 2005, USB), Magister Scientiarum en Filosofía (2002, USB), Licenciado en Filosofía (1996, UCSR). Es Asistente ejecutivo del Redactor General de la Revista Venezolana de Filosofía (RVF) (desde 2005, USB), Ayudante académico del doctorado en el Departamento de Filosofía (desde 2005, USB), Coordinador Adjunto de Investigación (2002-2005, UCSR), Director del Departamento de Filosofía (2002-2005, UCSR), Miembro del Consejo de Redacción de *Labor Theologicus* (2005, UCSR), Ayudante de Investigación de la Unidad de Filosofía del Instituto de Estudios avanzados (IDEA) (1999-2001), Ayudante académico de la maestría en el Departamento de Filosofía (1997-2000) y Docente en las asignaturas de ética, antropología filosófica, teología natural, teoría de la argumentación e introducción a la filosofía.

## 1. Introducción

El marxismo, a través de su vigorosa historia teórica y de su turbulenta historia práctica, ha mantenido una relación paradójica con la institución de la moral. El fundador del marxismo, por ejemplo, fue un crítico virulento de todos los sistemas sociales cuyas formas de producción material y organización socio-política implicaban la opresión, la explotación y la depauperación del agente productor fundamental de dichos sistemas.<sup>1</sup> Asimismo, se comportó como un juez implacable de las creencias morales de su tiempo y de los modelos éticos tradicionales. Sin embargo, esta actitud crítica por parte del fundador del marxismo podría fácilmente generarnos una falsa imagen suya: la de un apasionado y destemplado moralista, sólo que de nuevo cuño. Nada más alejado de la realidad.

Marx no criticó -al menos esa fue su pretensión- ciertas relaciones sociales o ciertas creencias morales desde una perspectiva moral (ética.) No lo hizo porque, a su juicio, tal perspectiva en realidad no existía y, porque, a su parecer, una construcción (convencional) de la misma (un punto de vista imparcial y desinteresado) tampoco era posible. Estas fueron las razones por las cuales se abstuvo de tomar parte tanto en las elucubraciones específicas de los filósofos morales como en las disquisiciones propias de los moralistas. Para Marx, por el contrario, la participación en el desarrollo de una teoría (moral) acerca de la vida buena o la justicia, o la colaboración en el diseño de un catálogo de instrucciones morales para la clase trabajadora en los distintos momentos de su praxis política -lucha revolucionaria, dictadura del proletariado y sociedad comunista-, habría constituido un acto de contradicción teórica -la negación de su materialismo histórico- y de deshonestidad intelectual -la sujeción de la mente proletaria ante una forma de conciencia falsa-.

Sin embargo, a nuestro juicio, ni Marx ni sus partidarios consiguieron tener éxito al respecto: (a) ni lograron sortear la contradicción teórica (b) ni lograron evadir el uso ideológico de una moral *ad hoc*. En este artículo, intentaremos (i) exponer la comprensión marxiana de la moral; (ii) mostrar ambas inconsistencias (*a*, *b*) dentro del marxismo; y, finalmente, (iii) ponderar su significado para la ética en general.

---

<sup>1</sup> Estos sistemas de producción, según Marx, son las sociedades esclavistas, feudalistas y burguesas. Los actores sociales oprimidos, explotados y depauperados dentro de tales sociedades a lo largo de la historia han sido respectivamente: los esclavos, los siervos de la gleba y los proletarios.

## 2. La concepción marxiana de la moral

Para Marx, el movimiento comunista se diferenciaba de los movimientos socialistas<sup>2</sup> fundamentalmente en dos cosas: (i) en la procedencia y la perspectiva de sus miembros y (ii) en el origen y la naturaleza de sus propuestas. En el primer caso, (i) el comunismo era un movimiento de procedencia proletaria, que defendía los intereses del proletariado desde el punto de vista del proletariado. El socialismo, en la mayoría de los casos, era un movimiento de procedencia burguesa, que pretendía defender los intereses del proletariado desde un punto de vista burgués. En el segundo caso, (ii) la crítica social marxista se derivaba íntegramente -al menos eso era lo que pensaba Marx- de la comprensión exacta de las leyes generales del desarrollo y evolución históricos de la sociedad: era la emanación discursiva (mental) del proceso de mutación material de un organismo social internamente en conflicto. La crítica social socialista se derivaba de emociones compasivas (sentimientos morales altruistas) hacia las clases sociales más sufridas: era el ejercicio y el producto de la buena voluntad de algunos hombres generosos que, apelando a los buenos deseos de otros no tan generosos, aspiraban nobles transformaciones sociales. El comunismo era un socialismo científico; el socialismo moralista un socialismo reformista y utópico.

Para Marx, el comunismo, en su aspecto teórico, expresaba la visión científica y crítica, pero amoral, del proletariado acerca de la sociedad capitalista en evolución. Este hecho lo diferenciaba radicalmente de todos los demás socialismos: sus tesis teóricas «no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo.» (Marx: 43) Asimismo, a su juicio, la motivación del comunismo era estrictamente racional. Tampoco en esto el comunismo se parecía a los demás socialismos. Ni siquiera incluso a aquel socialismo que se presentaba como el más cercano a su imaginación política, a sus demandas y aspiraciones sociales, el comunismo crítico-utópico,<sup>3</sup> el cual apoyaba a la clase obrera sólo por «razones» sentimentales: «por ser la clase que más sufre... [y para el cual el] proletariado no existe... sino bajo el aspecto de la clase que más padece.» (Marx: 57) Marx, a diferencia de los socialismos previos, cuestionó las relaciones sociales de la

<sup>2</sup> Marx, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, llegó a distinguir diversas clases y sub-clases de socialismos: 1. Socialismos reaccionarios: feudal, pequeño-burgués y alemán («verdadero»). 2. Socialismo conservador o burgués. 3. Socialismo y comunismo crítico-utópico.

<sup>3</sup> Los socialismos y comunismos crítico-utópicos están representados, entre otros, por los sistemas de Saint-Simon, Fourier y Owen.

sociedad capitalista de su tiempo desde un punto de vista pretendidamente ajeno a la perspectiva moral: desde un punto de vista racional, en su origen, y científico, en su talante.

Para alguien que ha asumido un materialismo sustantivo (ontológico) y espera haber desinflado metafísicamente el mundo físico y nuestra visión de él, como es el caso de Marx, podría resultar comprensible *prima facie* su desvinculación de ciertos socialismos reformistas. No obstante, varios de estos socialismos moralistas compartieron sus mismos presupuestos metafísicos (materialismo y ateísmo), coincidieron en ciertas actitudes sociales (antagonismo a la religión y al clero) y hasta divisaron el estadio final de la historia de un modo no muy distinto (eliminación de la propiedad privada, de la división del trabajo, de las clases sociales, de la familia y del Estado). Pero, mientras los socialismos reformistas conservaron y alentaron una perspectiva moral en su crítica social y en su acción política, el comunismo ideado por Marx no: la perspectiva moral no tenía cabida ni en su teoría social ni en su praxis política.

¿Por qué asumió Marx esta actitud tan radical e intransigente con respecto a la moralidad en general? Popper sostiene que «Marx evitó formular una teoría moral explícita porque aborrecía los sermones. Desconfiando profundamente del moralista que vive predicando que se beba agua mientras él bebe vino, Marx se resistió a expresar explícitamente sus convicciones éticas.» (Popper, 1967: 275) Seguramente Popper no se equivoca al afirmar que a Marx le incomodaba sobremanera el empleo de los sermones como recurso exhortativo y que podía sentir una honda indignación ante la falta de integridad de algunos predicadores (moralistas); pero yerra al proponer estos elementos como las motivaciones fundamentales de la exclusión de la moral en su obra. No parece verosímil que alguien abandone la institución de la moral en su totalidad por razones estéticas (como en el primer caso); y el recelo o la irritación causadas por la incongruencia moral (como en el segundo caso), más que una negación de la moralidad, constituye más bien una ratificación y una demanda de su cumplimiento. Es probable que las anteriores motivaciones «popperianas» hayan tenido un efecto en el ánimo de Marx, pero por sí solas no son suficientes para entender su postura y ni siquiera son necesarias. No fueron emociones sino razones de orden teórico las que condujeron a Marx a desvincular de manera explícita y permanente tanto su teoría como el movimiento político nacido de ella de una perspectiva ética o de cualquier remanente moral. Estas razones teóricas, a nuestro juicio, fueron dos: (i) la concepción materialista e historicista de la sociedad (materialismo histórico) y (ii) la convicción del carácter

inextricablemente ideológico del componente supra-estructural de la sociedad.

2.1. *La concepción materialista-historicista de la sociedad (materialismo histórico)*

Marx sostuvo un materialismo ontológico. Para él, los elementos, las relaciones y los procesos materiales son los únicos que tienen existencia real. Desde este materialismo sustantivo comprendió y explicó la sociedad (sus componentes, sus vínculos y sus mecanismos). La sociedad, a su juicio, se compone de individuos materiales, cuyas facultades, deseos y relaciones son estrictamente materiales. Estos individuos atienden sus fines naturales (despliegue de sus potencialidades, maximización de los beneficios de su entorno –natural y social- y minimización de sus perjuicios) a través de sus relaciones materiales de producción: (i) en el empleo de sus fuerzas y destrezas físicas o intelectuales y de sus instrumentos artificiales (medios de producción) a los recursos naturales (materia prima), y (ii) en la distribución y el control del ejercicio del trabajo y de los bienes producidos (mercancías). Para Marx, estas relaciones materiales y sus elementos integrantes son los factores que mueven, dirigen e imprimen identidad a la sociedad y a su desarrollo histórico.

Sin embargo, las sociedades encuentran dentro de sí, junto a las relaciones materiales de producción (la infraestructura), un sistema social distinto compuesto por ideas, creencias, valores e instituciones (la supra-estructura). Para Marx, a diferencia de la opinión tradicional y predominante, las relaciones de producción no constituyen simplemente las condiciones materiales necesarias que posibilitan el desenvolvimiento autónomo de los elementos y las relaciones sociales supra-estructurales. Para él, las relaciones sociales de producción son mucho más que eso: constituyen las causas moduladoras de las diversas configuraciones supra-estructurales de la sociedad y se proyectan en ella. La institución y el funcionamiento de la moral, el derecho, la política, el arte y la religión, reflejan la institución y el funcionamiento de la economía: su estado, su dinamismo, su estabilidad, sus crisis y sus cambios. La moral, como el resto de la supra-estructura de la sociedad, constituye un epifenómeno de la infra-estructura de esa misma sociedad, un mero efecto retórico concomitante, incapaz influir sobre ella o afectarla, innecesario para su funcionamiento y completamente suprimible.

Marx, como teórico social, fue un autor de tendencia holista (globalista). La sociedad, a su juicio, en relación con sus miembros (los individuos), era una estructura compleja con una identidad primordial (no derivada) y unos fines

propios. Sus miembros (los individuos), en cambio, en relación con la sociedad, poseían una identidad derivada (de su posición y de su papel dentro del sistema) y unos fines primarios ajenos (contribuir con su actividad específica al mantenimiento del sistema entero). Sin embargo, Marx, no fue un colectivista: no vio en el Estado la encarnación suprema del «espíritu» y los fines de la sociedad. A su juicio, las huellas de identidad de una sociedad, su carácter histórico peculiar y sus fines propios, se materializaban en la interacción de unas entidades sociológicas distintas: las clases sociales y sus relaciones antagónicas. Marx, en este sentido, fue asimismo un pensador de talante dialéctico. La traslación del método dialéctico hegeliano al campo de la sociología le hizo creer además que el conflicto de intereses antagónicos y la lucha efectiva de las clases era el mecanismo a través del cual se consumaban los cambios sociales y el desarrollo histórico, o, mejor dicho, a través del cual se ajustaban las sociedades a sus nuevos factores y relaciones de producción (su economía).

Marx, asimismo, fue un historicista. Para él, las sociedades transmutaban sus rasgos esenciales (relaciones de producción y tipos de apropiación) con el paso del tiempo. Pero, estas transformaciones no eran mutaciones ni desplazamientos caóticos. La sociedad en su historia dinámica, como lo habían afirmado antes los economistas escoceses acerca de la economía, contaba con una «mano invisible». La marcha histórica de la sociedad, para Marx, constituía un mecanismo («ciego»)<sup>4</sup> puesto en ejecución, cuyo movimiento no podía ser detenido a voluntad ni su orientación alterada. En dicho orden dinámico, los individuos, sin posibilidades de evasión, sólo se limitaban a desempeñar ciertos roles y a realizar ciertas funciones fijadas de antemano (por su «mano invisible»).

La comprensión materialista histórica de la supra-estructura social por parte de Marx es formulada en su *Manifiesto* en los siguientes términos:

Vuestras ideas mismas son productos de las relaciones de producción y de propiedad burguesas, como vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley, voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase.

La concepción interesada que os ha hecho erigir en leyes eternas de la Naturaleza y de la Razón las relaciones sociales dimanadas de vuestro modo de producción y de propiedad... la compartís con todas las clases dominantes hoy desaparecidas. (Marx: 46)

---

<sup>4</sup> Controlado, dirigido y orientado por sus propias leyes intrínsecas.

Desde el punto de vista sociológico del materialismo histórico, la moral es una ilusión discursiva, una construcción social espuria (interesada). Para Marx, la crítica de las relaciones sociales, el funcionamiento de las instituciones o la vigencia de ciertos sistemas (creencias) morales, desde una perspectiva moral, constituye en consecuencia un error teórico (científico) y un comportamiento inútil.

## *2.2. La supra-estructura como una manifestación ideológica*

Las relaciones de producción y apropiación (la infra-estructura), para Marx, como lo señalamos anteriormente, no sólo constituyen las bases materiales de la sociedad, sino su interacción social primordial y su escenario real. Estas relaciones sociales, a lo largo de la historia, han estado marcadas por la disparidad: unos han realizado labores intelectuales; otros labores manuales. Unos han dirigido, oprimido y explotado; otros lo han sido. Unos se han apropiado de los medios de producción y de los bienes generados; otros han contado como única propiedad su fuerza de trabajo y exiguos beneficios. Estas asimetrías dentro del proceso de producción y distribución han definido la fisonomía sociológica de las sociedades: diversos grupos sociales con formas de vida, intereses e identidades, muy diferentes y esencialmente antagónicos. La sociedad humana en desarrollo, a juicio de Marx, era en el fondo el despliegue de un gran conflicto, cristalizado y propulsado por las inconciliables divergencias de las formas de vida e intereses de grupos sociales contrapuestos.

La «historia» humana consistía así en la «representación», consciente o inconsciente, pero en todo caso ineludible, de un guión escrito por la «mano invisible» de la «Infra-estructura». Las ideas e instituciones supra-estructurales, en un sentido, tan sólo revestían (disfrazaban) a los múltiples actores y decoraban los diversos escenarios en los cuales se llevaba a cabo dicha «representación». Pero, en otro sentido, a juicio de Marx, las figuraciones supra-estructurales, las indumentarias discursivas y los decorados retóricos, habían dejado de ser tales en la conciencia de los hombres. Las «apariencias» supra-estructurales terminaron provocando en los actores de la historia infra-estructural la falta de «auto-transparencia»: la conciencia falsa del verdadero talante de sus principios de acción.

Marx, desde su materialismo histórico, concibe la supra-estructura de una sociedad como un simple epifenómeno -una sobrante concomitancia discursiva, un mero reflejo retórico- de las relaciones sociales de producción y apropiación. Estas relaciones sociales, como hemos advertido, han estado

caracterizadas por sus transacciones asimétricas, por el antagonismo de intereses y por la interacción conflictiva de los grupos sociales a lo largo de la historia. En consecuencia, a juicio de Marx, cualquier moral, en cuanto epifenómeno de esta historia, expresará tales asimetrías, intereses y conflictos. La moral, de este modo, como el resto de la supra-estructura, constituye una expresión parcial e interesada de las clases sociales en pugna. La moral, entendida o presentada como una forma de una benevolencia imparcial, desinteresada o universal, según el parecer de Marx, sólo encubre sus verdaderos intereses: intereses parciales de clases.

Los segmentos sociales dominantes, al contar con una posición social privilegiada, extienden sus convicciones morales al resto de la sociedad. De este modo, protegen sus intereses y justifican su ventajosa situación material. Los segmentos sociales dominados, al encontrarse en una situación social marginal, absorben las creencias morales del sector social dominante. De este modo, desatienden sus propios intereses y mistifican su desventajosa situación.

La moral, como el resto de la supra-estructura, termina así convertida en un sistema de creencias y valores de control y manipulación social, en una ideología aprovechada por unos y padecida por otros. Este es el modo como un comunista, a juicio de Marx, ha de ver la moral: «Las leyes, la moral, la religión son para él [proletariado] meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía.» (Marx: 42)

En efecto, si la moral nos oculta la verdadera naturaleza de nuestros principios de acción (intereses parciales de clase) y el significado social de nuestros actos (movimientos dentro de un conflicto infra-estructural de clases), entonces ella, por una parte, nos impide la «auto-transparencia» (el conocimiento de las causas y los efectos reales de nuestras acciones) y, por la otra, nos ofrece una imagen distorsionada (falsa) tanto de nuestros propios actos como de nuestro propio ser.

Este hecho –la moral como expresión «ideológica»- hace comprensible por qué Marx piensa que la tarea ineludible que un comunista tiene ante sí con respecto a la institución –o perspectiva- de la moral no consiste en colaborar en su rectificación parcial o general, sino en apoyar su disolución definitiva. Esta disolución, además, en la convicción de Marx, no reportaría ningún perjuicio social. Ella, por el contrario, sólo nos rendiría beneficios teóricos y prácticos, individuales y colectivos. La supresión de la moral supondría la erradicación de un tipo de auto-engaño «aprovechado.»

Marx cree asimismo que la moral está destinada a desaparecer. A su juicio, cuando la sociedad humana haya recobrado su forma auténtica -cuando el proletariado haya recogido los frutos materiales del sistema capitalista (el control sobre la naturaleza y sus abundantes mercancías), haya convertido el trabajo en una actividad de auto-expresión y autorrealización, y haya eliminado la división del trabajo, la propiedad privada, el Estado, la familia y las relaciones de explotación-, la moral se extinguirá de manera natural. En la sociedad comunista, en su opinión, la moral habrá perdido sus causas sociales reales y, en consecuencia, su inícuca función social. Ante la acusación y el contra-argumento de que «El comunismo... quiere abolir la religión y la moral, en lugar de darles una nueva forma, y por eso contradice a todo el desarrollo histórico anterior.» (Marx: 49) Marx sentencia de manera categórica:

....no tiene nada de asombroso que la conciencia social de todos los siglos, a despecho de toda variedad y de toda diversidad, se haya movido siempre dentro de ciertas formas comunes, dentro de unas formas -formas de conciencia-, que no desaparecerán completamente más que con la desaparición definitiva de los antagonismos de clase. (49)

### 3. Paradojas morales en el marxismo

#### 3.1. *La práctica marxiana desmiente a la teoría marxiana*

A pesar de que el materialismo histórico había conducido a Marx a una postura eliminacionista en relación con la moral, resulta sorprendente el hecho de que el mismo Marx no fuera enteramente consecuente con su propio enfoque. En el Manifiesto, por ejemplo, Marx, a contrapelo de su propio amoralismo teórico, (1) expresó sentimientos o juicios morales explícitos, (2) deslizó sentimientos o apreciaciones morales implícitas dentro de descripciones empíricas y (3) empleó recurrentemente términos con cargas emotivas valorativas (positiva y negativa), inherentes al ambiente moral general de su tiempo.

##### 3.1.1. *Los sentimientos y los juicios morales explícitos*

Al intentar ilustrar la terrible condición social en la que se encontraban los obreros dentro de las fábricas capitalistas de la sociedad burguesa, Marx deja colar sus sentimientos y su parecer moral tanto sobre la situación en sí misma como sobre el papel ejercido y alcanzado por el lucro dentro de ella:

No son solamente esclavos de la clase burguesa, del Estado burgués, sino diariamente a todas horas, esclavos de la máquina, del capataz y, sobre todo, del burgués individual, patrón de la fábrica. Y este despotismo es tanto más mezquino, odioso y exasperante, cuanto mayor es la franqueza con que proclama que no tiene otro fin que el lucro. (39)

Al intentar precisar el alcance de las futuras expropiaciones comunistas, Marx indica que la aspiración comunista lo que pretende, en realidad, es eliminar el poder indeseable de las apropiaciones generadoras de ciertos efectos sociales inaceptables:

Lo que queremos suprimir es el carácter miserable de esa apropiación, que hace que el obrero no viva sino para acrecentar el capital y tan sólo en la medida en que el interés de la clase dominante exige que viva. (Marx: 45)

El comunismo... no quita más que el poder de sojuzgar por medio de esta apropiación [de los productos sociales] el trabajo ajeno. (Marx: 46)

Al juzgar las acusaciones de la burguesía contra el comunismo por las resoluciones de éste sobre la familia y la educación, Marx expresa aborrecimiento (moral) por algunas de las consecuencias sociales del régimen económico burgués y por la indiferencia (moral) de la burguesía ante las mismas:

Las declamaciones burguesas sobre la familia y la educación... resultan más repugnantes a medida que la gran industria destruye todo vínculo de familia para el proletario y transforma a los niños en simples artículos de comercio, en simples instrumentos de trabajo. (Marx: 47)

### *3.1.2. Los sentimientos y las apreciaciones morales implícitas:*

Marx, al describir la transferencia cualitativa y la correspondiente adquisición de nuevos rasgos sociológicos por parte de algunos de los elementos involucrados en las relaciones materiales de producción (el capital (cosa) se «personaliza» y los obreros (personas) se «cosifican») dentro de la sociedad capitalista, tácitamente las acusa y, al hacerlo, expresa una valoración moral de raigambre metafísica (fundada en una noción metafísica de la «Naturaleza» de las cosas):

En la sociedad burguesa el capital es independiente y tiene personalidad, mientras que el individuo que trabaja carece de independencia y está despersonalizado. (Marx: 45)

Al anticipar el tipo de sociedad que advendrá y sustituirá la sociedad capitalista, Marx condice tácitamente (aprueba moralmente) con su forma y talante:

En sustitución de la antigua sociedad burguesa... surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos. (Marx: 50)

### 3.1.3. *El empleo de términos con carga emotiva valorativa*

Marx, al intentar describir la situación social en la que se encuentra el proletariado dentro de la sociedad burguesa, utiliza términos que poseen una carga emotiva valorativa negativa, derivada de una parte importante del clima moral de su tiempo. Los términos «explotación» o «víctima», por ejemplo, tienen ese carácter (no son usados como meros términos empíricos emocional o evaluativamente neutros):

Una vez que el obrero ha sufrido la explotación del fabricante y ha recibido su salario en metálico, se convierte en víctima de otros elementos de la burguesía: el casero, el tendero, el prestamista, etc. (Marx: 39)

La propiedad privada burguesa es expresión de un modo de producción y de apropiación «basado en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos sobre otros.» (Marx: 44)

El trabajo del asalariado no crea propiedad para el proletario, «lo que crea es capital, es decir, la propiedad que explota al trabajo asalariado. (Marx: 44)

## 3.2. *La teoría marxiana acusa a la práctica marxista*

El marxismo -el movimiento político inspirado por las ideas de Marx- por el contrario, asumió una actitud muy distinta en relación con la moral. Para Marx, como se recordará, la moral era un tipo de conciencia errónea y un instrumento ideológico en la lucha de clases. El reconocimiento de estos hechos, a su juicio, nos rescataría de los prejuicios del punto de vista moral y de sus manipulaciones interesadas de clase, en otras palabras, nos liberaría de un tipo de servidumbre mental y, con ello, de un tipo de servidumbre material. Sus

---

<sup>5</sup> Lo mismo podríamos decir de los términos «esclavo», «esclavitud», etc.

seguidores, en cambio, no fueron tan rigurosos con la moral en general y reservaron su acritud para una de sus materializaciones específicas: la moral cristiana burguesa dominante.<sup>6</sup>

Los socialistas de orientación marxista, a diferencia de Marx, no rechazaron la oportunidad de colaborar en la confección de una teoría ética que complementara el materialismo histórico de corte dialéctico de la filosofía marxiana. Tampoco se negaron a colaborar en la tarea de definición de creencias, valores o registros de obligaciones morales que animaran la lucha proletaria o reforzaran la salud del régimen comunista. Los marxistas socialdemócratas (revisionistas) Bernstein y Kaustky así lo hicieron. También los austromarxistas Bauer y Adler. Igualmente los marxistas occidentales (heterodoxos) Lukács y Garaudy. Los marxistas oficiales (ortodoxos) Lenin y Shishkin, entre otros, hicieron lo propio. Todos ellos sintieron la necesidad insoslayable de preservar una conciencia moral, para emplearla como un acicate ideológico proletario, para aprovecharla como un arma supra-estructural en su lucha de clases. Consideremos un par de casos.

### *3.2.1. El caso revisionista*

Kaustky entendía la moral como un fenómeno humano integrado por dos dimensiones: (a) los instintos sociales (reforzadores de la cohesión social): de origen animal y no convencionales. (b) Los cánones y los hábitos morales (determinados por las necesidades y las condiciones sociales): de origen humano y convencionales. Para Kaustky las condiciones y las necesidades sociales modificaban la dirección y el alcance de los instintos sociales.

A juicio de Kaustky, la esfera natural de acción moral de los impulsos morales animales es el «rebaño» (las agrupaciones mínimas de cada especie.) En el caso del ser humano, en su desarrollo histórico específico -la sociedad

---

<sup>6</sup>Una de las grandes ironías históricas en torno a Marx es justamente la relativa a su explícito amoralismo teórico. A pesar de dicho amoralismo, Marx llegó quizás a constituir el mayor estímulo moral en la búsqueda y la realización morales de sociedades justas y libres durante los siglos XIX y XX. En este sentido, Popper afirma: «es indudable que el secreto de su influencia mística reside en su atracción moral y que su crítica del capitalismo tuvo, ante todo, la eficacia de una crítica moral... El marxismo 'científico' ha muerto pero deben sobrevivir su sentido de la responsabilidad social y su amor a la libertad.» (293)

capitalista- la esfera de acción moral del individuo proletario (no del ser humano en abstracto), en su concepto, ya no es el mero «rebaño», sino la clase proletaria. Esta modificación de la esfera de la acción moral natural, a su juicio, ha contado con dos momentos: (a) un momento de universalización (los instintos sociales se extienden a los proletarios de todo el mundo); (b) un momento de discriminación (los instintos sociales se restringen a un único sector social, el proletariado). La moral proletaria para Kaustky, dentro del marco teórico marxiano, «no es nada más que el conjunto de deseos y aspiraciones que provoca el antagonismo con el estado de cosas existentes.» (Kaustky: 132) Sin embargo, Kaustky piensa que el contenido del ideal moral del proletariado «no siempre resulta muy claro.» (130) Asimismo cree que tal ideal moral es fundamentalmente negativo: «nada más que *oposición* a la moralidad dominante.» (130) Kaustky considera además, a diferencia de Marx, que el ideal moral en la medida en que une y estimula a la clase proletaria en su lucha «constituye una palanca poderosa para superar ese estado de cosas. (132) Pero, y en esto permanece consecuente con el materialismo histórico, «la nueva condición social, que se introduce en lugar de la vieja, no depende de la formación del ideal moral, sino de las condiciones materiales dadas.» (132-133)

### 3.2.2. *El caso ortodoxo*

La voz oficial de la revolución bolchevique, Lenin, en un discurso dirigido a la Unión de Juventudes Comunistas de Rusia (1920), preguntó retóricamente: «¿existe una moral comunista?» (Shishkin: 141) Y respondió a continuación: «Es evidente que sí.» (141) ¿En qué consistía esta moral? Lenin, desde el marco del materialismo histórico, señalaría: «nuestra moralidad está enteramente subordinada a los intereses de la lucha de clase del proletariado. Nuestra moral emana de los intereses de la lucha de clase del proletariado.» (Shishkin: 142) Pero, «¿en qué consiste esta lucha de clase?,» (Shishkin: 143) interrogaría Lenin para revelarlo seguidamente: «En derrocar al zar, en derribar a los terratenientes, en aniquilar a la clase capitalista.» (Shishkin: 143) Finalmente, precisaría el criterio material de determinación de los contenidos específicos de la nueva moral: «es moral lo que sirve para destruir la vieja sociedad explotadora y para aglutinar a todos los trabajadores en torno del proletariado.» (Shishkin: 144)

Shishkin, un exponente de la doctrina oficial (marxismo-leninismo) del imperio soviético, cuarenta años después de la implantación del comunismo, calificaría la moral comunista (proletaria) de una manera insólita o, al menos,

inesperada, si se tiene en cuenta que dicha calificación se encontraba en franca oposición a la doctrina primordial del comunismo (el materialismo histórico marxiano). Shiskhin sostuvo que la moral comunista era «justa y auténticamente humana», «libre de ilusiones», (116) «objetivamente verdadera», (48) «científicamente fundamentada», «común a toda la humanidad» (39), «verdaderamente universal» (49), «el peldaño más alto del desarrollo moral de la sociedad y del individuo.» (51)

Shiskhin, también a diferencia de Marx, sostuvo que «la ética marxista, al igual que toda la teoría del marxismo, es partidista.» (54) A su juicio, este partidismo implica lo siguiente: (a) «el reconocimiento del carácter clasista de la moral.» (54) (b) «El reconocimiento del papel rector del Partido Comunista.» (55) (c) «La lucha irreconciliable contra la moral burguesa.» (55)

Pero es Kruschov, en el XXI Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, quien mejor resumió el nuevo talante y los nuevos valores de la «inédita y revolucionaria» moral comunista:

Toda la labor ideológica de nuestro partido y del Estado está llamada a desarrollar las nuevas cualidades de los hombres soviéticos, a educarlos en el espíritu del colectivismo y de amor al trabajo, del internacionalismo socialista y del patriotismo, de los elevados principios morales de la nueva sociedad, en el espíritu del marxismo leninismo.» (53)

Así pues, los prejuicios y los intereses solapados de la perspectiva moral, la falsa conciencia y su servidumbre mental, denunciados ferozmente por el propio Marx, terminarían convirtiéndose, para los marxistas posteriores, como por una ironía del destino, en su estímulo más poderoso, en su recurso crítico más efectivo y en el gran objetivo de la educación del nuevo Estado imperial comunista.

#### **4. Consideraciones finales: la ética y las paradojas morales marxistas**

La concepción materialista marxiana aplicada a la sociedad y a su devenir histórico pareciera conducir ineludiblemente a una postura teórica eliminacionista sobre la moral y el resto de la supra-estructura social. Sobre este aspecto Marx fue consecuente. Sin embargo, como creo haber mostrado, él, al haber expresado sentimientos y apreciaciones morales implícitos y explícitos, fue el primer marxista en desatender la rígida posición eliminacionista derivada de su propia teoría. Sobre este aspecto Marx fue inconsecuente y completamente incongruente.

Sus seguidores, en cambio, se desplazaron abiertamente de su posición

eliminacionista, descubrieron en la perspectiva moral un arma ideológica poderosísima en su lucha revolucionaria y así la promovieron y usaron. Podría decirse, no obstante, a favor de ellos que la comprensión marxiana de la supra-estructura como un epifenómeno de los conflictos e intereses de clase explicaba y justifica tal actitud: la supra-estructura –y, como parte de ella, la moral – subsistiría en la sociedad hasta tanto hubiese divisiones de clases y sólo desaparecería cuando éstas se hubiesen extinguido. A pesar de ello, la incompatibilidad entre la virtual auto-transparencia teórica que pretendía otorgar el materialismo histórico marxiano al proletariado y la dependencia o sujeción de éste a una ideología (falsa conciencia) es manifiesta e innegable. Si el materialismo histórico marxiano –moralmente eliminacionista- es verdadero, pareciera que los marxistas no deberían recurrir a la moral. Si los marxistas han de recurrir de manera ineludible a la perspectiva moral para poder realizar cambios sociales sustantivos, pareciera entonces que dicho materialismo histórico eliminacionista no es correcto: no provee una explicación exacta del funcionamiento de la sociedad (interacción entre la infra-estructura y la supra-estructura) ni de la naturaleza de los cambios sociales.<sup>7</sup>

Lo cierto es que ni Marx ni mucho menos sus seguidores fueron capaces de apartarse de manera definitiva del punto de vista moral. Quizás este hecho nos revele una verdad acerca de nosotros mismos: que, a la hora de evaluar las transacciones humanas y considerar nuestra intervención en ellas o, simplemente, a la hora de pensarnos como seres humanos, no podemos desentendernos del todo de la dimensión moral, pues ella constituye una de las pretensiones básicas de nuestra propia racionalidad, un aspecto inherente a nuestro propio sentido de humanidad. Quizás este hecho, por una u otra razón, nos revele una verdad acerca de la moral: que ella o, al menos, parte de ella, después de todo, pareciera contar con unas raíces más profundas a las de las convenciones sociales, las vicisitudes históricas o el arbitrio personal. Así pues, a nuestro juicio, la moral podría ciertamente ser censurada o manipulada; pero, muy improbablemente eliminada.

El Prof. Bradley afirmó en una oportunidad que quienes atentaban contra

---

<sup>7</sup> Weber, en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, mostró, en oposición a la teoría marxiana, cómo ciertos componentes supra-estructurales (la fe y la moral protestantes) fueron factores primarios (decisivos) en los procesos infra-estructurales y en la configuración global de algunas sociedades occidentales durante la época moderna. En la tradición marxista, ya el propio Engels, en su obra personal, había rechazado la naturaleza meramente epifenoménica de la supra-estructura.

la lógica no atentaban contra ella: lo hacían contra sí mismos. Es probable que la historia del marxismo, con su amoralismo inicial<sup>8</sup> (Marx) y su anti-moralismo posterior<sup>9</sup> (comunistas), nos revele un hecho similar en relación con la moral: quienes atentan contra ella, atentan contra sí mismos. Probablemente esa sea la razón por la cual una teoría amoral acerca de las relaciones sociales o un movimiento político antimoral, no sólo luzcan como meras actitudes teóricas descaminadas, sino como perturbadoras expresiones sociológicas de deshumanización y autodestrucción, como la involutiva vuelta a un tribalismo amoral, en el primer caso, y de un tribalismo moral, en el segundo.

Marx cuestionó el servicio que ofrecía la moral al *status quo* de las sociedades burguesas de su tiempo y, con ello, el favor especial que brindaba a la alta burguesía o a su sector políticamente dominante. Pero fue más allá con respecto a la moral y trasladó su crítica sociológica sobre hechos sociales o comportamientos institucionales al ámbito de la verdadera «naturaleza» (esencia) de las cosas. La moral, en este sentido, era, a su juicio, una institución siniestra de intereses económicos encubiertos de clases en pugna, un tipo de conciencia falsa e interesada. ¿Qué podríamos decir al respecto?

La concepción marxiana de la moral constituye un miembro más entre otros de una amplia gama de concepciones que perciben la institución de la moral como un tipo de conciencia falsa. Junto a ella, dentro del panorama contemporáneo, encontramos, entre otras, las concepciones feminista, nietzscheana, freudiana y foucaultiana. Cada una de estas concepciones ha pretendido haber puesto al descubierto la verdadera «esencia» de la moral.<sup>10</sup> Estas concepciones como formulaciones metafísicas (especulativas) acerca de la verdadera «naturaleza» de la moral constituyen versiones teóricas rivales. Si una de ellas es verdadera las demás no lo son. Pero, ¿cuál es la versión verdadera? Desde un punto de vista estrictamente empírico no es posible establecerlo. Cualquier decisión al respecto demanda un ascenso por encima de los meros hechos y un compromiso con una determinada perspectiva no natural (especulativa).

---

<sup>8</sup> La negación de la posibilidad de una perspectiva moral genuina (imparcial y desinteresada).

<sup>9</sup> La asunción expresa de una perspectiva moral sesgada e interesada.

<sup>10</sup> El feminismo, por ejemplo, descubrió en la moral un instrumento de opresión patriarcal. Nietzsche (en la moral cristiana) un medio a través del cual los hombres débiles e infelices toman revancha de los hombres fuertes y felices. Freud descubrió en la moral un instrumento de auto-castigo y de auto-control. Foucault advirtió una forma social difusa de ejercer el poder y el control.

Ahora bien, si tales concepciones son asumidas como apreciaciones empíricas globales -caracterizaciones positivas generales- acerca de las normas o fines explícitos como del funcionamiento efectivo de la institución de la moral a lo largo de la historia, ellas constituyen definitivamente generalizaciones imprecisas o inexactas. Ni la institución de la moral ni su historia positiva parecieran ser adecuadamente subsumibles a -ni comprensibles ni explicables desde- las anteriores versiones en disputa (a una de ellas en particular o a todas juntas).

La concepción de la moral como un tipo de conciencia falsa pareciera ser sólo aceptable -y hasta encomiable- como una forma de crítica puntual a ciertos usos interesados o enmascarados dados a la institución de la moral, es decir, como un tipo de crítica sociológica que deja al descubierto inadecuados intereses subrepticios en el uso de la moral, la mala fe o la doble intención por parte de los agentes morales o la falta de justicia (simetría) en su aplicación de las normas.

Marx creyó (i) que la moral tenía un único origen: los intereses y los conflictos entre las clases; (ii) que su ejercicio sólo expresaba tales intereses y conflictos, y (iii) que sus efectos eran absolutamente inseparables de dicho origen. A nuestro juicio, Marx pareciera haber sido víctima de un tipo de falacia sobre este respecto: la falacia genética (la valoración de un fenómeno u objeto  $x$  en virtud de su origen y la depreciación de otras propiedades valiosas, intrínsecas o adquiridas, de dicho fenómeno u objeto  $x$ ). Aun cuando la moral sólo dispusiese de unas raíces infra-estructurales del tipo marxiano, cosa que no creemos, no sería absurdo pensar que sus normas o principios expresasen -por agregación o por sustitución-, al contrario de lo que creía Marx, otro tipo de necesidades e intereses, y que el cumplimiento de tales normas o principios tuviesen, en consecuencia, unos efectos no necesariamente vinculados -ni directa ni indirectamente- a los fijados por el materialismo histórico. Por otra parte, aún cuando la moral tuviese como causa los intereses parciales e interesados de grupos humanos restringidos, tampoco sería impensable que ciertas normas o principios morales fuesen aceptados y hasta demandados, en virtud de ellos mismos, por otras agrupaciones ajenas. Por el contrario, este hecho es una experiencia extendida dentro de la historia de la moral. Y hasta podríamos pensar que ciertas normas o principios morales, en virtud de ellos mismos, sean aceptados y demandados universalmente (con independencia de la clase social de la cual hayan procedido y con independencia de la clase social a la cual se pertenezca). Las normas y los principios morales podrían perfectamente llegar a tener un alcance (esfera de acción), una función (valor social) y unos efectos sociales

distintos a aquellos que poseía en el momento de su génesis. Sin embargo, Marx no parece haber considerado esta posibilidad.

Marx creía que la moral sería innecesaria en la futura sociedad comunista. Creía asimismo que la perspectiva moral se disolvería espontáneamente en dicha sociedad. ¿Qué juicio podríamos formular al respecto? La comprensión de la condición humana por parte de Marx resulta tan unilateral como dogmática. Ciertamente, la eliminación del Estado, la propiedad privada, la división de las clases sociales y la familia, podría erradicar un número importante de conflictos sociales y de fuentes de conflictos. Pero pensar que con ello hayan sido suprimidos todos o creer que la perspectiva moral carezca de función alguna en tal sociedad (comunista) revela, a nuestro juicio, una insólita ceguera para columbrar la «economía» psíquica de los seres humanos y sus relaciones sociales. No todos nuestros conflictos o disputas son directa o indirectamente de carácter económico (producto de la escasez y de su administración). La historia, en este sentido, podría ofrecernos múltiples pruebas de ello. Los conflictos humanos han contado con las más disímiles causas y los más variados fines (erótico-sexuales, la jerarquía o el poder social, la agresividad congénita, los prejuicios raciales, tribales, de género, de identidad y orientación sexual, las diferencias generacionales, etc.). Así pues, no pareciera factible o verosímil, ni siquiera en una futura sociedad comunista, la disolución definitiva de ciertas disputas humanas. Disputas de las que precisamente se ha ocupado la moral a lo largo de toda su historia y de las que seguramente tendrá que seguir ocupándose. La institución moral, a pesar de Marx, no pareciera pues haberse quedado del todo sin nada que hacer (ni en la colmada sociedad comunista ni en nuestro tumultuoso presente pre-comunista).<sup>11</sup>

La moral no es la panacea de los problemas humanos; pero sin ella quizás no es posible resolver sin cierto sentido humano nuestros problemas. La moral puede enmascarar las intenciones más aviesas o satisfacer los impulsos más sórdidos; pero ella quizás sólo puede disfrazar tales intenciones e impulsos,

---

<sup>11</sup> Freud, por ejemplo, al contrario de lo que pensaba Marx, reconoció que la moral cumplía un rol esencial dentro la vida civilizada (cultural): «En efecto, la ética aborda aquel punto que es fácil reconocer como el más vulnerable de toda cultura. Por consiguiente, debe ser concebida como una tentativa terapéutica, como un ensayo destinado a lograr mediante un imperativo del *super-yo* lo que antes no pudo alcanzar la restante labor cultural. Ya sabemos que en este sentido el problema consiste en eliminar el mayor obstáculo con que tropieza la cultura: la tendencia constitucional de los hombres a agredirse mutuamente.» (Freud, 1929: 3065)

porque el sentido de sus demandas refleja anhelos muy íntimos y aspiraciones probablemente universales. La moral puede ser cuestionada metafísica o positivamente (sociología, sicología, historia, etc.), pero que prescindamos de interrogarnos por y de respondernos acerca de la vida buena (excelente), que renunciemos a acudir a los demás sin solicitar cierto trato (justicia, solidaridad) y sin conceder uno propio en correspondencia, que abandonemos la imaginación creadora o la inconformidad transformadora, resulta en realidad muy poco probable. La moral pareciera destinada a permanecer entre nosotros y parece que es mejor que así sea.

### Bibliografía

- AGUIRRE, J., ARANGUREN, J., *et al.* (1969): *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*, Madrid, Alianza.
- ARANGUREN, J. (1968): *El marxismo como moral*, Madrid, Alianza.
- BLACKBURN, S. (2002): *Sobre la bondad*, Barcelona, Paidós.
- ENGELS, F. (1878): «Karl Marx», en MARX, K. y ENGELS, F. (1973): *Obras escogidas*, Tomo I, Moscú, Progreso.
- ENGELS, F. (1883): «Discurso ante la tumba de Marx», en MARX, K. y ENGELS, F. (1973): *Obras escogidas*, Tomo I, Moscú, Progreso.
- FREUD, S. (1929): *El malestar en la cultura*, en (1981): *Obras completas*, Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1932): *El porqué de la guerra*, en (1981): *Obras completas*, Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1932): *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, en (1981): *Obras completas*, Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva.
- KAUSTKY, K. (1975): *Ética y concepción materialista de la historia*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente.
- LENIN, V. (1913): «Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo», en MARX, K. y ENGELS, F. (1973): *Obras escogidas*, Tomo I, Moscú, Progreso.
- LENIN, V. (1915): «Karl Marx», en MARX, K. y ENGELS, F. (1973): *Obras escogidas*, Tomo I, Moscú, Progreso.

- MARX, K. y ENGELS, F. (1848): *Manifiesto del Partido Comunista*, en (1973): *Obras escogidas*, Tomo I, Moscú, Progreso.
- POPPER, K. (1967): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós.
- SHISKHIN, A. (1970): *Teoría de la moral*, México, D.F., Grijalbo.
- VILAR, G. (1992): «Marx y el marxismo», en CAMPS, V. (1992): *Historia de la ética*, Tomo II, Barcelona, Crítica.
- WOOD, A. (1995): «Marx contra la moralidad», en SINGER, P. (ed.) (1995): *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza.

# LA PROPIEDAD PRIVADA

## TRANSCRIPCIÓN DE UNA CONFERENCIA EN EL ITER

**P. Raúl González Fabre, S.J.\***

### **La cuestión del régimen de propiedad**

La propiedad deriva de la capacidad humana de hacer proyectos de futuro para nosotros, para los demás y para el mundo, en la que en último término estriba nuestra libertad. En efecto, los proyectos humanos suelen requerir, entre otros elementos, de la disposición adecuada en el tiempo y el espacio de determinados bienes económicos. La propiedad tiene por función garantizar esa disponibilidad a su detentador. A fin de asegurar que personas y colectivos tendrán disponibles los bienes económicos del caso cuando y como lo requieran para sus proyectos, se establecen arreglos institucionales por los cuales a las personas naturales o jurídicas se les otorgan dos tipos de derechos:

- Unos relacionados con el acceso al bien y su utilización, que les permiten excluirlo de la disponibilidad para otras personas (derechos de uso).
- Otros relacionados con la decisión sobre el destino del bien, que les permiten controlar lo que se va a hacer con él (derechos de dominio).

---

\*El P. Raúl González Fabre, S.J. es Doctor en Filosofía por la USB - Caracas, 1997. También es Ingeniero Industrial, especialidad Mecánica de Máquinas. UNED - Madrid, 1991 e Ingeniero Civil UCAB - Caracas, 1987. Ejerció como Profesor de "Ética y Economía". Escuela de Economía y Director de la Escuela de Filosofía UCAB. Profesor de Filosofía de la Ciencia en el ITER, 1991-92. UCAB. También fue miembro del Centro Gumilla y consultor del Director Internacional del Jesuit Refugee Service. Entre sus numerosas publicaciones señalamos las siguientes: Justicia en el mercado. La fundamentación de la ética del mercado según Francisco de Vitoria. UCAB-CONICIT. Caracas, 1998. "La cuestión ética en el mercado", en Scannone y Remolina (eds.), Ética y economía. Ed. Bonum. Buenos Aires, 1998. "Las raíces culturales de la corrupción en Venezuela", en Eficiencia, corrupción y crecimiento con equidad. Universidad de Deusto. Bilbao, 1996. Escribe artículos y otras colaboraciones regulares en las revistas SIC (Caracas) y Razón y Fe (Madrid); y otras colaboraciones en diversas revistas

En la propiedad encontramos pues dos derechos fundamentales, que cabe otorgar y ejercer en grados diversos, e incluso por sujetos distintos, sobre el mismo bien: el uso y el dominio. Así, el dominio de una casa alquilada pertenece a su propietario, pero el uso corresponde al arrendatario. Si la casa forma parte de un conjunto urbano protegido, habrá quizás límites legales a lo que el propietario puede hacer con ella, etc. Debe notarse que, definido de esa manera, el concepto de propiedad es muy amplio. Incluye, por ejemplo, el dominio soberano sobre los ríos y lagos que tiene un Estado moderno, puesto que le cabe excluir a los extranjeros de su disfrute, y puede tomar decisiones políticas sobre el destino del recurso hídrico.

Un régimen de propiedad consiste en un arreglo institucional definido por:

- una tipología de los diversos tipos de bienes presentes en una sociedad que pueden ser objeto de propiedad.
- una tipología los diversos agentes sociales que pueden ser detentadores de propiedad.
- una asignación de combinaciones posibles de derechos de uso y de dominio de los diversos tipos de agentes reconocidos sobre los distintos tipos de bienes.

Cada una de estos aspectos puede ser definido de maneras diversas, y cada conjunto de definiciones constituye un régimen de propiedad distinto. Nótese, sin embargo, que un régimen de propiedad no determina quién posee qué cosa, sino sólo quién y cómo puede legalmente poseerla.

La cuestión del régimen de propiedad se encuentra en el centro de cualquier discusión sobre el modelo de sociedad, porque en él se define qué sujetos de proyecto son socialmente reconocidos, y qué tipos de proyectos serán considerados legítimos. En esta conferencia nos preguntamos (sumariamente) por la evolución de la idea cristiana acerca del régimen de propiedad, prestando especial atención a un punto particular de esa historia: el momento en que los cristianos tuvieron que organizar una sociedad.

## **Los comienzos**

La cuestión del régimen de propiedad no se encuentra en Jesús, ni en el Nuevo Testamento. Jesús no pretendió establecer ningún arreglo social, ni propuso alguno en particular. Carecía de proyecto político, como también

carecieron de él los primeros apóstoles. Las palabras de Jesús sobre la actitud de Dios respecto a los marginados (pobres, enfermos, prostitutas, pecadores...) tenían consecuencias subversivas principalmente porque Israel era una teocracia, donde la legitimación religiosa resultaba fundamental para la estabilidad política. Cuando la predicación cristiana se extendió en el Imperio, ese filo subversivo de la preferencia por los pequeños se perdió, y el tema de los sacrificios al Emperador se convirtió en el centro de las acusaciones de subversión política dirigidas contra los cristianos.

La enseñanza positiva de Jesús estuvo centrada en aspectos éticos interpersonales más que políticos. Pocos pasajes y muy generales se refieren a aspectos sociales estructurales, y siempre enfocados hacia las actitudes éticas de las personas («No hagáis como los jefes de las naciones...» Mc 10,42). En particular, Jesús no ofreció ninguna doctrina sobre la propiedad de la tierra, con diferencia el principal medio de producción de la época.

De hecho, si se quisiera extraer del Evangelio una idea sobre la propiedad, no sería en pro de la propiedad individual o la colectiva, la propiedad privada o la compartida, sino más bien de la ausencia de propiedad a favor de una confianza absoluta en que el Padre proporcionará en cada momento lo preciso para la vida (Mt 6,25-34). La Iglesia ha entendido esto siempre como un llamado vocacional a personas específicas (un 'consejo evangélico'), no como un mandamiento sobre el que pudiera edificarse un orden civil.

Jesús no fue un legislador, como Moisés, el Maestro de Justicia esenio, o Mahoma. Al no proponer un modelo de sociedad, no tuvo que definirse, como hicieron los tres mencionados, por un régimen concreto de propiedad y un sistema de reglas para gestionarlo. Con ello, quedó el tema, como tantos otros de la definición estructural de la sociedad, abierto para la discusión posterior de los cristianos. Esta indefinición es una importante ventaja comparativa del cristianismo respecto a religiones que tienen una ley de origen divino para regular la existencia social, porque permite adaptar la doctrina a las circunstancias cambiantes de la vida económica, dado que la doctrina misma no pertenece a una revelación sagrada.

En Jesús, sin embargo, hay dos elementos fundamentales que tendrán gran trascendencia en la formación de la moralidad de Occidente, influyendo tanto la matriz liberal como la socialista de nuestro pensamiento sobre la propiedad:

- La persona humana individual –y no algún colectivo– es el sujeto moral responsable ante Dios. Puesto que ha de responder a Dios por lo que hizo con

su vida, ha de poder decidir sobre ello. La persona humana individual es sujeto de proyectos, que pueden no coincidir con los proyectos de los demás.

- La filiación común, la compasión, la misericordia y el perdón constituyen los fundamentos de una nueva fraternidad, elegida en vez de recibida por nacimiento. Esa nueva fraternidad no es compatible con abandonar al otro en la necesidad material (Mt 25): llama por tanto a trascender los propios derechos de propiedad.

Ambos principios se conjugan en desafíos morales a cada persona como «no se puede servir a Dios y al dinero» (Lc 16,13). El dinero, signo de la propiedad privada, es un medio, y Dios el fin de la vida humana. Jesús llama a sus discípulos a jerarquizarlos adecuadamente, esto es, a servirse del dinero para servir a Dios, en vez de al revés. Pero no intenta proponer una alternativa de alcance social sobre el régimen de propiedad, ni siquiera en el grupo más reducido de sus discípulos, a juzgar por el silencio de los evangelios sobre el tema.

Lo que permanece a lo largo de todo el desarrollo del pensamiento cristiano sobre la propiedad, hasta nuestros días, es una tensión entre los dos principios mencionados: el de subjetualidad moral de cada persona y el de la fraternidad entre ellas. Las distintas formas de negociar la tensión dieron lugar a varias respuestas cristianas al tema de la propiedad.

### **Dos líneas de desarrollo**

En los Hechos de los Apóstoles 4,32, se narra el intento de la comunidad de Jerusalén de organizarse en un régimen de comunidad de bienes. Para comprender que lo hicieran así, debe probablemente considerarse no sólo la inspiración de Jesús respecto a la fraternidad que hemos mencionado, sino también la inminencia escatológica en que esa generación vivió. Esa convicción polarizó hasta tal punto sus vidas que «todos pensaban y sentían lo mismo», la condición fundamental para que resulte funcional un régimen de propiedad comunitaria por consenso. Con otras palabras, todos compartían el mismo proyecto de vida.

Esta experiencia fracasó, como es bien sabido, porque no parece que se hicieran provisiones para la producción. San Pablo tuvo que salir en auxilio de los pobres de la comunidad de Jerusalén (Hch 11,27; Rom 15,25), después de lo cual el Apóstol de los Gentiles predicó insistentemente la necesidad de trabajar para mantenerse, por más inminente que fuera el fin de los tiempos. Es

interesante, sin embargo, notar el episodio de Ananías y Safira (Hch 5,1), que, en una lectura impía, podría sugerir la necesidad de la represión para mantener la comunidad de proyecto sobre la cual se apoya la comunidad de bienes.

El intento de la comunidad de Jerusalén no constituyó un modelo de régimen de propiedad para la primera Iglesia. Probablemente se inspiraba más en los esenios que en Jesús. De los esenios dice Flavio Josefo:

... son hombres excelentísimos por su modo de vida y se dedican por completo a la agricultura. Una de sus prácticas despierta especialmente la admiración de los demás aspirantes a la virtud, puesto que ni entre los griegos o los extranjeros ha existido algo semejante. Es la suya una práctica muy antigua, que nunca se ha entorpecido, y es la de tener sus bienes en común. El rico no obtiene de su propiedad mayor beneficio que el que carece de todo. Y ésta es una práctica que respetan más de cuatro mil hombres. Tampoco toman esposa ni admiten esclavos, pues consideran que la esclavitud provoca la injusticia, y el matrimonio es motivo de riñas. Por lo tanto, viven solos y se sirven los unos a los otros. Eligen hombres buenos como administradores de sus ingresos y de los productos de la tierra... [Antigüedades Judías, 18,1,5]

Tenemos aquí una forma de lo que hoy llamaríamos vida religiosa, en la cual la coincidencia en los proyectos existenciales viene relacionada con la ausencia de proyecto familiar de vida, creador de subjetividades colectivas intermedias entre la persona y la comunidad, que podrían entrar en conflicto. En general, donde dos o más deben compartir proyecto, por tanto propiedad, y ese proyecto no deriva de una autoridad que ambos tienen por sagrada e indiscutible, se plantean problemas de acción colectiva. Esto es, se plantea el problema de cómo decidir cuáles de los proyectos individuales, o colectivos propuestos por individuos, van a llevarse a cabo, cuáles no, y por qué razón querrán permanecer en la asociación aquellos cuyos proyectos no van a realizarse con la propiedad colectiva.

En las primeras comunidades cristianas del ámbito helenístico primero, latino occidental después, no se conocen experimentos similares, menos aún propuestas sobre un cambio del régimen de propiedad con alcance macrosocial. El régimen romano se basaba en un concepto fuerte de propiedad privada como derecho absoluto del propietario sobre su propiedad (derecho a usar, consumir y destruir), que incluía la esclavitud. Bajo el Imperio los cristianos se sintieron incómodos con ésta última, y tejieron redes de solidaridad social basadas en la caridad, pero no desafiaron el régimen de propiedad existente, ni siquiera cuando

las circunstancias políticas cambiaron y los cristianos adquirieron alguna participación en el gobierno imperial o en los gobiernos locales. La radicalidad cristiana se expresó entonces, llamativamente, como retirada del mundo al desierto, primero, y luego como recreación en el desierto de una vida religiosa más semejante a la de los esenios que a la de los primeros cristianos, habitantes de ciudad al fin.

En la corriente principal de la vida cristiana, que habitaba las ciudades de los siglos III al V d.C., la cuestión de la propiedad no desempeñó un papel relevante. Profundas especulaciones teológico-políticas ocupaban a los Santos Padres, y a otros no tan santos, en el intento de expresar adecuadamente la experiencia cristiana en el lenguaje de los griegos. En algunos de los sermones morales de los grandes teólogos de la época encontramos, sin embargo, llamados a compartir con los pobres como expresión de la comunión en la fe; invectivas contra los ricos insensibles a la pobreza de sus vecinos; exhortaciones a la moderación y la justicia en los negocios, particularmente cuando afectan a bienes de primera necesidad; y una deslegitimación moral de la esclavitud, que contribuyó, con otros factores, a su progresiva erosión en el mundo romano. Hubo pues una inquietud moral, más bien lateral en el conjunto de los temas que preocupaban a los Santos Padres, por el uso que se hacía de la propiedad y por un aspecto concreto del régimen general de ésta: la esclavitud.

### **Un tiempo crucial**

La ausencia de una tematización directa en las etapas anteriores se entiende porque el régimen de la propiedad era en realidad una preocupación remota para los cristianos. Se trataba de un asunto ya resuelto dentro de la ley civil, donde el principal punto teológicamente problemático era el de la esclavitud, y por el resto todo parecía poderse incorporar a la vivencia cristiana con una gestión moral adecuada por parte de los creyentes y las comunidades.

La situación vino a ser muy distinta algunos siglos después, en la Baja Edad Media a partir del siglo XI-XII, cuando la Iglesia se encontró a la vez con la oportunidad y en la obligación de contribuir decisivamente a la estructuración y el gobierno de sociedades completas. Tras los Siglos Oscuros que siguieron a la caída de Roma, en que Europa se fragmentó y la vida urbana retrocedió grandemente, a partir de 1100 se observa un renacimiento de las ciudades, la reapertura de las vías de comunicación, la restauración del comercio de larga distancia, y el tejido de una red de universidades y estudios generales por todo

el Continente.

A diferencia de lo ocurrido en tiempos del Imperio romano, cuando el cristianismo creció desde abajo dentro de una estructura civil preexistente y muy compleja, en la Baja Edad Media la Iglesia de Occidente es la única institución con los hombres, las ideas y la organización para vertebrar la sociedad que nace. A su sombra crecerán, a lo largo de los siglos siguientes, otras instituciones que luego se emanciparán de ella y reclamarán el derecho de funcionar de manera completamente autónoma.

Entre tanto, el intento de la Iglesia será organizar la sociedad en un régimen de Cristiandad, donde la vivencia del orden civil facilite la salvación eterna de las personas, o al menos no la obstaculice. Además de su fuerza directa, intelectual, económica y política, que no es pequeña en las regiones más civilizadas del continente, la Iglesia cuenta con una herramienta adicional: ella es el poder legitimador de la vida personal (guía el fuero de la conciencia), en la convivencia cotidiana (aprueba o censura eficazmente determinadas prácticas), y en la vida política (unge al príncipe, proclamando que su dominio viene de Dios, o lo denuncia como usurpador).

Para ejercer estos poderes en un contexto en que la Iglesia está en el centro de una sociedad en vías de construcción, los pensadores católicos entre los siglos XII y XVII deben ocuparse del régimen de propiedad, por primera vez con una intención sistemática, prestando atención a los puntos clave dada la estructura económica de la época. Se trata de tópicos tales como: el derecho a la propiedad privada de la tierra, fuente principal de riqueza en la época; la legitimidad moral de oficios como el del mercader y el banquero; las condiciones de justicia en los tratos y contratos de los mercados; los límites de la propiedad privada en situaciones de extrema necesidad; los negocios con dinero, etc.

Para abordar estas cuestiones, los pensadores católicos medievales utilizan las fuentes evangélicas y veterotestamentarias, pero también la filosofía moral grecorromana, particularmente Aristóteles y Cicerón, y el derecho romano. Con ello afirman implícitamente que la cuestión del régimen de propiedad no puede resolverse sólo sobre bases teológicas. De hecho, siglos más tarde a algunos de los autores de la escolástica medieval y renacentista se les llamará 'teólogos juristas', en cuanto que intentan conjugar los significados trascendentes de que trata la teología, con las realidades humanas concretas con las que lidia el derecho.

Ya no se trata, como en la Iglesia primitiva, de establecer los fundamentos de una comunidad eclesial bien cohesionada en un mismo fervor religioso, sino

de la convivencia en sociedades civiles extensas donde participan personas con calidades morales, roles sociales, y compromisos religiosos muy variados. Además de formular el ideal evangélico deseable desde el punto de vista de la teología moral, el intelectual cristiano debe proponer lo posible para sociedades reales: esquemas funcionales, eficaces para la estructuración de una nueva sociedad en un mundo con serias limitaciones materiales y morales.

Esto tiene tanto más interés cuanto que los profesores de la escolástica eran en su mayor parte religiosos católicos, miembros de órdenes seriamente comprometidas con la pobreza como camino de perfección cristiana. Sin embargo, no propusieron la extensión o adaptación a toda la sociedad del régimen de comunidad de bienes en que ellos vivían por vocación. La ortodoxia católica reconoció así la necesidad de aceptar una tensión entre el ideal de la vida cristiana y el fundamento de un orden civil realista, mientras que muchas de las herejías del tiempo se caracterizan precisamente por el intento de eliminar esa tensión de manera revolucionaria, queriendo volver el orden civil una sociedad de santos.

Los escolásticos interpretaron la tensión entre el ideal evangélico y la necesidad de hacer lo mejor históricamente posible, a través de la doctrina teológica del pecado original. Hay un mundo y una naturaleza humana tal como Dios los creó, sin escasez material ni mal moral, que se realizó en el Edén y llegará a su plenitud en el Paraíso celestial. Pero hay también un mundo y una naturaleza humana posteriores al pecado de Adán y Eva, éste en el cual vivimos, donde la escasez material es ocasión para que muchos hagan el mal moral. La vida religiosa viene a ser una anticipación escatológica, por así decirlo, del Paraíso que vendrá de la mano de Dios. Pero, en cuanto asume responsabilidades por el ordenamiento de la república civil, el religioso debe ser realista y proponer esquemas donde la escasez material y la falencia moral vengán debidamente tomadas en cuenta. Esto es teológica y espiritualmente posible porque Jesús, como mencionamos, no había dejado ninguna doctrina precisa acerca de cómo estructurar la sociedad, a la que pudiera atribuirse carácter sagrado.

Las conclusiones a las que llegan los teólogos escolásticos entre los siglos XIII y XVII pretenden reflejar, dentro de lo posible, los principios evangélicos en las situaciones sociales de la época. El punto focal del tratamiento de la cuestión de la propiedad es la tierra, en la época con diferencia el principal de los medios de producción. Más que de la tecnología o de la organización industrial, en ausencia de guerra, la productividad de una sociedad medieval depende de la extensión y calidad de los suelos cultivables a su disposición y de las circunstancias climáticas que las afecten. La tierra en el medievo está bajo

diferentes regímenes de propiedad individual, comunal, señorial/abacial, municipal y real, producto principalmente de la costumbre o la conquista. Estas son formas de dominio diferentes que coinciden, sin embargo, en la exclusividad del uso por parte de quienes tienen títulos para ello. En algunas regiones de Europa predomina el latifundio feudal, que hace más clara la diferencia entre quienes tienen y quienes no tienen tierras.

El punto de partida de la discusión escolástica es una extrañeza respecto a esa situación. Según la doctrina cristiana, la tierra y los bienes que derivan de ella han sido creados por Dios para todas las personas por igual. En la situación anterior al pecado original no había tuyo ni mío, sino que todo era compartido en comunidad de bienes, como ocurrirá en el Reino restaurado tras la Segunda Venida de Jesucristo. Siendo esta la verdad teológica, se plantea a los escolásticos la cuestión de la legitimidad de los regímenes existentes de propiedad privada (individual o colectiva): ¿puede darse por legítima la situación actual, siendo tan diferente a la originalmente creada por Dios?

Los elementos fundamentales son dos, derivados ambos del pecado original. Porque hubo pecado original, apareció la escasez en la naturaleza. Encontramos esta idea popularizada en el Quijote:

Después que don Quijote hubo bien satisfecho su estómago, tomó un puño de bellotas en la mano y, mirándolas atentamente, soltó la voz a semejantes razones:

—Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes: a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas, que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto. (Segunda parte, cap. 11; citado por Gómez Camacho, en *Economía y Filosofía Moral* [1998:90]).

Y, además, por el pecado original entró el pecado en las relaciones humanas, y se perdieron calidades morales en las personas que serían necesarias para que pudieran gestionar armónicamente los bienes escasos. Así lo expresa Luis de Molina:

Como quiera que en el estado de inocencia la tierra suministrase a los hombres lo necesario para la vida sin necesidad de trabajarla, y en los hombres no

existiera afecto alguno desordenado a las cosas temporales, por lo que ninguno desearía usurpar las cosas de los demás, causándoles daño y perjuicio; y comoquiera que si alguna labor era necesaria ésta sería exigua y sin esfuerzo, a manera de diversión del ánimo, sin pereza ni aversión; se explica que fuera muy conveniente y adecuada [no obligatoria] la posesión en común de las cosas, tal y como Dios las había concedido a los hombres por la misma constitución de las cosas (De Iustitia et Iure (1597): vol. I, trat. 2, disp. 20, col. 149; citado por Gómez Camacho [1998:90])

La propiedad común de todas las cosas en el estado de naturaleza íntegra (no caída) es, como señala Molina, conveniente y adecuada, pero no obligatoria. En realidad, Dios ha dejado a la humanidad libertad para organizar las cosas terrenas como mejor parezca, siempre que se haga sin injusticia ni otro pecado. Si la propiedad común fuera obligatoria por mandato divino, entonces cualquier régimen de propiedad privada sería intrínsecamente pecaminoso, una conclusión que los escolásticos quieren evitar por cuanto contradice a lo que parece históricamente viable.

En la moral escolástica, los únicos mandamientos vigentes son los del Nuevo Testamento, y aquellos del Antiguo Testamento que puedan referirse a la ley natural. Otras normas del Antiguo Testamento se consideran canceladas por la predicación de Cristo. En el Nuevo Testamento no hay precepto ninguno sobre límites a la propiedad privada, de manera que si hubiera de concluirse algo al respecto, sería a partir de textos del Antiguo Testamento, que valen tanto como la fuerza de ley natural que los respalde.

Ahora bien, la experiencia histórica no permite afirmar que la propiedad privada contradiga la ley natural. Antes al contrario, parece una tendencia natural humana (en línea con las que Aristóteles había identificado) procurarse el control de lo necesario para mantener la vida y el bienestar, cuidar más lo propio que lo ajeno, y pulsiones semejantes de apropiación, que están en la base de la propiedad privada. En un contexto de escasez de los bienes materiales, los escolásticos llegan a la conclusión de que es más conveniente para la utilidad colectiva (porque estimula la aplicación del esfuerzo a la producción y el ordenamiento de las fuerzas productivas), y para la paz y la armonía (porque evita conflictos) que haya títulos de propiedad privada bien establecidos. La propiedad privada es pues una posibilidad razonable, que no contradice la ley natural. Así lo argumenta Santo Tomás de Aquino en ST, IIa. IIae. q. 63, a. 2.

El estatuto preciso de la propiedad privada es situado, con algunas vacilaciones, en el terreno del derecho de gentes más cercano al natural. A

diferencia de la ley natural, inscrita en la persona humana por el acto creador de Dios, el derecho de gentes es el resultado de un acuerdo explícito o de un consenso implícito entre los hombres. En cuanto hace a la propiedad privada, se trata no de una convención sino de un resultado espontáneo: se formó en la experiencia histórica como la manera más práctica de organizar la gestión de los bienes escasos, dada la calidad moral de las personas después del pecado original.

Así pues, la propiedad privada es moralmente legítima, no contradictoria con la ley natural, pero tampoco sagrada, sino resultado de un consenso razonable que puede encontrar circunstancias en que deba ser modificado por buenas razones. Santo Tomás lo resume así:

La comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no porque éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y que nada deba poseerse como propio, sino porque la distinción de posesiones no es según el derecho natural, sino según la convención humana (...). Por consiguiente, la propiedad de las posesiones no está contra el derecho natural, sino que es un desarrollo de éste hecho por la razón humana. (ST, IIa. IIae. q. 63, ad. 1)

No cabe pues plantearse la vuelta a la propiedad común como una obligación moral. Al contrario, el intento de hacerlo, proyectando sobre el conjunto de la sociedad las opciones de la vida religiosa, sería desastroso, precisamente por la heterogeneidad de proyectos y calidades morales que se encuentra en el mundo secular:

Y no sería más provechoso a la sociedad el comunismo de sus bienes?... El comunismo exige muchas cosas que no hay en la sociedad; requiere modestia en el vivir, unión de corazones, sumisión de voluntades y justa distribución. De todo esto adolece la sociedad. Y sin ellos no puede subsistir el comunismo. ¿Cómo va a ser posible en el mundo si tan difícil es observarlo en los conventos? (Vitoria, In II-II, q. 62, a.2, n.º 3).

La propiedad privada, cuya existencia es vista por los escolásticos como razonable, sigue siendo, sin embargo, una realidad moralmente ambigua en cuanto lleva dentro de sí un elemento de exclusión del otro en el uso, y un poder de hacerle injusticia en el dominio. El primer aspecto se aborda con una comprensión de fondo de la vida económica como lugar de realización moral de la persona. Este es un elemento profundamente cristiano, a la vez que contracultural en nuestro contexto: la justificación moral de la riqueza y los medios que uno tiene está en la medida en que pueda mejorar las oportunidades de quienes carecen

de ellos. Santo Tomás lo dice con una bonita comparación: «Aquella persona que, habiendo llegado la primera a un espectáculo, facilitase la entrada a otros, no obraría ilícitamente, pero sí obraría con ilicitud si se la impidiera a los demás» (ST, IIa. IIae., q. 63, ad 2)

A esta comprensión de la vida económica como vida moral, los escolásticos unen teorías que restringen el alcance de la propiedad privada legítima, como las de la extrema necesidad, que suspende el derecho de propiedad en la extensión necesaria para salvar la vida y la integración social de los más pobres o de los afectados por calamidades; de la restitución, que obliga a devolver los bienes mal habidos; de la prioridad de los derechos tradicionales sobre los bienes comunales (bosques, ríos, caza, etc.); de la utilidad pública, y otras por el estilo, destinadas no sólo a la consideración moral de las personas sino también a la protección legal de los pobres y las víctimas contra la expansión indebida de los derechos de propiedad de los más poderosos.

Finalmente, los escolásticos desarrollaron una teoría detallada de la justicia en las transacciones de propiedades, sea en el mercado, sea a través de impuestos, e incluso en la guerra. Desde los siglos XII al XVII, la justicia es con diferencia el tema que más preocupa a los teólogos morales católicos, puesto que la injusticia constituye un pecado mortal al que es susceptible cualquiera con poder sobre los demás, y el ejercicio social del poder es, como hemos señalado, un tema central para los intelectuales católicos de la época.

El dominio sobre las cosas que da la propiedad privada fácilmente se convierte en dominio sobre las personas, y la ambición de acrecentar las propiedades se vuelve ocasión fácil para la injusticia. Es pues preciso que la Iglesia, sin condenar en sí mismo el oficio del mercader o del banquero, cuyas bondades para la vida de la república los escolásticos reconocen, indague sobre las condiciones que hacen justos o injustos los contratos. Esas condiciones se proponen primero a la conciencia moral de los involucrados y, cuando de no respetarse se siguen consecuencia mayores para la república, también a la voluntad política del príncipe o el legislador.

### **Conclusión: Una historia en movimiento**

El abordaje católico a la cuestión de la propiedad estaba básicamente fijado para el siglo XVII, cuando los últimos escolásticos terminaron de desarrollar

y corregir para su época las intuiciones que ya están en la Suma Teológica. De entonces acá, muchas cosas han cambiado; particularmente lo ha hecho la estructura de la producción social de riqueza, cuya clave ya no se encuentra en la tierra.

La Revolución Industrial de los siglos XVIII y XIX puso en primer plano al capital físico –equipos, plantas, herramientas, medios de transporte como factor de generación de la riqueza. El capital ya no es, como la tierra, creación directa de Dios, sino que es a su vez producido por el trabajo humano. Aparece así una conexión causal entre propietario y propiedad, que no existía respecto a la tierra. Aunque los escolásticos no habían tematizado mayormente el asunto por su reducido peso en la vida económica medieval, no hay duda de que ellos pensaban que el fruto del trabajo del artesano le pertenece naturalmente a él, así que el problema del destino común de la Creación de Dios hubiera pasado a un segundo plano respecto a la producción artesanal.

Con la Revolución Industrial, sin embargo, se planteó un problema nuevo: la separación del capital y el trabajo. El producto pertenece al productor... pero, ¿quién es éste? ¿El dueño del capital que hace posible incrementar asombrosamente la productividad del trabajo? ¿El trabajador que de hecho manufactura el producto? ¿Ambos?

A esta pregunta llegó primero el marxismo, no el pensamiento católico. El marxismo denunció como injusta cualquier remuneración del propietario del capital a partir de la riqueza generada por el trabajo con ese capital. Sólo el trabajo actual, en opinión de Marx, genera derechos de propiedad sobre el producto. El capital es ‘trabajo muerto’, resultado del expolio de la plusvalía a los trabajadores del pasado.

La Iglesia católica no aceptó el análisis de que todo valor proviene del trabajo actual, y sólo él debe ser remunerado. Sin embargo, congruente con su tradición, tampoco acepta la soberanía del capital, como si la propiedad de los medios de producción fuera un derecho natural absoluto, justificado en sí mismo independientemente de su uso social. Por el contrario, siguiendo la manera de razonar de los escolásticos, el pensamiento católico del siglo XX afirmó la prioridad del trabajo sobre el capital en dignidad, y consecuentemente, la necesidad de relativizar la soberanía del capital al desarrollo social (cfr. *Laborem Exercens*).

Al mismo tiempo, sin embargo, la doctrina social católica ha seguido reconociendo, de manera a veces sólo implícita, la fuerza creadora del capital

en manos privadas que ya había elogiado Marx. Este es un esquema de pensamiento muy semejante al que encontramos en los escolásticos respecto a la tierra: se reconoce el valor funcional de un posible arreglo social, para a continuación enumerar las condiciones de realización de ese valor y de evitación de los peligros que podrían seguirse de la absolutización de un principio excluyente. La siguiente cita de *Centesimus Annus* [1991:19], puede servir de resumen de las conclusiones del pensamiento social católico en la búsqueda de equilibrios razonables, históricamente comprobados, entre capital y trabajo, propiedad privada y acción pública:

La encíclica menciona con aprobación «iniciativas que tratan, en general, de mantener los mecanismos de libre mercado, asegurando, mediante la estabilidad monetaria y la seguridad de las relaciones sociales, las condiciones para un crecimiento económico estable y sano, dentro del cual los hombres, gracias a su trabajo, puedan construirse un futuro mejor para sí y para sus hijos. Al mismo tiempo, se trata de evitar que los mecanismos de mercado sean el único punto de referencia de la vida social y tienden a someterlos a un control público que haga valer el principio del destino común de los bienes de la tierra. Una cierta abundancia de ofertas de trabajo, un sólido sistema de seguridad social y de capacitación profesional, la libertad de asociación y la acción incisiva del sindicato, la previsión social en caso de desempleo, los instrumentos de participación democrática en la vida social, dentro de este contexto deberían preservar el trabajo de la condición de «mercancía» y garantizar la posibilidad de realizarlo dignamente.»

En el pensamiento social católico se advierte cada vez más aprecio por la propiedad privada como salvaguarda de la libertad individual, que es clave para su subjetividad moral, según habíamos mencionado al comienzo. Ello es en parte consecuencia del cambio en las condiciones materiales. Mientras en la Edad Media o incluso durante la primera industrialización la precariedad en las condiciones de vida de las mayorías les hacían muy difícil plantearse proyectos distintos al de la sobrevivencia, el éxito mismo de la Revolución Industrial ha venido haciendo nuestras sociedades crecientemente heterogéneas en materia de proyectos vitales. La uniformidad de proyectos que el colectivismo inevitablemente requiere, y por tanto impone, se siente en nuestras condiciones como una agresión contra la subjetividad social mucho más grave que en tiempos en que la precariedad económica forzaba esa uniformidad por los mínimos.

Por otra parte, la Revolución Industrial primera, que puso el capital físico como protagonista de la creación y apropiación de la riqueza, ha venido dejando

paso a una estructuración diferente de las fuerzas de producción. En ella, formas de capital que no son externas al sujeto que las posee, están cobrando mayor importancia, y colonizando las formas físicas del capital. Se trata de las capacidades creativas, relacionales, organizacionales, comunicacionales... etc. que las personas y los grupos construyen adentro de sí mismos, y que les permiten crear nuevas fuentes de valor, ofreciendo a otros bienes y servicios útiles o deseables.

En este contexto, el factor clave de la generación de riqueza tal vez esté volviendo a cambiar, con lo que quizás debemos prestar menos atención a la propiedad del capital físico, y más a las dinámicas de creación y capacitación de los sujetos productivos. El punto focal entonces dejaría de estar en cuál sea una distribución justa de las propiedades, o qué legitime un determinado régimen de propiedad, para desplazarse a qué sea una distribución justa de capacidades entre las personas y los grupos, qué condiciones activan hasta su máximo las capacidades presentes en cada persona, y cómo generar dinámicas sociales que creen y movilicen esas capacidades. Ciertamente, ello tocaría la cuestión del régimen de la propiedad, pero nos llevaría a entender la cuestión de las diferencias entre los que tienen y los que no, en unos términos no meramente externos a las personas y los colectivos. Tal vez sea ésta una nueva frontera que el pensamiento social de la Iglesia podría explorar.

# ARTÍCULOS

LA IGLESIA VENEZOLANA EN EL CONTEXTO DEL SIGLO XXI

EL SOCIALISMO DEL SIGLO XXI

EN LA PERSPECTIVA DE LA INSTITUCIÓN ECLESIASTICA VENEZOLANA

CONFERENCIA PRESENTADA EN EL BOSTON COLLEGE (ABRIL 2007)

Prof. Dr. Rafael Luciani\*  
ITER-UCAB

## Abstract

The new political system that the President of the Republic intends to enforce has been denominated since 2005 as the Socialism of the 21st Century, although it does not appear as a mandate nor political orientation in the National Constitution of 1999. Different instances from the Venezuelan ecclesiastical Institution have called upon the necessity to clarify the ideological direction, especially dealing with the notion of man and society as it is being understood by the official political speech. The present essay was presented as a lecture given at Boston College during April 2007, presenting a systematic approach to the different elements that define the political horizon of the so called Socialism of the 21st Century in order to analyze its ideological implications.

**Key words:** Venezuela, Socialism of the 21st Century, Democracy, Totalitarianism, Ideology, Presidentialism, Power, State, Nation, Latinamerica, Policy.

---

\* El Prof. Dr. Rafael Luciani es Profesor de la *Facultad de Teología* de la *Universidad Católica Andrés Bello* de Caracas (ITER). Laico Teólogo Venezolano. Licenciado y Doctor en Teología Dogmática por la *Pontificia Universidad Gregoriana* de Roma, Licenciado en Educación mención Filosofía por la *Universidad Católica Andrés Bello* de Caracas, y en Filosofía por la *Universidad Pontificia Salesiana* de Roma. Profesor Asociado de la UCAB (Caracas) y Extraordinario de la UPS (Roma).

## **Introducción**

Luego de la bonanza petrolera de los años 70', se implementaron ciertas medidas económicas en la década de los 80' descuidando las causas estructurales de la creciente pobreza en el país. Esto desembocó en el llamado «Caracazo» el 27 de febrero de 1989<sup>1</sup>, así como en dos intentos de golpe militar en 1992. En uno de ellos, el del 4 de febrero de 1992, participó el actual presidente de la República, Hugo Chávez. La Iglesia permaneció como la institución de mayor credibilidad y confiabilidad en este tiempo por su presencia, aunque minoritaria y especialmente por parte de la vida religiosa, entre los más pobres del país, así como por su clara opción por la educación formal y tantas obras de acción social que fue asumiendo con el tiempo, muchas de ellas, incluso, ofrecidas por los mismos gobiernos de turno que vieron en la Iglesia un ente auxiliar y paliativo del problema social creciente.

## **I. Ingresando en el siglo XXI: Nuevos horizontes y retos para la iglesia en Venezuela**

### *Elementos de horizonte de la revolución socialista y bolivariana*

El país llegó a 1998 con una arraigada actitud de descontento ante la cuestión política, dominada por una pérdida de credibilidad en su institucionalidad (gubernamental, partidista, etc.), fruto de la ineficiencia en el logro de un desarrollo económico sustentable para la mayoría de la población, del crecimiento de una burocracia inoperante, de una política económica clientelar y populista, y de un alto índice de corrupción, entre otros factores. En este contexto de deterioro nacional aparece como candidato a la Presidencia de la República el ex golpista y actual presidente Hugo Chávez Frías. Durante su campaña electoral expresiones como *revolución* y *socialismo del siglo XXI* estuvieron totalmente ausentes de su discurso. Las promesas básicas que hizo giraban en torno a la pretensión de profundizar la democracia fracturada que se había desarrollado en el período político perteneciente a la denominada IV República, mediante la lucha contra la corrupción, la superación de la pobreza y el crecimiento económico con la ayuda de la inversión privada. Muchos sectores de la sociedad

---

<sup>1</sup> Es importante destacar el papel de la Iglesia ante estos acontecimientos. Cfr. Documento: *En nombre de Cristo, reconciliaos con Dios. Reflexiones del Consejo Presbiteral de la Arquidiócesis de Caracas sobre los sucesos del 27-02-89 al 05-03-89*. Caracas, 7 de marzo de 1989.

civil, el empresariado nacional, la banca y la Iglesia Católica encontraron en sus palabras el acierto de identificar y denunciar problemas estructurales del país.

Una vez que ganó, se valió del apoyo de la entonces *Corte Suprema de Justicia* y del *Congreso Nacional* para convocar a una *Asamblea Constituyente* que tendría la tarea de redactar una nueva Constitución que sustituiría a la de 1961, bajo la propuesta de un proyecto de país construido sobre el modelo de una *Democracia social y participativa*. La entonces *Corte Suprema de Justicia* no tenía la potestad de realizar tal convocatoria, si no pasaba por la modificación previa de la *Constitución de la República* vigente para ese entonces, pues no estaba prevista en la normativa legal venezolana la figura de un referéndum que permitiera la consulta popular sobre la realización de una *Asamblea Constituyente*. Este procedimiento de convocatoria se ejecutó al margen de las competencias y los procedimientos legítimos de los poderes constituidos existentes para 1998. A pesar de esta irregularidad, se procedió con la *Asamblea Constituyente* y la nueva *Constitución* fue aprobada el 15 de diciembre de 1999, añadiendo, por petición personal del Ejecutivo Nacional, el adjetivo *Bolivariano* al nombre del país.

### *La percepción de la Iglesia en torno a la situación política actual*

Las distintas instancias oficiales de la Institución eclesiástica venezolana han reconocido en varios documentos a lo largo de estos últimos ocho años la legitimidad de origen del gobierno nacional en los distintos comicios presidenciales (diciembre de 1998 y diciembre de 2006), aún con ciertas reservas en torno a la imparcialidad y la transparencia plena del *Consejo Nacional Electoral* (CNE)<sup>2</sup>. Recordemos que el actual vicepresidente de la República y miembro de las fuerzas políticas que apoyan al gobierno era el rector principal de este poder

---

<sup>2</sup> Los informes internacionales de la Comunidad Europea y de la OEA, así como de distintas organizaciones nacionales de observación electoral como Ojo Electoral (de la Fundación Centro Gumilla de la Compañía de Jesús) y Súmate (ONG privada), han insistido en estos años en distintos elementos presentes en el Consejo Nacional Electoral que tienen que ser superados para lograr una mayor credibilidad. Cfr. *Declaración del Episcopado ante las elecciones de 1998* (1º de noviembre de 1998); *Declaración «Unidos en la verdad, la esperanza y el compromiso» ante las elecciones del 2000* (8 de mayo de 2000); *Mensaje de la Conferencia Episcopal Venezolana en vísperas de las elecciones presidenciales del 2006* (13 de noviembre de 2006); *Exhortación colectiva del Episcopado en ocasión de la LXXVIII Asamblea Plenaria Ordinaria «Al Señor tu Dios adorarás y a Él sólo servirás»* (12 de julio de 2005).

autónomo del Estado. Sin embargo, los distintos documentos y escritos de instancias eclesíásticas<sup>3</sup> venezolanas han venido analizando dos ejes fundamentales del quehacer político nacional:

1. El *modo* en que el poder es ejercido por las distintas instancias del gobierno venezolano (crítica ética de las mediaciones, tanto organizacionales como operacionales del ejercicio gubernamental)<sup>4</sup>.

2. El *horizonte* del sistema político que se está implantando (críticas estructurales de fines que tocan al nuevo modelo político emergente)<sup>5</sup>.

El nuevo sistema político que el presidente de la República quiere construir se ha venido denominando desde el año 2005 como *Socialismo del siglo XXI*, aunque no aparece como mandato ni como orientación del sistema político venezolano según el articulado vigente de la *Constitución Nacional* de 1999. La *Conferencia Episcopal Venezolana* insistió durante el año 2006 en la necesidad de que el Ejecutivo Nacional clarificara la orientación de dicho modelo emergente, ya que «*la sustentación ideológica que se les da y los modelos que de hecho proponen como referencia (...) pueden constituir el intento de imponer un pensamiento único. Ante esto es imperativo que el Gobierno y el sector político oficial precisen, sin ambigüedad ni dilación, su reiterada*

---

<sup>3</sup> Sobre la percepción que la Iglesia tiene de la realidad sociopolítica actual tomaremos como referencia documentos, escritos y pronunciamientos de: la *Conferencia Episcopal Venezolana* (CEV), la *Universidad Católica Andrés Bello* (UCAB), la *Asociación Venezolana de Educación Católica* (AVEC), el *Consejo Nacional de Laicos* (CNL), la *Revista SIC del Centro Gumilla* de la Compañía de Jesús en Venezuela (SIC) y la *Conferencia Venezolana de Religiosas y Religiosos* (CONVER), así como de pronunciamientos y discursos del anterior Nuncio Apostólico en Venezuela Mons. André Dupuy.

<sup>4</sup> «La crisis profunda plantea, además, un cuestionamiento de la legitimidad ética del actual desempeño del conjunto del poder público». *Comunicado de la Conferencia Episcopal Venezolana «Por una convivencia en paz y libertad»* (11 de abril de 2002).

<sup>5</sup> «Alertamos sobre el peligro de cambiar el modelo democrático constitucional por un proyecto revolucionario exclusivo y excluyente, promoviendo por la fuerza del poder un proceso de cambios socio-económicos, jurídico-políticos, culturales y hasta religiosos, prescindiendo del consenso de la población (...). Tiende a favorecer más bien el centralismo, el estatismo y el mesianismo». *Exhortación de la 81 Asamblea Ordinaria Plenaria «Seamos auténticos servidores del pueblo»* (9 de enero de 2004). Ya el 2002 había advertido sobre la necesidad de revisar el fundamento del proyecto de país «sobre los valores de contenidos en el patrimonio moral y cívico de la nación, y en la búsqueda sincera del bien común, no sobre ideologías que privilegien la lucha de clases o la aplicación de las recetas del capitalismo salvaje». *Exhortación colectiva del Episcopado en ocasión de la LXXVII Asamblea Plenaria Ordinaria «El diálogo: camino hacia la paz»* (11 de enero de 2002).

*propuesta de Socialismo del Siglo XXI*»<sup>6</sup>.

El discurso oficial del actual gobierno ha sabido usar, con fines electorales, la carencia de una definición orgánica del proyecto revolucionario, al menos de cara a la esfera pública. Esto nos lleva a considerar tres situaciones:

1. Expresiones como «revolución», «revolución bolivariana» y ‘socialismo del siglo XXI’ plantean no sólo un cambio de orientación en la praxis política del gobierno, sino un cambio del *sistema político* mismo en su totalidad. Ellas no se encuentran presentes en el texto aprobado de la nueva Constitución de la República en 1999, sobre la que se fundamenta formalmente el mandato de conducción de los destinos del país recibido por el presidente de la República<sup>7</sup>.

2. Los discursos electorales del presidente de la República hasta las elecciones de diciembre de 2006, no aclararon la definición y el alcance preciso de estos términos, por lo que «de lo que hay más duda es de si ese respaldo popular al Presidente puede equipararse a un respaldo inmediato a su propuesta del Socialismo del Siglo XXI, también denominado Proyecto Simón Bolívar»<sup>8</sup>.

3. Los medios políticos que se están usando para imponer el proyecto del Socialismo del siglo XXI son, cada vez más, autoritarios y centralistas, teniendo como figura única al líder y conductor de la autodenominada revolución, el ciudadano Hugo Chávez, en calidad de presidente de la República, comandante en jefe de la Fuerza Armada y presidente del partido de gobierno. La tendencia actual queda caracterizada por su talante totalitario y unidireccional, lo que pone en cuestión la *legitimidad ética* de la praxis política en Venezuela<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Exhortación Colectiva del Episcopado Venezolano en ocasión de su LXXXVI Asamblea Plenaria Ordinaria «Pensamientos de paz y no de aflicción (Jr 29,11)» (12 de julio de 2006).

<sup>7</sup> En una carta enviada por el presidente de la Conferencia Episcopal Venezolana, Mons. Baltazar Porras Cardozo, al señor presidente de la República, Hugo Chávez, el día 24 de abril de 2002 se comunica lo siguiente: «¿Qué se entiende por ‘proceso revolucionario’, por ‘revolución bolivariana’. Ello no está presente, ni explícita ni implícitamente, en el texto constitucional del 99”. El texto fue adjunto al *Mensaje de los Obispos de Venezuela al Pueblo de Dios y a los hombres y mujeres de buena voluntad «Justicia, Paz y Reconciliación»* (24 de abril de 2002).

<sup>8</sup> Editorial de la Revista *SIC* 692 (marzo 2007) 50. *Centro Gumilla*, Compañía de Jesús en Venezuela.

<sup>9</sup> «El protagonismo casi exclusivo del Poder Ejecutivo en la gestión del Estado. Se percibe una excesiva concentración del poder en un Gobierno en el que pareciera diluirse la autonomía de los Poderes Públicos, lo que ha creado una progresiva distorsión y hasta pérdida de la institucionalidad (...). Resultado de la imposición exclusiva de una sola tendencia política». *Exhortación del Episcopado Venezolano «Diálogo y perdón para la paz»* (11 de enero de 2005). Mons. Baltazar Porras, presidente de la CEV, había denunciado este hecho en 2004: «el autoritarismo, teñido de seudolegalidad, demagógico

Este intento de imposición de un sistema político inspirado en tendencias ideológicas ajenas a la democracia y no previsto en la Constitución Nacional vigente, enmarca la realidad sociopolítica venezolana en la actualidad, como sostiene el teólogo jesuita Pedro Trigo, en cuanto el presidente «*ejerce democráticamente* (ya que puede ganar las elecciones) *la dictadura del proletariado*, que en realidad no es del mismo proletariado como sujeto social, sino de su líder», su «comandante»<sup>10</sup>. Tratemos de ir describiendo, desde distintas instancias de la institución eclesiástica venezolana, algunos elementos que están conformando esta nueva forma de *totalitarismo*<sup>11</sup> presente en la realidad sociopolítica venezolana que algunos llaman «Cesarismo democrático»<sup>12</sup>.

### *Elementos para comprender el Socialismo del siglo XXI*

Antes de las elecciones celebradas en diciembre de 2006, el actual presidente de Pdvsa (Petróleos de Venezuela S.A.) y ministro de Energía y Minas, Rafael Ramírez, en un discurso a los gerentes y directores de la empresa petrolera estatal dijo que Pdvsa era «roja, rojita», color y símbolo que caracteriza a la revolución bolivariana que preside el presidente Chávez. Esto causó indignación entre los distintos sectores de la población, pero Chávez lo tomó como slogan para su campaña electoral, insistiendo en que el que no era chavista no podía participar de los beneficios del gobierno, al estar fuera del nuevo sistema ideológico de la revolución. Muchas personas de los estratos más pobres de la población que recibían beneficios económicos de los programas sociales del gobierno, llamados *misiones*, fueron amenazadas para que votaran por Chávez.

---

y excluyente, es generador de pobreza, fanatismo y violencia». *Palabras de apertura de la 81ª Asamblea Ordinaria de la Conferencia Episcopal Venezolana* (5 de enero de 2004).

<sup>10</sup> Pedro Trigo sj es miembro del Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela) y profesor de la Facultad de Teología de la UCAB. Es uno de los actuales representantes latinoamericanos de la Teología de la Liberación. Cfr. Documentos del *Centro Gumilla* (Cfr. [gumilla.org.ve](http://gumilla.org.ve)).

<sup>11</sup> Como sostiene José Virtuoso sj, director del Centro Gumilla: una de las características dominantes para el 2007 es la «consolidación de un régimen de gobierno en dirección totalitaria desde el cual se vaya dando forma a la idea del Socialismo del siglo XXI». «Balance y perspectivas» en *Revista SIC 691* (enero-febrero 2007) 5.

<sup>12</sup> «...pudiéramos estar en presencia de una redefinición por la vía de los hechos de lo que Laureano Vallenilla Lanz llamó el 'César Democrático', el gobernante que es percibido como el 'padre fuerte', que expresa la voluntad del pueblo y que posee la visión de esa voluntad». José Virtuoso, «Balance y perspectivas» en *Revista SIC 691* (enero-febrero 2007) 5.

Asimismo durante el desfile militar del 14 de febrero del presente año presidido por el ya reelecto presidente de la República las tropas del ejército venezolano coreaban a viva voz: «patria, socialismo o muerte». Pero podemos recordar también que durante el acto de toma de posesión de los nuevos magistrados del Tribunal Supremo de Justicia de la nación, que es según la Constitución un poder autónomo, los jueces coreaban al unísono: «Uh, ah, Chávez no se va».

Este tipo de situaciones ha permeado el ambiente y el tono de la palestra política y existencial nacional durante los últimos ocho años, violando expresamente el respeto debido a los derechos humanos personales y sociales de todo sujeto. Ante tales hechos la Conferencia Episcopal ha reiterado que «no debe continuar el enfrentamiento entre hermanos y la abierta preferencia del gobierno por los que apoyan su opción. Nadie debe ser excluido ni quedarse indiferente por tener una ideología distinta. Todos nos necesitamos y todos podemos aportar»<sup>13</sup>. Lamentablemente, se ha venido imponiendo la práctica de una *política de exclusión* por parte del gobierno en todas sus instancias, haciendo uso del poder que tiene a su alcance. Es por eso que la Organización gubernamental *Provea*<sup>14</sup> (Para la defensa de los Derechos Humanos en Venezuela) destacó en su informe de diciembre de 2006 que la exclusión y la discriminación políticas se habían convertido en Venezuela, por primera vez en todos los años de la democracia, en una *política de estado*. Este nuevo horizonte político-ideológico inspira estructuralmente todo el funcionamiento y la organización del gobierno revolucionario liderado por Hugo Chávez y determina el modo como se pretende imponer el llamado Socialismo del siglo XXI, bajo «una lógica de vencedores y vencidos» y de «incluidos y excluidos»<sup>15</sup>.

Si bien es cierto que no existe, formalmente, una teoría sobre el *Socialismo del siglo XXI* según lo entiende Chávez, sí tenemos suficientes elementos (práxicos y teóricos) para poder describir el horizonte totalitario del nuevo sistema político. En los discursos del presidente de la República durante el mes de enero del presente año 2007, se han ido comunicando algunos elementos que no pueden entenderse aisladamente fuera del marco de un

<sup>13</sup> Exhortación del Episcopado Venezolano «Ser luz del mundo y sal de la tierra en la Venezuela de hoy» (11 de enero de 2006).

<sup>14</sup> Programa Venezolano de Educación y Acción en Derechos Humanos (Provea). Cfr. [www.derechos.org.ve](http://www.derechos.org.ve)

<sup>15</sup> Cfr. Exhortación colectiva del Episcopado en ocasión de la LXXVII Asamblea Plenaria Ordinaria «El diálogo: camino hacia la paz» (11 de enero de 2002).

proyecto político totalitario en su conjunto:

1. La orientación *marxista-leninista*<sup>16</sup> de esta nueva etapa política inspirada del país denominada *Socialismo del siglo XXI*, según consta en declaraciones públicas del presidente de la República, voceros importantes del gobierno e ideólogos de la revolución bolivariana<sup>17</sup>.

2. La *estatización* de los medios estratégicos de producción con un claro uso táctico ideológico: telecomunicaciones, petróleo, agua y electricidad.

3. El impulso de un proyecto de *adoctrinamiento* y educación popular masiva que contribuya a la radicalización de la revolución bolivariana y socialista.

4. La creación del nuevo *poder popular*, bajo los nuevos espacios del estado comunal, con un marcado acento de debilitamiento de la autonomía institucional de los municipios y el presupuesto destinado a las alcaldías.

5. El *control estatal de los medios de comunicación social* privados para homogeneizar y filtrar la información.

6. El *cambio del actual sistema político* pautado en la Constitución Nacional de 1999 bajo los términos de una Democracia social, participativa y representativa, mediante el uso del poder otorgado al presidente de la República por la Asamblea Nacional a través de una *Ley Habilitante* de amplios poderes. Esto permitirá crear, de forma personal, inconsulta y unidireccional, el marco jurídico e ideológico que se impondrá en la nueva República Socialista Bolivariana de Venezuela<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> «Se inicia una nueva etapa en la historia política del país no solo por la reelección presidencial, sino también por la propuesta de un nuevo modelo político-social denominado Socialismo del siglo XXI. Su raíz ideológica es la doctrina marxista-leninista de los dos últimos siglos, adaptada a nuestro medio y sustentada en una interpretación de textos de los escritos de Simón Bolívar y de otros pensadores del pasado». Exhortación del Episcopado Venezolano «Tiempo de diálogo para construir juntos» (13 de enero de 2007).

<sup>17</sup> Así lo pronunció Heinz Dieterich, uno de los principales ideólogos de la revolución bolivariana, en el discurso pronunciado en Caracas con motivo del XVI Festival Mundial de la Juventud: «entre el socialismo de Marx y Engels y el socialismo del siglo XXI no hay incompatibilidad» (13 de agosto de 2005). El mismo Chávez comenzó a recomendar la lectura de Marx a partir del mes de enero del 2006 en distintos actos públicos transmitidos en cadena radiotelevisiva nacional, entre ellos al Episcopado Nacional.

<sup>18</sup> Cfr. Heinz Dieterich Steffan, *El socialismo del siglo XXI* (disponible en libro o en la web); Haiman El Troudi, *Nos invitaron a debatir sobre el socialismo del siglo XXI. Debate 1: el nuevo modelo productivo socialista* (Caracas, 5 de diciembre de 2006).

La institución eclesiástica ha insistido en varios de estos elementos a lo largo de los últimos ocho años, para ir comprendiendo el rumbo del país. Podemos, entonces, caracterizar el *horizonte político* del nuevo proyecto de país que se trata de imponer en Venezuela, indicando también algunas de las *mediaciones ideológicas* que se han venido consolidando en el ejercicio y la práctica política de la autodenominada revolución:

1. *Primer horizonte político. Noción hegemónica del poder*: se gobierna bajo una noción hegemónica del poder que busca imponer un proyecto personalista amplio y mantenerse en el poder por medio de reelecciones indefinidas. El discurso oficial sostiene el argumento de contar con el respaldo popular electoral, lo que basado en una sola *legalidad de origen*, le bastaría para una *autolegitimidad de ejercicio permanente*, y así tomar cualquier tipo de decisiones sin pasar por una auténtica consulta nacional. Se camina hacia la eliminación del concepto democrático de alternabilidad en el ejercicio del poder político cumplido un plazo determinado. Esto presume una nueva noción política de *irrevocabilidad democrática*, seguida de una práctica inconsulta de las decisiones que afecten el sistema político vigente en la Constitución Nacional.

a. *Mediación ideológica A. Autarquía personalista en el ejercicio del poder*: se ha construido una relación pretendidamente indisoluble entre nociones distintas como *gobierno, estado, revolución y pueblo* durante los años 1999-2006, cuyo referente único de significado es el *presidente* mismo. A esto se añadió la noción de *socialismo del siglo XXI* a partir de 2005. Lo que ha implicado que, *ipso facto*, exista una pérdida de la autonomía de los distintos poderes que conforman el Estado venezolano, así como una pérdida del sujeto popular para enmarcarlo en una relación de dependencia absoluta con el ciudadano presidente de la República. El Estado sólo se entiende desde el proyecto socialista del gobierno, en el que la estatización es un elemento estructural necesario de control para el logro del proceso político. Asimismo el pueblo no se entiende como sujeto de su propio destino, sino encarnado en la persona y el proyecto revolucionario del presidente.

b. *Mediación ideológica B. Creación de relaciones sociopolíticas de dependencia con el comandante*: la vinculación conceptual entre las nociones de pueblo, comandante y Chávez ha venido creando una relación sustitutiva de dependencia y sumisión, tanto en el reclamo y la distribución de los recursos económicos, como en el reconocimiento del pueblo como sujeto de afecto y preocupación social. Chávez se presenta como el gran conductor y guía del pueblo. Pero en el fondo no lo reconoce realmente porque lo

despersonaliza, al crear y exigirle relaciones de lealtad y dependencia absolutas a cambio de las obras sociales y beneficios económicos que pueda darle desde el gobierno. Así, en todas las obras sociales se debe colocar una valla publicitaria que contenga la foto del presidente como el autor de la misma. Deja de ser un deber del Estado, para ser una dádiva de su líder y conductor único. También en la actual discusión sobre la conformación del *Partido Único Socialista Venezolano*, Chávez no sólo amenazó con sacar del gobierno a todos los partidos que no se integren a esta nueva figura política, sino que reafirmó su convicción de que los votos obtenidos por todos los partidos que apoyan al gobierno le pertenecen sólo a él, como líder único de la revolución socialista bolivariana.

c. *Mediación ideológica C. Exigencia de lealtad absoluta a su persona*: se ha sustituido en la práctica laboral contractual todo criterio de mérito y capacidad profesional en el ejercicio de un cargo público, así como las exigencias laborales para los trabajadores y obreros, por la adhesión de absoluta lealtad ideológica y personalista a la figura del presidente Chávez. Todo empleado público debe ser súbdito del proyecto revolucionario y socialista. Todos los valores tenidos como revolucionarios (solidaridad, justicia social, participación, distribución de las riquezas, etc.) se medirán según el grado de realización de este primer criterio de valor fundamental que es la lealtad individual e ideológica.

2. *Segundo horizonte político. Participación sin representatividad*: se ha sustituido el modelo de la democracia representativa como sistema político por el de democracia participativa pero sin representatividad. Por una parte, toda instancia intermediaria pierde valor, por lo que la burocracia sigue creciendo y la ineficiencia de las oficinas del gobierno es cada vez mayor. Por otra, la participación sólo será viable para los que están dentro del sistema revolucionario. Si la participación es condicionada previamente por lo ideológico, termina siendo exclusiva y excluyente.

a. *Mediación ideológica A. Carácter ideológico antes que comunitario de la práctica política*: cualquier decisión pasa por la revisión ideológica como criterio de discernimiento por encima de los ámbitos económico, social y religioso. Lo comunitario entendido como la creación de espacios y relaciones por las que el pueblo sea reconocido y constituido en sujeto de la acción política queda sólo en el discurso, porque en el fondo la relación de sumisión de los entes oficiales y las instancias sociales de participación a la ideología dominante, hace inviable otro camino que no sea el de la exclusión de todo pensamiento que no participe de la visión revolucionaria de la realidad y la práctica política.

b. *Mediación ideológica B. Carácter ideológico de la Fuera Armada:* la Fuerza Armada Nacional (FAN), es decir, de la nación, pasa a ser ahora la Fuerza Armada Bolivariana (FAB), porque entiende su misión y presencia desde el servicio exclusivo al proyecto revolucionario y su líder, que es tanto presidente de la República como comandante en jefe de las FAB, además de ser, también, Presidente del Partido de la Revolución.

c. *Mediación ideológica C. Las misiones y la institucionalidad paralela:* se ha venido implementando una institucionalidad paralela a los ministerios públicos y otras oficinas gubernamentales. Aquí se pueden ubicar las denominadas *misiones* que se presentan como programas sociales y educativos presupuestados directamente por el presidente de la República, sin control fiscal alguno, y sin la intervención de los ministros y otras autoridades del gobierno, con el propósito de favorecer a los más pobres<sup>19</sup>. Aunque se reconoce el haber tomado en cuenta a una parte abandonada de la población venezolana más pobre, estos programas no ofrecen una solución sustentable y sostenida ante los problemas estructurales socioeconómicos de fondo<sup>20</sup>.

3. *Tercer horizonte político. Pensamiento único y práctica de la discriminación política:* la imposición de un pensamiento doctrinario único por vía del adoctrinamiento socioeducativo, mediante la aparición de brigadistas y otros entes que pretenden influir en la educación del pueblo, está acompañada de la praxis de una política de Estado caracterizada por la discriminación y la exclusión ideológicas, mediante la negación del acceso a los beneficios del gobierno (créditos, contrataciones laborales, exención de impuestos, becas, misiones, etc.), o la aplicación de medidas impositivas a aquellos que se le opongan o sean disidentes (apertura continua de procedimientos judiciales, invasiones de la propiedad privada, uso ideológico del cobro de impuestos).

<sup>19</sup> «Los programas sociales son ciertamente respuestas parciales a los efectos de la pobreza y las enfermedades, pero no se ha puesto mayor énfasis en hacer que desaparezcan las causas de estos fenómenos, como son la inestabilidad del empleo, la pérdida del poder adquisitivo de la moneda, la mentalidad rentista que aumenta por el creciente populismo y clientelismo, y la poca valoración del trabajo». *Exhortación Pastoral del Episcopado Venezolano «Ser luz del mundo y sal de la tierra en la Venezuela de hoy»* (11 de enero de 2006).

<sup>20</sup> Cfr. *Exhortación del Episcopado Venezolano «Diálogo y perdón para la paz»* (11 de enero de 2005).

a. *Mediación ideológica A. Creación del Partido Único Socialista:* la unidad de la revolución se entiende en sentido homogéneo mediante la eliminación de los partidos políticos que apoyan al gobierno y su integración en el partido único, de orientación marxista-leninista, y dirigido directamente por el presidente de la República. Esto permitirá la consolidación de un pensamiento y una praxis únicos.

b. *Mediación ideológica B. Control progresivo de todos los poderes:* se ha eliminado, de hecho, el elemento constitutivo de toda democracia moderna, la autonomía y el equilibrio que debe existir entre los distintos poderes del Estado. Para ello se ha construido una política de Estado marcada por el control absoluto del Poder Legislativo (Asamblea Nacional), el Poder Electoral (Consejo Nacional Electoral), el Poder Moral (Fiscalía, Defensoría del Pueblo y Contraloría Nacional) y el Poder Judicial (Tribunal Supremo de Justicia). Todos ellos son ejercidos y dirigidos casi totalmente por figuras militantes y fieles a la revolución, es decir, fieles al Poder Ejecutivo (Presidente). Esta pérdida de la autonomía de los poderes la reconoció abiertamente el presidente de la República en un discurso el día 24 de marzo (2007) al sostener que cualquier decisión del Poder Judicial que no respalde a la revolución sería considerada como traición a su líder (es decir, a Chávez) y al pueblo.

c. *Mediación ideológica C. Estilo comunicacional directo:* mediante el uso abusivo de los medios de comunicación masiva (Programa televisivo *Aló presidente* y el uso exacerbado de la transmisión en cadena de muchos de sus discursos), el presidente ha logrado establecer una imagen de relaciones directas que suprimen todo otro intermediario en la recepción de la información oficial. Esto le ha permitido desvincular la ineficiencia operativa del gobierno de la propia responsabilidad que él tiene como Ejecutivo Nacional que nombra a su equipo de ministros. Muchos seguidores del presidente sostienen que la situación está muy mal, pero que el primer mandatario no lo sabe o que no es culpable, sino sus ministros. Esto ha implicado una rotación considerable de personas en los altos cargos públicos.

d. *Mediación ideológica D. Politización de la educación:* el proyecto educativo de la revolución bolivariana participa de una noción político partidista e ideológica de la educación formal a todo nivel, para convertirla en espacio de adoctrinamiento del hombre socialista nuevo. Ante ello, distintas instancias eclesiales han sostenido que «es inaceptable, por inconstitucional y violatorio de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el propósito manifestado por funcionarios del Gobierno de politizar la educación y convertir a los docentes

en agentes de adoctrinamiento de un determinado modelo político»<sup>21</sup>. La ideologización del sistema de educación formal venezolano violaría, en principio, a la propia Constitución Nacional vigente, que le otorga un carácter abierto y plural, antes que partidista<sup>22</sup>.

4. *Cuarto horizonte político. Cambio del actual sistema político democrático*: la reforma, por vía de decreto presidencial, de todo el sistema político venezolano hacia el llamado *Socialismo del siglo XXI*, expresa el talante dictatorial de esta nueva forma totalitaria de ejercer pseudolegalmente la política. Para ello se implementarán en 2007 los denominados cinco motores de la revolución bolivariana:

a. *Mediaciones ideológicas. Los autodenominados motores de la revolución bolivariana*:

i. El ejercicio y la potestad del Poder Legislativo son transferidos al Poder Ejecutivo mediante el recurso de una *Ley Habilitante* que le permitirá legislar por dieciocho meses en casi todas las áreas que conciernen a la vida nacional por vía de decretos presidenciales.

ii. Esto permitirá llevar a cabo el cambio del sistema político venezolano mediante una *Reforma Constitucional* realizada por el Poder Ejecutivo sin pasar por la consulta del pueblo ni de ninguna otra instancia de la vida del país, o de ningún otro poder autónomo, como el Legislativo. Más de la mitad de la Constitución actual será reformada por vía de decreto presidencial.

iii. El nuevo sistema político será implementado mediante un proceso de adoctrinamiento radical en la *educación popular*, por lo que se plantea la eliminación de la educación católica, especialmente la popular, con miras al control absoluto de los contenidos y modelos de enseñanza que sean acordes con el nuevo hombre socialista que se perfila. A la *educación privada católica*

---

<sup>21</sup> Cfr. *Exhortación Colectiva del Episcopado Venezolano en ocasión de su LXXXVI Asamblea Plenaria Ordinaria «Pensamientos de paz y no de aflicción (Jr 29, 11)»* (12 de julio de 2006). También así lo sostienen documentos y pronunciamientos públicos de la *Asociación Venezolana de Educación Católica (AVEC)* y el *Consejo Nacional de Laicos (CNL)*, entre otros organismos representativos de la Iglesia en Venezuela.

<sup>22</sup> «La educación no debe estar al servicio de un proyecto partidista, fuere el que fuere, ni ser instrumento de adoctrinamiento político. Está al servicio primario del ser humano y debe respetar todas las corrientes de pensamiento que no entren en contradicción con los preceptos constitucionales». *Exhortación de la XXXIV Asamblea Extraordinaria Plenaria «Vivir la esperanza»* (6 de octubre de 2006).

dirigida a los sectores de clase media, se le ha tratado de sofocar económicamente al no permitir el incremento anual de la matrícula escolar, a pesar del elevado costo de la vida y las tasas de inflación. Se han abierto procedimientos judiciales a centros educativos que incumplen con esta normativa, lo que hará inviable el sostenimiento a corto y mediano plazo de muchos colegios privados católicos venezolanos.

iv. También está planteada la redistribución del espacio físico nacional. Se eliminarán municipios y gobernaciones, para ir hacia una centralización, cada vez mayor, del poder en manos del Ejecutivo nacional<sup>23</sup>. Para lograr esto, se creará el nuevo *Poder Comunal* mediante consejos comunales que sustituirán, con el tiempo, a la función propia y el presupuesto destinado a los municipios locales y a sus respectivas alcaldías. Ellos manejarán directamente los fondos entregados por el gobierno central para la implementación de una economía socialista en el nuevo proyecto nacional del siglo XXI.

5. *Quinto horizonte político. Noción de propiedad privada por propiedad colectiva*: según los ideólogos del llamado *Socialismo del siglo XXI*, algunos voceros oficiales, y algunas intervenciones públicas del propio presidente de la República a partir de marzo de 2007, la nueva Reforma de la Constitución Nacional plantea un cambio en la noción de propiedad privada<sup>24</sup>. Esta pretende ser sustituida por la de propiedad colectiva o social. El dueño deja de ser el individuo para ser el Estado, entendido éste como «todos los que están dentro y con el proceso revolucionario».

a. *Mediaciones ideológicas. Política de expropiaciones*: la actual política de expropiaciones se enmarca en una noción de propiedad en la que el carácter privado viene redefinido, teóricamente, por el uso social que ésta pueda representar. Se favorecerá la coexistencia de una figura mixta de propiedad entre el Estado y el inversionista privado. De este modo no se busca directamente la eliminación de la inversión privada, sino el control del Estado sobre todo

---

<sup>23</sup> La historiadora Margarita López Maya ha expresado estas y otras preocupaciones en un foro realizado en el *Centro Gumilla* de la Compañía de Jesús en Venezuela, durante el mes de febrero (2007). Cfr. [gumilla.org.ve](http://gumilla.org.ve) en la sección de documentos.

<sup>24</sup> Cfr. Heinz Dieterich Steffan, *El socialismo del siglo XXI* (disponible en libro o en la web); Haiman El Troudi, *Nos invitaron a debatir sobre el socialismo del siglo XXI. Debate 1: el nuevo modelo productivo socialista* (Caracas, 5 de diciembre de 2006). En distintos programas televisivos de *Aló Presidente* de marzo y abril de 2007, el propio presidente Chávez ha sostenido su intención de cambiar la noción de propiedad privada por la de colectiva o social.

espacio privado productivo.

6. *Sexto horizonte político. Imagen internacional integracionista y democrática*: el objetivo de convertirse en líder internacional se basa en un concepto de integración latinoamericana que se sostiene sobre el uso personal de los recursos petroleros de la nación para el financiamiento de obras y proyectos en países de la región, que le permitan obtener una relación de simpatía en caso de algún conflicto o necesidad internacional. Antes de una sincera integración, se ha fabricado una relación utilitarista y clientelar teniendo como medio el dinero de la nación, según sea dispuesto por el Presidente sin la autorización o control de los otros poderes del Estado. Esto conlleva el sostenimiento de costosas estrategias comunicaciones internacionales con el fin de promover la imagen democrática del gobierno sobre el argumento de una legitimidad de origen.

7. *Séptimo horizonte político. Nueva simbología nacionalista de corte ideológico*: el creciente discurso nacionalista oficial usa una simbología patriótica (relacionando la patria con Bolívar y el pueblo), religiosa (hablando de un socialismo cristiano), ideológica (con un talante antiimperialista y anticapitalista) y social (promueve un discurso de lucha de clases mediante la contraposición pobres-ricos, propiedad privada y propiedad colectiva) para ir creando horizontes y visiones de mundo conformes al discurso del nuevo proyecto político socialista.

## II. La Iglesia en Venezuela y el Ministerio de la Reconciliación

En este contexto de complejos cambios sociopolíticos que atraviesa la sociedad venezolana, la institución eclesiástica venezolana ha reiterado que no es una asociación de carácter partidista<sup>25</sup>, por lo que no apoyará ni al neoliberalismo salvaje ni al socialismo de corte marxista-leninista<sup>26</sup>, como expresión de su fidelidad al único motivo de seguimiento, que es la causa de Jesús de Nazaret, y en conformidad con los principios establecidos en la Doctrina Social de la Iglesia. Desde los inicios de estos cambios, la institución eclesiástica entendió su misión como portadora de la *reconciliación*, ofreciendo «una palabra de fraternidad cristiana, de respeto mutuo y de esperanza» e

<sup>25</sup> Cfr. *Mensaje de los obispos de Venezuela al pueblo de Dios y a los hombres y mujeres de buena voluntad «Justicia, Paz y Reconciliación»* (24 de abril de 2002).

<sup>26</sup> Cfr. *Discurso de apertura de la 87 Asamblea Ordinaria de la Conferencia Episcopal Venezolana* pronunciado por su presidente, el Exmo. Mons. Ubaldo Santana (7 de enero de 2007).

invitando a todos «*al enorme desafío de rehacer el país con una democracia real. Con una convivencia en paz, libertad, pluralidad y participación, capaz de reducir la pobreza y lograr una gobernabilidad para el desarrollo y el bienestar compartido*»<sup>27</sup>.

Su discurso profético se enmarca, actualmente, a partir de tres grandes ejes: «*el fortalecimiento del sistema democrático, el desarrollo nacional sustentable y una educación basada en la centralidad de la persona humana*»<sup>28</sup>. De estos ejes entiende los grandes temas que, de cara a la realidad nacional, siente que debe seguir insistiendo en función del bien común y en razón de su carácter mediadora en la sociedad venezolana, a saber: «*la centralidad de la persona humana, los derechos humanos, el pluralismo político frente al pensamiento único y la exclusión por razones ideológicas o por cualquier otro motivo; la educación pluralista, abierta a la trascendencia y a la religión; la lucha contra la pobreza, el desempleo, la inseguridad jurídica y social y la violencia; la libertad de expresión y el derecho a la información; una positiva respuesta a la situación inhumana de nuestros hermanos privados de libertad y la de los que se sienten perseguidos*»<sup>29</sup>.

Sin embargo, el gran reto aún presente en el ejercicio profético de nuestra Iglesia ya lo anunciaba el anterior Nuncio Apostólico Excmo. Mons. André Dupuy a inicios de 2005: *la necesidad de que el Estado reconozca y garantice a la Iglesia el derecho de iluminar las realidades temporales a partir del Evangelio con libertad de palabra y de acción, aún cuando su juicio contradiga las opiniones oficiales y los intereses ideológicos dominantes*<sup>30</sup>. Sigue siendo este un reto porque expresa no sólo el reconocimiento de la voz

---

<sup>27</sup> *Declaración de la Conferencia Episcopal Venezolana ante las elecciones del año 2000 «Unidos en la verdad, la esperanza y el compromiso» (8 de mayo de 2000).*

<sup>28</sup> Cfr. *Exhortación del Episcopado Venezolano «Tiempo de diálogo para construir juntos» (13 de enero de 2007).*

<sup>29</sup> *Exhortación del Episcopado Venezolano «Tiempo de diálogo para construir juntos» (13 de enero de 2007).*

<sup>30</sup> Palabras del Señor Nuncio Apostólico Mons. André Dupuy pronunciadas en la inauguración de la *LXXXIII Asamblea Plenaria Ordinaria de la Conferencia Episcopal Venezolana* el día 7 de enero de 2005 en la ciudad de Caracas. También podemos recordar las palabras dirigidas por el Papa Benedicto XVI al embajador de Venezuela ante el Vaticano, el día 25 de agosto de 2005, insistiendo en la libertad de la Iglesia para ejercer su misión: «Usted, Señor Embajador, ha recordado el indiscutible valor de la libertad, la cual es una gran bien que permite al ser humano realizarse plenamente. La Iglesia necesita esta libertad para ejercer su misión, escoger a sus Pastores y guiar a sus fieles. Los Sucesores

propia y autónoma de la institución eclesiástica, sino que, en ella, se reconocería la voz de un pueblo que sigue clamando por justicia social y bienestar sostenible. Por ello, «la actitud indispensable para avanzar en la búsqueda y la consecución de salidas democráticas para nuestro país es la apertura al diálogo»<sup>31</sup>. En 1963, el Papa Juan XXIII retomaba unas palabras pronunciadas por Pío XII, que siguen siendo actuales para nuestra realidad venezolana:

«queremos que estos hombres tengan presente que el crecimiento paulatino de todas las cosas es una ley impuesta por la naturaleza y que, por tanto, en el campo de las instituciones humanas no puede lograrse mejora alguna si no es partiendo paso a paso desde el interior de las instituciones. Es éste precisamente el aviso que da nuestro predecesor, de feliz memoria, Pío XII, con las siguientes palabras: *No en la revolución, sino en una evolución concorde, están la salvación y la justicia. La violencia jamás ha hecho otra cosa que destruir, no edificar; encender las pasiones, no calmarlas; acumular odio y escombros, no hacer fraternizar a los contendientes, y ha precipitado a los hombres y a los partidos a la dura necesidad de reconstruir lentamente, después de pruebas dolorosas, sobre los destrozos de la discordia*»<sup>32</sup>.

El dilema es ciertamente preocupante, ¿revolución o evolución? ¿reconstrucción o reconciliación? Ya Karl Rahner advertía sobre este gran peligro para los pueblos al hacer ver cómo toda revolución implica el camino de la violencia y el ejercicio absoluto del poder con medios que no son moralmente legítimos para un cristiano<sup>33</sup>. El camino cristiano siempre ha de optar por la

---

de Pedro se han esforzado siempre por defender esta libertad. Por otra parte, los Gobiernos de los Estados nada deben temer por la acción de la Iglesia, que en el ejercicio de su libertad sólo busca llevar a cabo su propia misión religiosa y contribuir al progreso espiritual de cada País». Como nos recuerda la *Gaudium et Spes*: «pertenece a la misión de la Iglesia emitir un juicio moral incluso sobre cosas que afectan al orden político cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, aplicando todos y sólo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y condiciones», GS 76,5.

<sup>31</sup> *Exhortación colectiva del Episcopado en ocasión de la LXXVII Asamblea Plenaria Ordinaria «El diálogo: camino hacia la paz»* (11 de enero de 2002).

<sup>32</sup> Juan XXIII, *Pacem in Terris*, 162.

<sup>33</sup> Cfr. Rahner K., «Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche» en *Schriften Zur Theologie IX*, 569-590, 1970. Especialmente en la p. 586ss que versa sobre «Die Problematik einer Theologie der Revolution». «Diese Grenzziehung ist auch dann noch nicht wirklich deutlich, wenn man sagt, Revolution sei die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse durch Gewalt, während eine gesellschaftliche Evolution ohne Gewalt geschehe», 587.

reconciliación y la humanización de los pueblos, lo que exige necesariamente la desabsolutización de las opciones políticas e ideologías que, de forma intolerante y autoritaria, se imponen como única vía posible de desarrollo de todo un pueblo<sup>34</sup>. Para ello es necesario reconocer que la sociedad no puede construirse sobre un proyecto político único y totalitario, que anule toda diferencia, disidencia y pluralismo de pensamiento y opción<sup>35</sup>. Todas las prácticas que limitan las libertades sociopolíticas, religiosas y económicas, como las que se están imponiendo en nuestro país bajo los conceptos ambiguos de utilidad y razón social, sólo revelan el frágil límite que existe entre un régimen de derecha y otro de izquierda, así como el seguro destino de fracaso y hundimiento en la pobreza colectiva de cualquier sociedad, como lo han demostrado experiencias latinoamericanas y europeas del pasado reciente.

---

<sup>34</sup> «En una perspectiva cristiana, no debe aceptarse pretensión alguna de imponer un proyecto hegemónico de sociedad, porque erige a individualidades, o al Estado, o a otras realidades (sistema, partidos, capital, etc.) en sujeto supremo, incuestionable, definitivo. En la misma línea hay que rechazar el relativismo ético moral, ya que los intereses individuales o grupales se convierten en norma absoluta de acción. La buena relación entre las personas y los pueblos pasa por la aceptación y el respeto de las diferencias, y por la capacidad de armonizar autonomía y pluralidad, en la búsqueda conjunta de lo que resulte mejor para todos». *Exhortación colectiva del Episcopado en ocasión de la LXXVIII Asamblea Plenaria Ordinaria «Al Señor tu Dios adorarás y a Él sólo servirás»* (12 de julio de 2005).

<sup>35</sup> Cfr. *Solicitud Rei Socialis*, 37.

# ÉTICA CIUDADANA<sup>1</sup>

**Prof. William Rodríguez Campos\***  
CIP-UCAB-UCV  
wrodrigu@ucab.edu.ve

## **Abstract**

This essay locates the ethical discussion in the practical perspective. Starting from there it offers elements to define and to distinguish diverse ethical «worlds» allowing a fertile reflection around relationships and social ethics education. It intends to clarify the content of civic education. Finally it analyzes and it criticizes what is known under the epigraph in the intellectual spaces of «civil ethics» and it denounces its dangers.

**Key words:** Civil ethics, Citizenship, Happiness, Education, Relationships, Citizens, Ethics.

## **Introducción**

Hay dos modos de pensar, vivir y hacer las cosas. Uno, superficialmente, y otro empuñando la existencia con seriedad. Me preocupa una tendencia – especie de ambiente difuso – de facilismo, rapidez y afán de síntesis.

---

\*El Profesor **William Rodríguez** es Licenciado en Educación-Filosofía, UCAB, Los Teques, 1991. Actualmente es estudiante del Doctorado en Humanidades de la UCV, 2005. A la vez trabaja como Investigador del Centro de Investigaciones Populares (Cip), Adscrito al PPI del Fonacit, nivel II. También es Profesor Ordinario de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la UCV, Profesor de Historia de la Filosofía Antigua de la UCAB-Los Teques y Profesor de Historia de la Iglesia del Iuspo-Cer.

<sup>1</sup> Conferencia (por invitación) dictada en las ciudades de Cumaná-Carúpano (Venezuela), los días 28 y 29 de septiembre de 2007, durante las Jornadas de Formación de la Fundación de Derechos Humanos del Estado Sucre y la Escuela de Servidores Públicos.

Tal ambiente se «respira» en las prácticas de vida de las personas, sobre todo las más jóvenes, en el ejercicio de las profesiones y en los ambientes académicos. El modo serio de vivir; la «vía larga» formativa y la comprensión exhaustiva de los procesos van de retirada.

Paralelo a esto marcha una especie de estado de puro diagnóstico; como si el procedimiento diagnosticador tuviera sentido en sí y pudiera ser utilizado como especie de fetiche mágico que agotara toda realidad, toda praxis y todo pensamiento. Veo, precisamente, en esa insistencia superficial uno de los grandes males de fin de siglo pasado.

Al plantear el asunto de la ética corremos el peligro, práctico y teórico, de caer en ese ambiente. Ética y Ciudadanía, como Educación y Vida civil están unidas como el ojo a la visión. Pero se puede ver – ya lo advertía Aristóteles – paseando los ojos sobre las figuras fugaces en voraz curiosidad, sin conocer más que figuras que, en realidad, nada son sin una materia.

Precisamente, de la vida real y concreta trata la ética. Pero no se puede vivir una vida ética (buena y feliz) abstraído de la vida común y de los aparatos educativos (formales o no) que conforman y vehiculan una manera racional, humana y civilizada de ser. Ir en profundidad implica ver la ética y la «civilidad» – como la llamaría Victoria Camps – como un modo radical de ser humanos y no como el superficial «estar juntos».

### **La ética: asunto práctico**

Hagamos un ejercicio práctico: imaginémonos al estilo de un náufrago que, sin contacto humano, busca absolutamente aislado. Más allá de las fantasías literarias o cinematográficas, pronto nos veremos requeridos a pensar, usando un lenguaje compartido y a actuar como seres humanos racionales habitados por dentro por la cultura.

Lenguaje, cultura y pensamiento son, para el ser humano, y para cada uno, inseparables de su ser. Pero el lenguaje, la cultura y el pensamiento son condiciones posibilitantes del vivir y actuar humanos. Nadie actúa, salvo excepciones, a lo loco. Leibniz decía que siempre hay una razón para hacer (y producir) algo.

El hombre piensa, produce y actúa. Por eso, en filosofía, se estudia el pensamiento como preparación para actuar. También la tradición cristiana, la Patrística y la Escolástica, estudia el pensamiento, pues, éste le sirve para actuar

y relacionarse. Aristóteles fundó todo su sistema abierto a la acción y encontró en la «polis», en la ciudad, el mejor y más auténtico espacio para vivir humanamente.

Para él, la ética, que trata de la vida buena y feliz dirigida hacia fines legítimos y realizadores de la existencia y del bien común, es la base del buen gobierno y del progreso. De modo que la felicidad personal se posibilita y finaliza a la vida compartida, ciudadana. Toda trasgresión contra la vida concreta de las personas es trasgresión de la vida ciudadana.

Todo ataque a esta última dinamita las bases de la sociedad - diríamos hoy - y del gobierno. Concreta es la vida de los hombres y concreta su libertad. Por eso la ética, no obstante todas sus posibilidades de abstracción, trata de la vida, de cómo vivir la vida libre y felizmente, pero de manera responsable. Sólo la vida responsable lleva a la felicidad.

Sólo la vida responsable y seria, dirán algunos, «racional» es vida humana. Se puede vivir la vida arrastrado por las inclinaciones. Pero dejarse arrastrar no es ser libre y si ante algo sucumbe la libertad futura es ante el mal hábito de dejarse llevar sin pensar. Tremendo reto para nosotros, venezolanos.

La felicidad es poder decidir y hacerlo razonadamente. Y, aunque razonar supone un peso, la práctica lo hará más liviano. No se es desgraciado de un día para otro; tampoco feliz. Lo bello de la vida humana es la conquista que supone las decisiones pensadas cada día; practicadas en convivencia, celebradas en amistad.

Pero amistad y convivencia concretas pertenecen a un mundo, y «civilidad» y sociedad a otro. Por supuesto, me refiero al mundo de la práctica, de la cultura.

Voy a decir una cosa rara: no hay un ser humanos; hay varios. Entre nosotros, por prácticas vitales, al menos dos: humanos que viven y practican la vida en relaciones muy concretas; y humanos que viven y se relacionan, aún partiendo de la práctica, de modo abstracto.

Pongo un ejemplo para pensar que seguramente no van a entender. Yo todavía tampoco lo entiendo. No es invento mío. Lo saco del Quijote. Apenas comenzar a leerlo y te encuentras con «el Caballero armado», el «escudero» o el «barbero». Esos son nombres de oficio, «funciones» y ellos, «funcionarios». Esa gran obra maestra se escribe en la época en que surgían los funcionarios y esa función, especie de práctica de vida, llenaba de sentido la vida de los sujetos.

Nosotros al vivir y practicar la vida nos encontramos con nombres de gente, conocidos, vecinos, familiares. ¿Ven los dos mundos? Ese es otro reto: pensar la ética nuestra. A pesar de los esfuerzos, no hay una ética universal.

Porque no hay vida universal, homogénea. Hay seres humanos libres que viven y asumen valores. Y esos valores, si los son, los llevan a ser felices de modo diverso.

### **Educación para la vida social**

La sociedad es un invento reciente. La verdad es que la primera realidad histórica es la comunidad concreta. La primera, más antigua y mejor funcionante de las instituciones es el Ayuntamiento, el Cabildo o Consejo municipal.

Europa y, en especial España, tienen una larga y muy brillante historia de vida ciudadana comunitaria próspera y feliz en los niveles más concretos. Lástima que la influencia francesa, durante el Siglo XIX, tanto en Europa como en América, y el surgimiento del centralismo y presidencialismo han casi sepultado los órganos municipales de vida social y de participación.

De todos modos, fue el Cabildo el que generó la Independencia en todos los países de la América española.

Y, creo que es bueno considerarlo, hoy ya ningún historiador serio puede desoír una verdad eclesiástico-histórica: España trasladó a América sus instituciones de vida civil, jurídica y administrativa conservando y respetando las estructuras de gobierno local indígena, y organizó rápidamente la Iglesia con la concepción y praxis de una autonomía casi ilimitada y tendiente a la emancipación. Y esto no por error.

De hecho, la independencia se da primero a nivel religioso y luego a nivel político. Y la Iglesia formó para ello. Por eso en muchos países la autonomía política se libró sin sangre.

Educación sí es un asunto más antiguo. Estamos seguros que, al menos, seis siglos antes de Cristo ya existía como práctica.

Y surge como una necesidad de los humanos, padres y gobernantes, de abreviar los aprendizajes, facilitar la visualización de valores, organizar la vida común según intereses y fines comunes que, sin dejar de lado los personales, los eleve y los trascienda.

Esa es una tarea ardua, pues, requiere de quien es educado el desarrollo de una visión más elevada, más generosa, más sacrificada.

Y más difícil se hace cuando las comunidades crecen y se hacen sociedades y se diluyen, entonces, los nombres concretos y aparecen los complejos aparatos de roles, funciones y leyes.

Mientras más se complejiza la vida social más duro es el camino educativo y más arduo el discernimiento de los valores que merece la pena vivir.

Se educa porque aquello en que se quiere introducir a la persona no aparece ni natural ni espontáneamente y porque si, por azar, apareciera seguramente tardaría mucho en hacerlo.

Pero la educación, en libertad, es un arte difícil. Entre nosotros tenemos un drama adicional. Lo que Europa ha gestado en largos y pausados siglos de praxis, en América se ha hecho rápida, incompleta y accidentadamente.

Menos mal que los valores religiosos han funcionado, aunque imperfectamente, como «cemento» social y sentido de referencia.

### **Contenido de una educación para la ciudadanía**

Por historia sabemos que la cohesión social y el aumento de vida ciudadana son necesarios para mantener la pervivencia de la cultura y de las personas. Sociedades disueltas interna y relacionalmente se destruyen de alguna forma. Pero la cohesión no puede significar ni teórica ni prácticamente compactación.

No crecen las sociedades que anulan las diferencias; tampoco se nutren y desarrollan. Sólo aquellas que respetan y se sirven de las distinciones crecen humana y materialmente. Respetar al otro, en su dignidad, en su alteridad, es necesario y exigido por una sociedad cada vez más violenta y anónima.

Respetar la hetero-comprensión y las praxis divergentes es necesidad de avance y paz social. Entonces ya podemos identificar dos cosas para las que no se puede educar: no se puede educar para la exclusión ni para el fundamentalismo.

Hay que educar en valores lo más generales posibles y en los más elevados y duraderos. Ya aquí insinúo el aspecto con el que voy a cerrar la exposición.

Claro que al plantear la educación planteamos la proposición de un contenido, pero debemos pensar, sobre todo, en proponernos, ya seamos padres, maestros o funcionarios, como «modelos» éticos. Con humildad, pero claramente.

Por ello debemos siempre practicar una clara, coherente y auténtica vida ética. Para ello, Apel y Habermas, nos sugieren una gran dosis de diálogo y de irreductibilidad de la persona del otro.

Centrados en el bien de la persona y movidos a su promoción enfilamos nuestras prácticas al rescate ético, es decir, a la protección de la vida concreta, feliz y completa del otro. Sólo poniendo al otro como «valioso» en sí podemos acompañarlo en le descubrimiento de valores de realización.

Desde el punto de vista teórico, nos auxilia Gustavo Bueno, las Constituciones de los Estados y Las Declaraciones de Derecho son fuente y concreción. Pero siempre evitando las parcialidades políticas y los intereses históricos de raza o religión excluyentes.

### **¿Posible una ética «civil»?**

Es problema es largo, espinoso, pero actual. Apenas esbozaré algunos rasgos del asunto. Si por «civil» se entiende anti o contra religioso creo que una ética civil es insuficiente y peligrosa.

Pues, lo valores realizan más y de modo más elevado cuando están máximamente abiertos a la trascendencia y a la vida espiritual. Si por «Civil» se entiende una ética materialista, hedonista e intramundana advierto de los peligros éticos, racionales y prácticos de una «egoísmo» refinado y enfermo.

Si por civil se entiende, como creo que se entiende en algunas zonas de Europa y España, como «partidista», entonces denuncio la conversión reptílea de la ética en segregación política y odio histórico.

Pero si, finalmente, lo civil es lo «mínimo», lo que brota de un análisis antropológico científico; acuso ese análisis de naturalista; de hacer intencionadamente incompleta una fenomenología a su tamaño.

Tampoco, en este punto, vale la pena hacer el camino al revés: la religión secularizada siempre será, al fin y al cabo, religión. Así que llamar a la voz de la conciencia imperativo categórico no resolvió ni al gran Kant.

Mantener la ética y abrirla a la trascendencia es tan urgente y necesario que Adela Cortina, recientemente, ha advertido el peligro, de no hacerlo, de caer en la más cruel de las tiranías. El fondo de de la política, pero también de la religión, es la ética y todas ellas tienen un fin común asegurar la felicidad del ser humano.

## **Bibliografía**

- Aranguren J. **Los Valores éticos en la nueva sociedad democrática.** Fundación Friedrich Ebert/Instituto fe y Secularizad. Madrid.
- Camps V. **Virtudes públicas.** Espasa-Calpe. Madrid 1990.
- Cortina A. **Ética aplicada y democracia radical.** Tecnos. Madrid 1993.
- \_\_\_\_\_. **La ética de la sociedad civil.** Anaya. Madrid 1997.

# LA HERMENÉUTICA DE GADAMER Y EL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE RAZÓN PRÁCTICA (Segunda Parte)

Prof. Ariadne Suárez\*  
ITER

## Abstract

In several places of his work, Hans-Georg Gadamer points out that Aristotle's Ethics constitutes the philosophical hermeneutics' model. He sometimes even states that «*phrónesis*» is the «fundamental hermeneutics virtue» and, therefore, the unique model for hermeneutics as it is conceived by him. Having stated that, this paper will try to explain this subject matter. In other words, the question that guides this research paper is as follows: what are the philosophical reasons that have encouraged Gadamer to consider Aristotle's practical reason as a paradigm for philosophical hermeneutics? Throughout a solid theoretical and historical background Gadamer will provide us with two main categories —which are tradition and application— that will help him establish Aristotle's «*phrónesis*» as the unique and only model for his philosophical hermeneutics.

**Key words:** Gadamer, Aristotle, Application, Tradition, Hermeneutics comprehension.

---

\*La Profesora Ariadne Suárez Hopkins es venezolana y casada con el Doctor Carlos Paván Scipione. Realizó sus estudios primarios en el Colegio "Madre Matilde" de Caracas. Estudió inglés como segunda lengua en Michigan (USA) en 1981. Ha trabajado en cursos de inglés y de filosofía desde 1996. Es Licenciada en Filosofía, egresada de la Universidad Central de Venezuela (2000), con la tesis El conocimiento de la existencia según Étienne Wilson. Actualmente es profesora de Filosofía Antigua y Medieval y de Introducción Metodológica a la Filosofía, materias ambas que forman parte del "pensum" del primer año de la carrera de Teología del ITER (UCAB). En diciembre del 2005, culminó sus estudios de Maestría en Filosofía en la Universidad Simón Bolívar, con la defensa de la tesis "La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica".

## CAPÍTULO SEGUNDO

### Interpretación, tradición y aplicación

Dedicaremos este capítulo a estudiar el concepto de *hermenéutica* en Gadamer desde el punto de vista de las dos nociones fundamentales de *tradición* y *aplicación*<sup>1</sup>. Estamos perfectamente conscientes de que el complejo entramado de la hermenéutica tal y como la entiende nuestro autor trasciende los conceptos señalados. Sin embargo, en vista de los resultados obtenidos en el capítulo anterior y, a la luz de la temática central de esta investigación, es necesario enfocar nuestra atención en las nociones antes mencionadas. Ahora bien, si se confirmara que *tradición* y *aplicación* y los conceptos aristotélicos de *ethos* y *phrónesis* son aspectos fundamentales de la propuesta hermenéutica de Gadamer, entonces habríamos logrado alcanzar el objetivo de nuestra investigación.

Como es sabido, la segunda parte de *Verdad y método* contiene lo que podríamos denominar la *dimensión fundacional* de la obra. En efecto, luego de describir los *Preliminares Históricos* de la historia de la hermenéutica, el título mismo que se refiere a los *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica* corrobora la observación antes señalada. El texto en cuestión se articula en tres secciones. En la primera de ellas, el tema de estudio es el principio hermenéutico de la historicidad de la comprensión. La segunda parte vuelve sobre el problema hermenéutico y la tercera se centra en el estudio de la conciencia de la historia efectual. Si revisamos con detenimiento cada una de las secciones señaladas constataremos que ellas, a su vez, se ordenan en divisiones que indican los elementos principales del entramado fundacional de la hermenéutica gadameriana. Sigamos brevemente este entramado, aunque tal recorrido lo hagamos de manera eminentemente descriptiva.

La primera sección de la segunda parte de *Verdad y método*, correspondiente a la *Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu*, está dedicada, como decíamos, a la tarea de desarrollar el principio hermenéutico de la historicidad de la comprensión y, para tal fin, en su primera división, asume como punto de partida fundamental el concepto de *círculo hermenéutico* vinculándolo, a través de la noción de

---

<sup>1</sup> Antes de comenzar las reflexiones que forman parte de este trabajo de investigación, queremos recordarle al lector que en esta segunda parte incluimos el segundo capítulo y las conclusiones de nuestra tesis en torno a las relaciones entre comprensión hermenéutica y *phrónesis* aristotélica en la lectura que realiza Gadamer en su obra magistral *Verdad y método*.

precomprensión, al problema del prejuicio. Este último tema -que el mismo Gadamer concibe en el sentido de que los prejuicios serían las condiciones de la comprensión misma-, conduce a nuestro autor a la dilucidación y rehabilitación de las nociones de *autoridad y tradición*, de manera que el estudio de la estructura propia de la circularidad hermenéutica, desde el punto de vista de sus condiciones fundacionales, le lleva al tema de la tradición. Como podemos apreciar, es posible mostrar ya, desde un acercamiento de orden meramente descriptivo, la relevancia decisiva de este concepto. A su vez, la tradición desarrollada a partir de la defensa del prejuicio en contra de la crítica a la que la Ilustración lo somete, deriva hacia otros dos principios básicos de la hermenéutica gadameriana como son la *distancia en el tiempo y la historia efectual*.

Finalizada así la primera sección, en la segunda subdivisión Gadamer vuelve a plantear -o como él mismo dice «recuperar»- el problema hermenéutico fundamental que describe con estas palabras:

«El proyecto de un horizonte histórico es, por lo tanto, una fase o momento en la realización de la comprensión, y no se consolida en la autoenajenación de una conciencia pasada, sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente. En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión hori-zóntica que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación. A la realización controlada de esta fusión le dimos ya el nombre de «tarea de la conciencia histórico-efectual» Así como en la herencia de la hermenéutica romántica el positivismo estético-histórico llegó a ocultar por completo esta tarea, el problema central de la hermenéutica estriba precisamente en ella. Es el problema de la *aplicación* que está contenida en toda comprensión»<sup>2</sup>.

Tal recuperación del horizonte histórico realizado por la conciencia hermenéutica se efectúa en el *horizonte* que constituye el mismo presente de la interpretación, y el movimiento hermenéutico que asegura esa «fusión de horizontes» o «fusión hori-zóntica» es el que se concreta en el concepto de *aplicación*. Así pues, esta idea decisiva, en la fundamentación gadameriana de la comprensión hermenéutica, se desprende de la reivindicación de la *tradición* como elemento constitutivo fundamental de la circularidad hermenéutica. Ahora bien, ese tema -el de la *aplicación*- será el hilo conductor del segundo apartado de la segunda sección de la segunda parte de *Verdad y método*. Así las cosas,

<sup>2</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 377.

la simple inspección descriptiva del proceder fundacional gadameriano – resumida brevemente en estas páginas introductorias– nos indica la presencia de una estrechísima vinculación entre las nociones de *tradición* y *aplicación* en la investigación acerca de los fundamentos de la *razón hermenéutica*, por lo que dirigiremos nuestra investigación a la dilucidación de tales conceptos.

## 1. El concepto de círculo hermenéutico y la tradición

Con la referencia al *círculo hermenéutico* se da inicio a la consideración de los fundamentos de la experiencia hermenéutica en *Verdad y método*, esto es, a la fase fundacional del recorrido gadameriano<sup>3</sup>. A continuación describiremos de la manera más rigurosa posible este nudo central intentando mostrar, posteriormente, de qué manera el *círculo hermenéutico* se vincula con los conceptos de *tradición* y *aplicación*. Para ello comenzaremos por la noción misma de hermenéutica que nos brinda Gadamer. La definición quizá mas clara del concepto de hermenéutica la encontramos en la obra titulada *Estética y Hermenéutica*, y dice así:

«la hermenéutica es el arte de explicar y transmitir por el esfuerzo propio de la interpretación lo que, dicho por otro, nos sale al encuentro en la tradición, siempre que no sea comprensible de modo inmediato»<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> El rol fundamental de esta noción es ampliamente reconocido por los intérpretes de la filosofía de Gadamer. A manera de ejemplo, citaremos a algunos entre ellos. Grondin afirma: «Puesto que Gadamer sigue en primer lugar a Heidegger y, con ello, a su obra *El ser y el tiempo*, parte él en primer lugar del círculo del entender, al que Heidegger había concedido un giro marcadamente ontológico, es decir, no epistemológico...» Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, p. 129. El mismo autor refiriéndose, en otro texto, a la segunda sección de *Verdad y método*, sostiene lo siguiente: «El punto de partida es el descubrimiento heideggeriano de la estructura ontológica de la circularidad hermenéutica». Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, trad. cast. de A. Ackermann, Barcelona, Herder, 1999, p. 162. Por su parte, Ferraris escribe que en la: «formulación del círculo hermenéutico puede apreciarse el rasgo característico de la filosofía gadameriana». Ferraris, *Historia de la Hermenéutica*, p. 244. Con expresiones parecidas Javier Hernández-Pacheco señala: «Este es el momento oportuno para hacer un rodeo en nuestra argumentación y tratar aparte lo que constituye el punto central de la metodología hermenéutica, si es que se puede hablar aquí de metodología. Se trata del así llamado «círculo hermenéutico»». Javier Hernández-Pacheco, *Corrientes Actuales de Filosofía*, vols. I, Tecnos, Madrid, 1996, p. 237.

<sup>4</sup> Hans-Georg Gadamer, *Estética y hermenéutica*, trad. cast. de A. Gómez Ramos, Tecnos, Madrid, 2001, p. 57.

Como podemos apreciar, ya en su misma definición, Gadamer concibe la hermenéutica como un arte vinculado a la tradición y, al mismo tiempo, a una falla en la inteligibilidad de la comunicación o transmisión de la tradición misma. Pues bien, esta última parte de la definición que hace referencia a la interpretación es, por sí misma, muy significativa: aquel que se dedica a la tarea de interpretar debe saber que aquello a lo que se enfrenta puede resultar, desde el principio, incomprensible<sup>5</sup>. Ahora bien, encontramos también en el fragmento citado una clara alusión a la tradición en relación con la experiencia hermenéutica y que será necesario explicar posteriormente con mayor detenimiento. Por lo pronto, el texto nos dice que la tradición, en cuanto parte integrante de la definición de la hermenéutica, es, respecto de esta última, un componente necesario<sup>6</sup>. Pero entonces se plantea el problema de determinar en qué sentido la tradición es elemento necesario para la constitución del concepto gadameriano de hermenéutica y, en este contexto, la referencia al concepto de «círculo hermenéutico» resulta imprescindible.

---

<sup>5</sup> A este respecto, Hernández-Pacheco escribe: «Toda la teoría de Gadamer se dirige a dar una explicación del hecho, mil veces constatado, según el cual la lectura de un texto o mensaje no produce inmediatamente su comprensión. Se trata, en definitiva, de explicar por qué se hace necesaria además la «interpretación» de lo que en toda comunicación se transmite. El entender no es entonces, repito, algo inmediato, sino resultado de un esfuerzo hermenéutico. La hermenéutica es el arte de la interpretación de textos, el esfuerzo intelectual que intenta fijar su sentido». Hernández-Pacheco, *Corriente Actuales*, I, p. 229. Por otra parte, es el mismo Gadamer quien afirma: «La interpretación se hace necesaria allí donde el sentido de un texto no se comprende inmediatamente, allí donde no se quiere confiar en lo que un fenómeno representa inmediatamente. El psicólogo interpreta porque no puede dejar valer determinadas expresiones vitales en el sentido en el que éstas ponen su referencia, sino que intenta reconstruir lo que ha tenido lugar en el inconsciente. Y el historiador interpreta los datos de la tradición para llegar al verdadero sentido que a un tiempo se expresa y se oculta en ellos». Gadamer, *IyM*, I, p. 409-410 Este texto es importante no sólo porque corrobora lo dicho acerca de la interpretación sino también porque muestra que, en Gadamer, el fenómeno hermenéutico trasciende las ciencias vinculadas exclusivamente a textos.

<sup>6</sup> El filósofo alemán no deja de subrayar esta relación fundamental entre hermenéutica y tradición. Estas son sus palabras: «Si la disposición fundamental de la historicidad de la existencia humana es, comprendiéndose, mediar consigo misma –y eso quiere decir, necesariamente, con el todo de la propia experiencia del mundo-, entonces también forma parte suya toda tradición». Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 55. Y más adelante agrega: «Todo lo que nos habla como tradición, en el sentido más amplio, plantea la tarea de la comprensión, sin que comprender quiera decir, en general, actualizar de nuevo en sí los planteamientos de otro. [...] Es el gran contexto de sentido al que se dirige el esfuerzo interpretativo del historiador el que quiere ser comprendido». Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 61.

Como decíamos anteriormente, en el segundo apartado de la segunda parte de *Verdad y método*, titulado *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*, Gadamer introduce el concepto de *círculo hermenéutico* cuando procede a desarrollar el tema de la historicidad de la comprensión. Mediante la expresión «*círculo hermenéutico*», el filósofo alemán hace referencia a la relación todo / parte que caracteriza el proceder interpretativo y que él mismo describe así:

«El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido»<sup>7</sup>.

Sin embargo, Gadamer, en este pasaje, habla de comprensión y no de interpretación, cuestión que nos lleva a preguntarnos por el significado de la noción misma de interpretación en el contexto gadameriano. En respuesta a tal inquietud, nuestro autor, nos dice:

«*La forma de realización de la comprensión es la interpretación*»<sup>8</sup>.

Esta segunda definición nos autoriza a leer el penúltimo texto citado aplicando su contenido al concepto mismo de interpretación. Así pues, la estrecha vinculación en la interpretación del círculo hermenéutico con experiencias de orden textual<sup>9</sup> resulta muy clara. Esta misma idea es confirmada nuevamente

---

<sup>7</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 333.

<sup>8</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 467. Las bastardillas aparecen en el texto.

<sup>9</sup> Grondin recuerda una observación que Marquard hizo a la tercera parte de *Verdad y método* y que, en cierta forma, es extensible a la obra en cuanto tal. Escribe Grondin, refiriéndose al círculo hermenéutico: «Podría decirse que, [...] lo que hace Gadamer es filologizar o, más exactamente, refilelogizar el círculo heideggeriano, porque el círculo había procedido originalmente de la hermenéutica y de la retórica. Acerca de este desplazamiento de la problemática del círculo, Odo Marquard formuló la ingeniosa frase de que Gadamer sustituyó el ser-para-la-muerte, de Heidegger, por el ser-para-el-texto». Grondin, *Introducción a Gadamer*, p. 133-134. (El texto de Marquard al que se refiere Grondin es *Abschied von Principiellen*, Stuttgart, 1981, p. 130 *passim*). Gadamer mismo, en el diálogo con Grondin con el cual cierra su *Antología*, señala: «entre los griegos podía uno remontarse a la experiencia cotidiana del mundo. Esto me condujo al conocimiento del

en el segundo volumen de *Verdad y método* cuando Gadamer, refiriéndose a la circularidad de la comprensión hermenéutica y a la «anticipación de sentido», subraya:

«Conocemos este fenómeno por el aprendizaje de lenguas extranjeras. Constatamos ahí que es preciso «construir» una frase antes de tratar de comprender las distintas partes de la frase en su significado lingüístico. Pero este mismo proceso de construcción está ya regido por una expectativa de sentido que deriva del contexto anterior»<sup>10</sup>.

Ahora bien, antes de seguir analizando el concepto de círculo hermenéutico es preciso desde ya hacer una acotación de importancia fundamental. El hecho señalado según el cual Gadamer asume como descripción más adecuada del círculo hermenéutico experiencias de orden textual *no significa* que con ello se limita el alcance de la circularidad a dicho marco de referencia. En efecto, de acuerdo con Gadamer, la hermenéutica -y por ende, el círculo hermenéutico- *se caracterizan por una marcada universalidad ontológica*. En las páginas introductorias de *Verdad y método* podemos leer esta misma observación:

«La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de «hermenéutica». Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de la cosa»<sup>11</sup>.

Y si esto no fuera suficiente, recordemos otro pasaje de un ensayo de

---

papel global del lenguaje. Claro que yo era consciente, [...] de que la tercera parte de *Verdad y método* era tan sólo un esbozo y no decía todo lo que yo quería verdaderamente expresar. Por tanto, podía uno hacerse eco de aquella bonita ocurrencia de Marquard, que decía en plan de chiste que en la exposición de la tercera parte de *Verdad y método* se podía sentir que en la hermenéutica, en vez del ser-para-la-muerte, se trataba del ser-para-el-texto. En realidad yo quería mostrar que en los textos se obtienen experiencias que tienen que ver mucho más con el arte, con la religión y con la filosofía que con la ciencia». Gadamer, «Hans- Georg Gadamer en diálogo», en *Antología*, p. 366. Recordamos esta anécdota porque muestra a las claras la tendencia filologizante que recorre el concepto gadameriano de hermenéutica.

<sup>10</sup> Gadamer, «Sobre el círculo de la comprensión»(1959), en *VjM*, II, p. 63.

1966, titulado *La universalidad del problema hermenéutico*, en donde se lee:

«Lo que estoy describiendo es el modo de experiencia humana del mundo en general. Yo lo califico de hermenéutico. Porque el proceso así descrito se repite constantemente y nos es familiar. Es siempre un mundo que ya se ha interpretado a sí mismo, un mundo ya cohesionado en sus relaciones, en el cual entra la experiencia como algo nuevo que trastoca lo que había guiado nuestras expectativas, y que al trastocarse se reordena de nuevo»<sup>12</sup>.

Así pues, dada la importancia del tema, permítasenos citar algunos intérpretes. Luis Sáez comenta acertadamente: «la fundamentalidad de la experiencia hermenéutica se muestra en la facticidad irrebasable del existir en el seno de un proceso de interpretación»<sup>13</sup>. También merece ser citado Javier Hernández-Pacheco quien, refiriéndose al círculo hermenéutico, sostiene: «el alcance de este modelo hermenéutico no ha quedado limitado a una cierta comprensión de las ciencias humanas, sino que, siguiendo la tendencia vitalista de muchos de sus defensores, se ha convertido en vía de acceso para llegar a comprender la vida misma. Ésta se entiende hermenéuticamente –se afirma– porque ella misma es hermenéutica, actividad total que es presupuesto y resultado de sus actos propios»<sup>14</sup>. Por su parte, Ramón Rodríguez afirma lo siguiente: «La concepción ontológica de la comprensión subraya [...] a la vez dos aspectos clave: que el comprender es la forma de ser por la que la existencia está abierta al mundo y a sí misma y que el momento de autocomprensión carece de autonomía y es solidario del discurrir general del estar en el mundo»<sup>15</sup>. Hecha esta aclaratoria necesaria, volvamos al tema del círculo hermenéutico.

La circularidad hermenéutica, decíamos, se concibe con mayor claridad si acudimos a experiencias como la traducción de textos en idioma extranjero. Lo que dice Gadamer es totalmente cierto: al traducir una página a otra lengua, el peor error que se puede cometer es traducir palabra por palabra. En realidad, hay que proceder de la manera contraria y, como dice el pasaje citado unas páginas atrás<sup>16</sup>, la primera operación consiste en proyectar un sentido general

<sup>11</sup> Gadamer, *IyM*, I, p. 12.

<sup>12</sup> Gadamer, «La universalidad del problema hermenéutico» (1966), en *IyM*, II, p. 222-223.

<sup>13</sup> Luis Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001, p. 199.

<sup>14</sup> Hernández-Pacheco, *Corrientes Actuales*, I, p. 238.

<sup>15</sup> Ramón Rodríguez, «Hermenéutica y ontología: ¿cuestión de método?», en Ramón Rodríguez (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Síntesis, Madrid, 2002, p. 246-247.

<sup>16</sup> Cfr. p. 63.

de lo que el texto nos parece significar y, a partir de esta primera anticipación de sentido del todo, se irán traduciendo las partes, lo cual puede que nos obligue a corregir la proyección inicial. Como dice el mismo Gadamer:

«toda revisión del primer proyecto estriba en la posibilidad de anticipar un nuevo proyecto de sentido; es muy posible que diversos proyectos de elaboración rivalicen unos con otros hasta que pueda establecerse unívocamente la unidad de sentido; la interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. Y es todo este constante re proyectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar, lo que constituye el proceso que describe Heidegger [se refiere al círculo hermenéutico]»<sup>17</sup>.

Estas constantes auto-correcciones –proceso que, en la hermenéutica gadameriana, nunca tiene fin<sup>18</sup>– constituyen el movimiento pendular entre todo y partes propio de la experiencia hermenéutica en cuyo marco, una vez rechazada categóricamente la subjetividad que postula el modelo de la «tabula rasa», es posible concebir la interpretación a partir de la previa constitución de nuestro comprender, que se manifiesta en aquellos «conceptos previos» que son lo que nuestro autor denomina «anticipación de sentido». A este respecto, es preciso destacar que este proceso de sucesivas rectificaciones interpretativas supone la asunción de lo que nuestro filósofo denomina «anticipación de perfección». He aquí sus palabras:

«el sentido de este círculo que subyace a toda comprensión posee una nueva consecuencia hermenéutica que me gustaría llamar «anticipación de la perfección». También esto es evidentemente un presupuesto formal que guía toda comprensión. Significa que sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido. Hacemos esta presuposición de la perfección cada vez que leemos un texto, y sólo cuando la presuposición misma se manifiesta como insuficiente, esto es, cuando el texto no es comprensible, dudamos de la transmisión e intentamos adivinar cómo puede remediarse»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 333.

<sup>18</sup> Grondin, en su excelente introducción al pensamiento de Gadamer, comenta lo siguiente: «Muy lejos de caracterizar un error lógico, la idea del círculo describe el constante proceso de revisión de las anticipaciones del entender, y lo hace a la luz de una comprensión más profunda del todo y de sus partes». Grondin, *Introducción a Gadamer*, p. 132.

<sup>19</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 363.

Una de las primeras cuestiones que Gadamer subraya reiteradamente cuando se enfrenta con el tema de la comprensión es el que tiene que ver con lo que él mismo denomina la «unidad perfecta de sentido». Esta idea constituye, para él, una condición fundamental que subyace a toda tarea hermenéutica. En efecto, la descripción de Heidegger del círculo hermenéutico le sirve a nuestro autor de punto de partida para liberar la problemática hermenéutica de la concepción tradicional por la que ésta era vista y asumida siguiendo el canon de las ciencias naturales. Al dejar atrás la hermenéutica tradicional y, junto con ella, su carácter de preceptiva<sup>20</sup>, Gadamer está en condiciones de ampliar el punto de vista ontológico que ya había mostrado la reflexión hermenéutica de Heidegger a través de la estructura circular de la comprensión. Sin lugar a dudas, es gracias a esta fundamentación del círculo hermenéutico que la tarea interpretativa abandona el ideal de objetividad propio de las ciencias naturales y asume la relación todo/parte en los términos del movimiento anticipatorio de la precomprensión. Por consiguiente,

«La comprensión debe ser entendida en el sentido de un acto de existencia, y ella es, pues, un *«pro-yecto arrojado»*. El objetivismo es una ilusión. Incluso como historiadores, es decir, como representantes de una ciencia moderna y metódica, somos miembros de una cadena ininterrumpida por la cual el pasado se dirige a nosotros»<sup>21</sup>.

Es así como la forma de realización de la comprensión, entendida a partir de la relación todo/parte adquiere un nuevo significado luego del cual Gadamer derivará lo que él mismo denomina el presupuesto formal que orienta y domina toda comprensión, y que consiste precisamente en la «anticipación de la perfección». De esta manera decimos, pues, que cada vez que intentamos comprender algo, suponemos que lo que vamos a interpretar ha de tener una «unidad perfecta de sentido», y tal presupuesto guía nuestra comprensión y nuestra propia relación con lo transmitido. Por tanto, prosigue el filósofo alemán,

---

<sup>20</sup> «Actualmente, es por el análisis existencial de Heidegger como redescubrimos el sentido de la estructura circular de la comprensión. [...] Es la primera vez que se afirma explícitamente el *sentido ontológicamente positivo* del círculo que implica la comprensión. Toda interpretación auténtica se debe prevenir contra la arbitrariedad de las ideas barrocas que afloran al espíritu y contra los límites que causan hábitos inconscientes del pensamiento. Es evidente que, para ser auténtico, la mirada investigadora debe estar dirigida a la cosa misma, y de manera que ella se aprehenda, por así decirlo, «personalmente». Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 100-101. Véase también, a este respecto, todo el desarrollo de la Segunda Parte de *Verdad y método*, a partir de la p. 217.

<sup>21</sup> Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 96.

«el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él»<sup>22</sup>.

Lo cual significa que el texto no es algo «muerto», «mudo», una palabra que ya no tiene nada que decirnos sino que es algo todavía vigente. Así las cosas,

«la intención auténtica de la comprensión es ésta: al leer un texto, al querer comprenderlo, siempre esperamos que nos enseñe algo. Una conciencia formada por una actitud auténticamente hermenéutica será receptiva en los orígenes y caracteres enteramente extraños de aquello que le viene de fuera. En todo momento esta receptividad no se adquiere por una neutralidad objetivista: no es posible, ni necesaria, ni deseable que se ponga a sí misma entre paréntesis. La actitud hermenéutica supone tan sólo una toma de conciencia que, cuando, designa nuestras opiniones y prejuicios, los califica como tales quitándoles de golpe su carácter exagerado»<sup>23</sup>.

En este sentido, aquel que se dirige a los textos para interpretarlos tiene que «orientar su mirada a la cosa misma» y dejarse determinar por ella. Esto último, en opinión de Gadamer, constituye, sin duda para el intérprete, «la tarea primera, constante y última»<sup>24</sup>. Una segunda exigencia dentro del proceso interpretativo es la que tiene que ver con los conceptos previos que posee el intérprete y que son los que le ayudan a elaborar un primer proyecto de sentido. Estas opiniones previas con las que cuenta el intérprete constituyen para él su propia precomprensión del texto, y serán éstas las que progresivamente habrán de ser sustituidas por conceptos más apropiados una vez que vaya avanzando y profundizando la tarea de la comprensión. Es por ello que, puntualiza nuestro autor, las opiniones previas del intérprete deben estar abiertas a la opinión del otro o a las del propio texto. Si, efectivamente, se quiere comprender lo que nos dice un texto o comprender la opinión del otro, hemos de estar dispuestos a

<sup>22</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 335.

<sup>23</sup> Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 104.

<sup>24</sup> Las palabras de nuestro autor son las siguientes: «Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada «a la cosa misma». Este dejarse determinar así por la cosa misma no es evidentemente para el intérprete una «buena» decisión inicial, sino verdaderamente «la tarea primera, constante y última». Pues lo que importa es mantener la mirada atenta a la cosa aún a través de todas las desviaciones a que se ve constantemente sometido el intérprete en virtud de sus propias ocurrencias. [...] *Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse «en las cosas», tal es la tarea constante de la comprensión.* Gadamer, *VyM*, I, p. 333. Las cursivas han sido añadidas.

escuchar lo que nos quiere comunicar o decir. Por consiguiente,

«La comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias. Por eso es importante que el intérprete no se dirija hacia los textos directamente, desde las opiniones previas que le subyacen, sino que examine tales opiniones en cuanto a su legitimación, esto es, en cuanto a su origen y validez. Esta exigencia fundamental debe pensarse como la radicalización de un procedimiento que en realidad siempre estamos desarrollando cuando comprendemos algo. Frente a todo texto nuestra tarea es no introducir directa y acríticamente nuestros propios hábitos lingüísticos... Por el contrario, reconocemos como tarea nuestra el ganar la comprensión del texto sólo desde el hábito lingüístico de su tiempo o de su autor»<sup>25</sup>.

Ahora bien, esto no significa, en modo alguno, que lo que nos dice un texto o lo que nos es dicho por alguien tenga que, necesariamente, concordar sin problemas con nuestras propias expectativas. Muy por el contrario, esta apertura hacia lo otro equivale al movimiento mediante el cual se pondrá la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias<sup>26</sup>. Esta es la razón por la que Gadamer insiste en el hecho de que quien enfrenta la tarea hermenéutica no puede permanecer en una actitud pasiva frente a la cosa que desea interpretar. Debe, más bien, darle acogida, en primer, lugar y, en el caso de un texto, mostrar receptividad frente al mismo lo cual no significa que el intérprete se vuelva pasivo sino que tiene que reaccionar frente a lo que le dice el texto justamente con su actividad interpretativa. Escuchar a alguien no significa perder frente a él nuestra capacidad de juicio. A esto se suma, en segundo lugar, la incorporación de las opiniones previas de las que debe hacerse cargo el propio intérprete de manera que el texto pueda presentarse ante él como lo que es, es decir, una unidad perfecta de sentido. Luego de esto,

---

<sup>25</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 333-334.

<sup>26</sup> «Lo que se exige —explica nuestro autor— es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto. Pero esta apertura implica siempre que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias, o que uno se pone en cierta relación con las del otro». [...] Y más adelante vuelve a subrayar: «Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni «neutralidad» frente a las cosas ni autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas». Gadamer, *VyM*, I, p. 335-336.

se podrá relacionar la validez objetiva del texto con las opiniones previas del intérprete. A este respecto, el filósofo alemán sostiene lo siguiente:

«El prejuicio de la perfección contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad»<sup>27</sup>.

Por consiguiente, la «anticipación de la perfección», no sólo supone que el texto o el hecho a interpretar tenga sentido en cuanto que conforma una unidad coherente<sup>28</sup> —lo que podríamos considerar el aspecto formal de esta anticipación— sino además, que sea perfecto desde el punto de vista del contenido, es decir, que «lo que dice es una perfecta verdad». En resumidas cuentas, la «anticipación de la perfección» es un «prejuicio» hermenéutico, esto es, una condición principal del comprender que supone y busca la coherencia interna del texto y su verdad respecto de la «cosa». Volveremos más adelante en este mismo capítulo sobre este aspecto de la cuestión; por ahora nos limitaremos a llamar la atención sobre él. Por lo pronto, sigamos analizando lo que Gadamer nos dice acerca del círculo hermenéutico.

El filósofo alemán, en un texto de gran significación, afirma:

«El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos

<sup>27</sup> Gadamer, *IyM*, I, p. 364.

<sup>28</sup> En un ensayo del '59 titulado «Sobre el círculo de la comprensión», Gadamer vuelve a destacar este principio, aunque aparezca con una ligera variación semántica posiblemente debida al traductor de la obra en cuestión. He aquí las palabras del filósofo: «el sentido real del círculo entre el todo y la parte que subyace en toda comprensión debe completarse con otra nota que yo llamaría *«anticipo de completación»*. Me refiero a un presupuesto que preside toda comprensión. Según él, sólo es comprensible lo que constituye una unidad de sentido acabada. Cuando leemos un texto hacemos este presupuesto de completación. Si este presupuesto resulta inverificable, es decir, si el texto no es comprensible, lo cuestionamos y dudamos, por ejemplo, de la transmisión e intentamos subsanarla. [...] No se presupone sólo una unidad de sentido inmanente que orienta al lector, sino que la comprensión de éste es guiada constantemente por expectativas trascendentes que derivan de la relación con la verdad del contenido». Gadamer, «Sobre el círculo de la comprensión» (1959), en *IyM*, II, p. 67. *Cursivas añadidas*. Como vemos, aparte del término *«completación»*, la tesis de Gadamer sigue siendo la misma.

encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo «metodológico» sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión»<sup>29</sup>.

Este pasaje es decisivo para la comprensión del concepto de «círculo hermenéutico» que propone nuestro autor. Y ello por distintas consideraciones tanto de índole metodológica como ontológica. En cuanto al primer orden de razones, la circularidad se nos presenta como una estructura que, no siendo ni objetiva ni subjetiva, trasciende toda referencia a la dimensión metodológica entendida en términos cartesianos. Con otras palabras, intentar concebir el círculo hermenéutico desde la perspectiva que separa sujeto y objeto carece de sentido. Esto es evidente si recordamos que la circularidad hermenéutica supone la recíproca inmanencia del todo y la parte. Agreguemos a esto, además, un segundo orden de razones, esta vez, de carácter ontológico, y que explican dicha co-pertenencia. En efecto, la circularidad se entiende en Gadamer como la «interpenetración» del movimiento -esto es de la historicidad- propia de la tradición y del intérprete. Así las cosas, consideramos que el concepto de «movimiento» al que refiere el texto citado se entiende a la luz de la noción de «movilidad» que Gadamer aprendió de Heidegger. En *Los caminos de Heidegger*, antología en la que se recogen algunas de las contribuciones más importante de Gadamer acerca de la filosofía de su maestro, el concepto de movilidad es desarrollado en tres trasfondos distintos, a saber: el trasfondo de la existencia, el de la vida y el trasfondo del ente. Veamos brevemente cada uno de estos aspectos. En cuanto a la movilidad de la existencia, Gadamer escribe:

«El punto de mira de Heidegger [...] era la dimensión ontológica original del tiempo, que se encuentra en la movilidad [*Bewegtheit*] fundamental de la existencia. Desde ahí no sólo se ilumina la enigmática irreversibilidad del tiempo, que no lo deja emerger y siempre sólo pasar, sino también queda patente que el tiempo no tiene su ser en el instante actual o en la sucesión de instantes actuales, sino en el carácter esencialmente futuro de la existencia. Por lo visto, esta es la auténtica experiencia de la historia, la manera en que la historicidad acontece en nosotros mismos»<sup>30</sup>.

En relación a la «movilidad» de la vida, las palabras del filósofo son las

---

<sup>29</sup> Gadamer, *HyM*, I, p. 363.

siguientes:

«La expresión «historicidad» de la existencia, usada por Heidegger, señalaba en una dirección muy diferente [respecto de la filosofía de Husserl]. La tradición de la escuela historicista que se reflejaba en las construcciones del pensamiento de Dilthey y del conde York, estaba en cualquier caso muy alejada del trascendentalismo de la filosofía neokantiana. Bajo la influencia de la escuela historicista, pero también de la reinterpretación schopenhaueriana de Kant en el sentido de una metafísica de la ciega voluntad, a lo largo del siglo XIX, la base de la filosofía de la autoconciencia se había deslizado hacia el «trabajo de la *vida* que forma el pensamiento» [...] Así, ya no eran los hechos fenoménicos de la autoconciencia, sino la propia interpretación de los fenómenos que surgían de la movilidad hermenéutica de la vida, la que tenía que someterse, a su vez, a la interpretación»<sup>31</sup>.

Por último, con respecto a la movilidad del ente, Gadamer escribe:

«Lo que más se acercaba a este interés principal de Heidegger dentro de la doctrina del ser de Aristóteles era claramente la determinación con la que trató de concebir lo ente en su movilidad. Lo que consiguió con ayuda del concepto de *energeia*, que es fundamental para hacer posible la física aristotélica, es decir, la ontología del ser que se distingue por su movilidad. El gran logro de Heidegger en este punto era que reconociera esta movilidad aún en el concepto de *logos* y en los conceptos fundamentales de Aristóteles, y que viera en el «ser» el ser-producido, es decir, el trasfondo no pensado pero experimentado de *poiesis* y *producere*. [...] Por eso, lo que atraía a Heidegger y le obligaba a una delimitación era especialmente la idea de la *physis*, del autodespliegue de lo ente a su florecimiento y madurez»<sup>32</sup>.

Estos textos -todos ellos de marcada hechura ontológica-, muestran que el concepto de «movimiento de la tradición y del intérprete» hunde sus raíces en las enseñanzas heideggerianas y apunta hacia la constitutiva temporalidad de la experiencia hermenéutica, temporalidad que debe ser entendida en el sentido del despliegue del ser desde sí mismo propio del concepto aristotélico de *energeia*.

Ahora bien, como ya sabemos a partir del último texto citado de *Verdad*

<sup>30</sup> Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 44.

<sup>31</sup> Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 61.

<sup>32</sup> Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, pp. 262-263.

y *método*, en el círculo hermenéutico se produce la «interpenetración» de dos movimientos, a saber: el de la tradición y el del intérprete. Decimos, pues, que la movilidad del intérprete consiste en la determinación de la misma conciencia y de la vida, las cuales, a su vez, se entienden a partir de la esencial movilidad del ente que expresa el concepto de *energeia*. Si esto es así, conviene indagar en qué consiste la movilidad de la tradición. Para responder esta interrogante es preciso recordar que la anticipación de sentido -o la «anticipación de la perfección»- que orienta teleológicamente la comprensión no es, para Gadamer, un «acto de la subjetividad» sino que «se determina desde la comunidad que nos une a la tradición». En este sentido, es menester recalcar que

«...la estructura de la comprensión que se encuentra a la base de la hermenéutica [...] es algo así como una «afinidad» esencial con la tradición. [...] Se trata de la relación circular entre el todo y las partes: la significación anticipada por un todo se comprende por las partes, pero es a la luz del todo como las partes asumen su función clarificante»<sup>33</sup>.

El círculo hermenéutico supone esa «afinidad esencial con la tradición» a partir de la cual se produce la anticipación del todo que da sentido a las partes que configuran la interpretación misma. La referida «afinidad» representa, para Gadamer, la estructura básica y fundamental de la hermenéutica mediante la cual el intérprete puede entenderse en la cosa, es decir, enfrentar cualquier distorsión o malentendido que afecte a la tradición y repercuta, por ello, en la transmisión del hecho o acontecimiento a interpretar. Como bien señala Gadamer:

«...lo que tenemos *en común* con la tradición con la que nos relacionamos determina nuestras anticipaciones y guía nuestra comprensión»<sup>34</sup>.

El «tener que ver con el mismo asunto» describe la dimensión ontológica fundamental de la conciencia. Ella es, ciertamente, vital movilidad, es decir, historicidad. Por esta razón, la misma tradición debe ser concebida desde la movilidad de la historia en la que se produce la *pertenencia*<sup>35</sup> del intérprete a la tradición que lo envuelve. En tal sentido, el filósofo alemán sostiene,

---

<sup>33</sup> Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 96.

<sup>34</sup> Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 98.

<sup>35</sup> El concepto de *pertenencia* es sumamente complejo en Gadamer y en él confluyen algunos de los principios fundamentales de su filosofía. Para convencernos de ello bastará con citar el pasaje siguiente: «Si antes hemos hablado de la *pertenencia* del intérprete a su texto, caracterizando la relación íntima que une a tradición e historiografía y que se reúne en el concepto de la conciencia de la historia efectual, ahora podremos determinar más de cerca el concepto de la pertenencia partiendo de

«el sentido de la pertenencia, esto es, el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico, se realiza a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores. La hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido»<sup>36</sup>.

La *pertenencia* del intérprete a la tradición implica movilidad, es decir, una relación de comunidad que nos une con el conjunto de la historia y la tradición. Esta relación con el pasado se comprende en la medida en que reconocemos nuestra vinculación con una tradición cuya pervivencia y validez condiciona y limita nuestro comportamiento en cuanto seres históricos. Ahora bien, dicha vinculación o pertenencia no significa que debamos asumir esta misma relación con el pasado en los términos de una unidad cerrada sino que, más bien, tenemos que reconocer la distancia histórica que separa al intérprete del asunto que quiere interpretar y, a la vez, la familiaridad que los une por estar ambos inmersos en una tradición. Así las cosas, es preciso subrayar, luego, que la pertenencia del intérprete a la tradición se actualiza a través de la mediación de la «comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores»<sup>37</sup>. En este sentido, el círculo hermenéutico, en cuanto expresión de la comprensión interpretativa, nos remite, mediante la tradición, a la noción de prejuicio, cuestión que, a su vez, permitirá a Gadamer dedicar a este concepto las dos secciones siguientes de la segunda parte de *Verdad y método* inmediatamente posteriores al desarrollo del tema de la circularidad hermenéutica.

Hemos dicho que lo que nos conecta a la tradición -y, por ende, a la historia-

---

la base de una experiencia del mundo constituida lingüísticamente». Gadamer, *VyM*, I, p. 549. A este respecto, es oportuno recordar un pasaje de Rodríguez: «Gadamer ha trasladado esta idea esencial [la de que la comprensión es la forma propia del *Dasein*] al contexto histórico en el que el hombre siempre está y desarrolla su vida, fraguando el concepto de *pertenencia* que da expresión al hecho, previo a toda teoría o ciencia, de que el sujeto humano, antes de toda deliberación o conducta consciente, pertenece ya al mundo histórico y a la tradición en que está inmerso, *pertenencia* que es su forma de ser, su modo de estar en el mundo». Rodríguez, «Hermenéutica y ontología: ¿cuestión de método?», en Id. (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, p. 247.

<sup>36</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 365.

<sup>37</sup> A este respecto, las reflexiones de Grondin son esclarecedoras: «Los prejuicios —o la comprensión previa— [...] tienen un valor casi de «condiciones trascendentales del entender». Nuestra historicidad no es una limitación, sino un principio del entender. Entendemos y aspiramos a la verdad porque en ello nos guían expectativas de encontrar sentido». Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 162.

es el prejuicio, y esa conexión o pertenencia, como dice nuestro autor, se realiza en un sentido de acuerdo con el cual se manifiesta plenamente la finitud de nuestro conocimiento y de nuestro ser. Escuchemos las palabras de Gadamer:

«En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser»<sup>38</sup>.

Si los prejuicios<sup>39</sup>, en cuanto mediación de tradición e intérprete, son la condición de la comprensión, puesto que constituyen la «realidad histórica» que determina ontológicamente al mismo intérprete inmerso en ella, resulta, por ello, del todo comprensible la necesidad de restituir las nociones de *autoridad* y *tradición* frente a los ataques del pensamiento ilustrado. Precisamente a este análisis Gadamer dedica el segundo apartado de la segunda sección de la segunda parte de *Verdad y método* y que describe como *Rehabilitación de autoridad y tradición*. A continuación comentaremos estas páginas decisivas.

La rehabilitación de los conceptos de autoridad y tradición se lleva a cabo mediante la previa reivindicación del prejuicio. Valiéndose de la ya conocida desconfianza ilustrada en contra del prejuicio, nuestro autor señala:

«Siguiendo a la teoría ilustrada de los prejuicios puede hallarse la siguiente división básica de los mismos: hay que distinguir los prejuicios por respeto humano de los prejuicios por precipitación. [...] El que la autoridad sea una fuente de prejuicios coincide con el conocido postulado de la Ilustración tal como lo formula todavía Kant: ten el valor de servirte de tu *propio* entendimiento»<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 344.

<sup>39</sup> El concepto de prejuicio es sumamente complejo. En efecto, Gadamer distingue los prejuicios legítimos de los que impiden o distorsionan la interpretación. A este respecto introduce un criterio que es el de la distancia temporal a partir del cual debería resolverse esta cuestión. Nosotros no entraremos en la discusión de esta temática, no porque la consideremos de poca importancia sino porque, respecto de nuestro objetivo que es el de determinar en qué sentido la razón prudencial aristotélica brinda un modelo para la hermenéutica, no tiene relevancia específica.

<sup>40</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 338.

Esta postura, característica de la Ilustración, depende a su vez de una previa noción de razón:

«La fuente última de la autoridad no es ya la tradición sino la razón. Lo que está escrito no necesita ser verdad. Nosotros podríamos llegar a saberlo mejor. Esta es la máxima general con la que la Ilustración moderna se enfrenta a la tradición y en virtud de la cual acaba ella misma convirtiéndose en investigación histórica. Convierte a la tradición en objeto de crítica igual que lo hace la ciencia natural con los testimonios de los sentidos»<sup>41</sup>.

Ahora bien, la actitud de Gadamer respecto de la desconfianza de la razón moderna contra la tradición, que se expresa en una concepción absolutamente negativa del prejuicio es, a su vez, juzgada muy duramente por Gadamer, quien escribe estas palabras:

«La superación de todo prejuicio, esta exigencia global de la Ilustración, revelará ser ella misma un prejuicio cuya revisión hará posible una comprensión adecuada de la finitud que domina no sólo nuestro ser hombres sino también nuestra conciencia histórica»<sup>42</sup>.

Aquello que censura Gadamer es el trasfondo propio de la conciencia moderna, que condena el prejuicio y la tradición como expresiones de una actitud irracional. Según nuestro autor, formar parte de una tradición y, por tanto, compartir los prejuicios que ello implica no significa dejarse llevar por un pensamiento que renuncia irracionalmente a la crítica sino que el mismo respeto que tenemos por la autoridad de lo tradicional es una *forma* de racionalidad. No se reconoce la autoridad de alguien o de alguna institución porque claudicamos en el uso de la razón sino porque una de las dimensiones de esa misma razón consiste en el respeto por la autoridad. He aquí las palabras de nuestro autor:

«la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada.

<sup>41</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 339.

<sup>42</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 343.

Este sentido rectamente entendido de autoridad no tiene nada que ver con una obediencia ciega de comando. En realidad no tiene nada que ver con obediencia sino con *conocimiento*»<sup>43</sup>.

El *principium auctoritatis* debe ser defendido en contra del *prejuicio* ilustrado que lo condena como irracional, con lo cual se hace patente, una vez más, que la defensa de la autoridad de los prejuicios no significa para nada la renuncia a nuestras capacidades críticas sino, más bien, todo lo contrario: en el reconocimiento de la racionalidad de la autoridad se manifiesta la misma autoridad racional de la tradición<sup>44</sup>.

Reconocida la racionalidad de la tradición, el siguiente paso de Gadamer es el de vincular autoridad y tradición. Dice así:

«Hay una forma de autoridad que el romanticismo defendió con un énfasis particular: la tradición. Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento. Toda educación reposa sobre esta base, y aunque en el caso de la educación la «tutela» pierde su función con la llegada a la madurez, momento en que las propias perspectivas y decisiones asumen finalmente la posición que detentaba la autoridad del educador, este acceso a la madurez biográfica no implica en modo alguno que uno se vuelva señor de sí mismo en el sentido de haberse liberado de toda tradición y de todo dominio por el pasado. La realidad de las costumbres es y sigue siendo ampliamente algo válido por tradición y procedencia. Las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta. Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez»<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 347.

<sup>44</sup> La estrechísima vinculación de la rehabilitación de los conceptos de tradición y autoridad es claramente planteada por Ferraris: «Las rehabilitaciones determinadas de la tradición se inscriben, en Gadamer, en el marco de una revalorización global de la tradición y del prejuicio. La Ilustración de los *philosophes* y su proyecto de una racionalidad independiente de la autoridad y de la tradición –no menos que la Ilustración del siglo XIX, que imponía al historiador un irrealizable olvido de sí– son los herederos del gnoseologismo cartesiano y de la esquemática diferenciación entre sujeto y objeto. Recuperar autoridad y prejuicio no significa pues asumir una posición conservadora, sino poner en claro las condiciones de nuestra precomprensión». Ferraris, *Historia de la Hermenéutica*, p. 244-245.

<sup>45</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 348.

Este texto decisivo de la reflexión gadameriana nos muestra el motivo por el que se impone la defensa del prejuicio. Para Gadamer, en los «prejuicios» se manifiesta la tradición, es decir, aquel *horizonte*<sup>46</sup> que se nos da como lo consagrado por la autoridad del pasado y que es el suelo de nuestro propio ser histórico, puesto que nos forma a través de la educación. Como totalidad que es, es algo racional, por lo que, en este sentido

«La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí»<sup>47</sup>.

La tradición es anónima y su autoridad configura el horizonte o, si se prefiere, los horizontes desde los cuales nos orientamos en nuestra comprensión. La tradición constituye el mundo<sup>48</sup> del que formamos parte y que, en razón de dicha pertenencia, nos condiciona doblemente. Por un lado, nos limita brindándonos el horizonte, el mundo, desde el cual comprendemos. Por el otro, como límite último y fundamental desde el cual nos entendemos con el pasado, posibilita aquella movilidad histórica por la que uno se desplaza a la situación que quiere comprender e interpretar, permitiendo así la integración o fusión de horizontes. Esto es, en efecto, lo que verdaderamente describe la tarea

---

<sup>46</sup> Es este otro concepto fundamental de la hermenéutica gadameriana. Nuestro autor, a este respecto, se inspira en la investigación fenomenológica inaugurada por Husserl: «El concepto y el fenómeno del *horizonte* posee un significado fundamental para la investigación fenomenológica de Husserl. Con este concepto, que nosotros también tendremos ocasión de emplear, Husserl intenta acoger el paso de toda intencionalidad limitada de la referencia a la continuidad básica del todo. Un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él. De este modo a la intencionalidad «horizónica» que constituye la unidad de la corriente vivencial le corresponde una intencionalidad horizónica igualmente abarcante por el lado de los objetos». Gadamer, *VyM*, I, p. 309. Esta idea será, sin duda ninguna, particularmente importante en Gadamer.

<sup>47</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 349.

<sup>48</sup> «Vivimos dentro de unas tradiciones, y estas no son una esfera parcial de nuestra experiencia del mundo ni una tradición cultural que consta sólo de textos y monumentos y que transmite un sentimiento expresado lingüísticamente y documentado históricamente. Es el mundo mismo el que percibimos en común y se nos ofrece (*traditur*) constantemente como una tarea abierta al infinito. No es nunca el mundo del primer día, sino algo que heredamos. Siempre que vivimos algo, siempre que superamos lo extraño, siempre que se producen iluminaciones, conocimiento, asimilación, se realiza el proceso de inserción en la palabra y en la conciencia común». Gadamer, «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer», en *Antología*, p. 42. A este respecto nos parece oportuno citar, una vez más, a Hernández-Pacheco: «La tradición es algo dado

hermenéutica. Como señala enfáticamente el filósofo alemán,

«En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos».* La fuerza de esa fusión nos es bien conocida por la relación ingenua de los viejos tiempos consigo mismo y con sus orígenes. La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos»<sup>49</sup>.

La *fusión de horizontes* en la que consiste la comprensión no puede tener lugar fuera de la tradición, de manera que esta última se convierte en la *condición primera y fundamental de la comprensión y, por ende, de la razón hermenéutica*<sup>50</sup>:

---

y en lo que estamos inmersos; no porque ella nos pertenezca, sino, más bien, porque nosotros le pertenecemos a ella...» Hernández-Pacheco, *Corrientes Actuales*, I, p. 243.

<sup>49</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 376-377.

<sup>50</sup> Muchos son los intérpretes que han subrayado el rol fundacional de la tradición en la reflexión gadameriana. A este respecto, Rodríguez señala lo siguiente: «El *acontecer de la tradición* (o *de la verdad*, en la medida en que el mundo aparece y se hace visible en él) es el auténtico protagonista de la comprensión, en el que se integra el hacer subjetivo del hombre. Su funcionamiento se produce especialmente mediante la labor de los *pre-juicios*, concepto que Gadamer ha rehabilitado enérgicamente frente al carácter negativo que desde la Ilustración arrastra». Rodríguez, «Hermenéutica y ontología: ¿cuestión de método?», en Id. (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, p. 247. Por su parte, Hernández-Pacheco escribe: «...la tradición se convierte en un absoluto que, a través de sus sujetos históricos, se transmite a sí misma. Ella es a la vez emisor y receptor de esa comunicación. La objetividad histórica no es, por tanto, sólo algo objetivo que esté frente a nosotros y que pudiese ser acabadamente comprendido, sino que también está tras nosotros, imponiendo los prejuicios a partir de los cuales accedemos a su comprensión. Ciertamente estos prejuicios pueden y deben ser corregidos; pero no podemos olvidar que esta corrección se da como acto de la misma tradición, que se reajusta en cada transmisión». Hernández-Pacheco, *Corrientes Actuales*, I, p. 243-244. Por último, Grondin afirma: «La historia de la transmisión no está bajo nuestro poder o nuestra disposición. Al contrario, estamos sometidos a ella hasta un extremo que escapa a nuestra conciencia. Siempre que nos proponemos entender algo, está obrando la historia de la transmisión como un horizonte que no podemos interrogar hasta tal punto que podamos obtener una clarificación

«En toda comprensión histórica –sentencia Gadamer- está implicado que la tradición que nos llega habla siempre al presente y tiene que ser comprendida en esta mediación, más aún, como esta mediación [...] Ya hemos señalado antes que la pertenencia a la tradición es una de las condiciones de la comprensión espiritual-científica»<sup>51</sup>.

Todavía más. Es preciso reconocer que

«en las ciencias del espíritu es operante un momento de tradición que incluso constituye su verdadera esencia y característica»<sup>52</sup>.

Ahora bien, estas consideraciones permiten contestar la pregunta que formulábamos algunas páginas atrás acerca de la movilidad de la tradición<sup>53</sup>. A este respecto es recomendable recordar las siguientes palabras:

«La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento. No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador; sino que en la conciencia histórica este movimiento tan sólo se hace consciente de sí mismo. Cuando nuestra conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos esto no quiere decir que se traslade a mundos extraños, a los que nada vincula con el nuestro; por el contrario todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente. *En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y como su tradición*»<sup>54</sup>.

La relevancia de este pasaje es por sí misma evidente. En primer lugar,

---

definitiva [...] De esta manera la historia de la transmisión adquiere las funciones de una instancia que opera como soporte y resulta determinante para cualquier acto de entender...» Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 166.

<sup>51</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 401.

es menester destacar que las palabras citadas se encuentran en el apartado dedicado a la discusión del *principio de la historia efectual*<sup>55</sup> y que, desde ese ángulo, constituyen el núcleo teórico de dicho principio. En segundo lugar -pero no por ello menos importante-, las nociones de *tradición*, *fusión de horizontes* y *existencia humana* se vinculan teóricamente. Lo anterior nos lleva a formular, muy brevemente, una primera conclusión en la que sobresale el concepto de tradición. Digámoslo así: si la tradición es la fusión de horizontes que se produce en la interpretación, entonces el ejercicio hermenéutico no puede realizarse fuera de ella. Con otras palabras, la tradición descansa, precisamente, en la fusión de horizontes que constituye la historia efectual<sup>56</sup> en la que la movilidad de la conciencia se corresponde -como interpenetración de tradición e intérprete-, a la movilidad de la tradición misma<sup>57</sup>. «El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve» y quien se mueve es la conciencia histórico-comprensiva inmersa en una situación hermenéutica dada en la tradición, cuya realidad ontológica consiste en brindar la posibilidad del horizonte común en el que se fundamenta la fusión de horizontes propia de la historia efectual y meta de la interpretación lograda. En suma, y a manera de conclusión, no hay hermenéutica posible -en sentido gadameriano- sin *tradición*, noción sumamente compleja y de gran profundidad teórica dado que sintetiza los conceptos de *horizonte*, *fusión de horizontes*, *movilidad histórica* y *comprensión*, los cuales confluyen todos ellos, a su vez, en el principio de la *historia efectual*.

---

<sup>55</sup> Véase en *VyM*, I, pp. 370-377.

<sup>56</sup> Gadamer subraya esta idea una y otra vez. Por ello, no hay que olvidar que: «La conciencia de la historia efectual es en primer lugar conciencia de la *situación hermenéutica*» (*VyM*, I, p. 372) y que «La elaboración de la situación hermenéutica significa ... la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición». Gadamer, *VyM*, I, p. 373. Ahora bien, en relación con las ciencias del espíritu, esto significa «que éstas aprendan a comprenderse mejor a sí mismas y reconozcan que los efectos de la historia efectual operan en toda comprensión, sea o no consciente de ello». Gadamer, *VyM*, I, p. 371 En suma: «La tarea de la comprensión histórica incluye la exigencia de ganar en cada caso el horizonte histórico, y representarse así lo que uno quiere comprender en sus verdaderas medidas». Gadamer, *VyM*, I, p. 373

<sup>57</sup> Esta movilidad tiene una repercusión decisiva en el mismo círculo hermenéutico. A este respecto, Hernández-Pacheco enfatiza que: «el círculo hermenéutico no se puede cerrar en una reflexión; no sólo por incapacidad del sujeto sino también por incapacidad de ese objeto que es la tradición. Ella está mediada, [...] por su recepción; de modo que se transforma a sí misma en cada nueva interpretación. Por ello, la objetividad histórica no es susceptible de una interpretación definitiva, pues, en la medida en que cada nuevo intérprete se incorpora al sentido que hay que comprender, también cada nueva época puede interpretar correctamente y de forma distinta el texto u objeto de que se trata». Hernández-Pacheco, *Corrientes Actuales*, I, p. 244.

## 1.2. *Hermenéutica y Aplicación*

Antes de empezar el estudio de la noción gadameriana de *aplicación* permítasenos resumir de la manera más clara y sucinta posible los resultados obtenidos en la primera sección del presente capítulo.

El centro de nuestro recorrido teórico ha sido el concepto de *círculo hermenéutico* en su versión gadameriana. La circularidad a la que nos hemos referido es la que, en una primera instancia, se produce entre el todo y las partes de un texto a la hora de someterlo a una labor exegética. La relación a la que nos referimos se articula, por un lado, en una anticipación de sentido del todo que permite comprender las partes y, por la otra, en una constante revisión de esa previa comprensión a partir de lo que las partes nos sugieren en el proceder interpretativo. En este sentido, Gadamer sostiene una especie de movimiento en espiral en el que «una interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados»<sup>58</sup>. Ahora bien, esta idea que, como el mismo Gadamer señala, proviene evidentemente de la experiencia del trabajo textual, se extiende al ámbito epistemológico, convirtiéndose en la estructura propia de la comprensión humana. De acuerdo con esto, el *círculo hermenéutico* «describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición»<sup>59</sup>. Aparece así, en un texto fuertemente cargado desde el punto de vista ontológico, el concepto de *tradición*. La tradición se nos muestra, pues, como el espacio donde se realiza el diálogo - en cuanto eminente manifestación de la racionalidad hermenéutica- entre el intérprete, el texto o el acontecimiento a interpretar y la tradición<sup>60</sup>. Si esto es así, la pertenencia a la tradición no debe ser leída como pasiva participación

<sup>58</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 333.

<sup>59</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 363.

<sup>60</sup> A este respecto, Gadamer afirma: «la hermenéutica filosófica amplía más su pretensión. Reivindica la universalidad. La fundamenta diciendo que la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formado metodológicamente [como en la hermenéutica romántica] sino que son *la forma efectiva de realización de la vida social, que en una última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo*». Gadamer, «Réplica a *Hermenéutica y Crítica de la ideología*» (1971), en *VyM*, II, p. 247. Cursivas añadidas.

sino que –como bien enfatiza Gadamer– la comunidad de intérprete y tradición «está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos»<sup>61</sup>.

Ahora bien, la efectiva realización de la tradición se produce históricamente en el prejuicio. Precisamente, prosigue el filósofo alemán, «el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico, se realiza a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores»<sup>62</sup>. A su vez, el prejuicio se inserta, como hemos visto, en un complejo entramado conceptual formado por las nociones de *horizonte*, *autoridad* y *fusión de horizontes*, a través del cual Gadamer llega al principio fundamental de su concepción hermenéutica y es el que se expresa en la *historia efectual*. Ella describe un desarrollo concreto, esto es, un movimiento histórico-ontológico de la orientación producida por los prejuicios en el seno de la tradición. Con otras palabras, *la tradición nos provee del prejuicio que constituye el horizonte en el que nos orientamos y desde el cual adquiere sentido la realidad. A partir de allí se produce la labor hermenéutica cuya tarea se manifiesta en la comprensión lograda de un texto, es decir, en una interpretación en la que la distorsión de sentido inicial es superada. Esta es la razón por la que decimos que el movimiento de interpenetración instituye un nuevo sentido que modifica, a un tiempo, a la misma tradición*<sup>63</sup>. Tal movilidad se repite, a su vez, en un proceso infinito iluminado por el concepto de *historia efectual* o, como traduce Ricoeur, por la idea de la conciencia de la eficacia histórica<sup>64</sup>. De esta manera, volvemos a encontramos nuevamente con la estrecha vinculación que

<sup>61</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 363.

<sup>62</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 365.

<sup>63</sup> A este respecto, escribe Hernández-Pacheco: «Esta comprensión es interpretación, y en esta interpretación queda transformado el sentido de la tradición, viniendo a ser de alguna manera recreado; por lo que el pensar, realizándose esencialmente en el horizonte de la tradición, en absoluto se limita a repetir ésta, a «recitar» el texto, sino que es como una nueva creación de su objeto». Hernández-Pacheco, *Corrientes Actuales*, I, p. 255.

<sup>64</sup> Al respecto es preciso recordar este importante pasaje de Ricoeur: «...el aporte propio de Gadamer consiste, en primer lugar, en el vínculo que él instituye, en un nivel en cierto modo puramente fenomenológico, entre *prejuicio*, *tradición* y *autoridad*; luego en la interpretación ontológica de esta secuencia a partir del concepto de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* que traduzco por «conciencia expuesta a los efectos de la historia» o «conciencia de la eficacia histórica...» Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, trad.cast. de P. Corona, F.C.E., Buenos Aires, 2000, p. 316.

existe entre el concepto de tradición y el de eficacia histórica. Escuchemos, una vez más, a nuestro autor:

«cuando encontramos en la tradición algo que comprendemos, se trata siempre de un acontecer. Cuando alguien recoge una palabra de la tradición, cuando hace hablar a esa palabra, también a ese alguien le sucede algo. No se trata entonces de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos. Yo he elegido, para expresar esto, la fórmula quizá excesivamente ambigua de que nuestra comprensión histórica está siempre definida por una conciencia histórico-efectual»<sup>65</sup>.

Pues bien, al llegar a este punto fundamental, nos sale al paso el concepto de *aplicación*. Dicha noción nos obliga a recordar un pasaje que ya habíamos citado y que, a este respecto, es decisivo:

«El proyecto de un horizonte histórico es, por lo tanto, una fase o momento en la realización de la comprensión, y no se consolida en la autoenajenación de una conciencia pasada, sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente. En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horizontal que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación. A la realización controlada de esta fusión le dimos ya el nombre de «tarea de la conciencia histórico-efectual». Así como en la herencia de la hermenéutica romántica el positivismo estético-histórico llegó a ocultar por completo esta tarea, el problema central de la hermenéutica estriba precisamente en ella. Es el problema de la *aplicación* que está contenida en toda comprensión»<sup>66</sup>.

Así las cosas, y partiendo de la fusión horizontal que se lleva a cabo en la tradición -específicamente en la historia efectual-, nuestro autor infiere el «problema central» de la hermenéutica, que consiste precisamente en el «problema de la aplicación». Centraremos, pues, nuestra atención en este tema fundamental.

La segunda sección de la segunda parte de *Verdad y método* culmina con el estudio del «principio de la historia efectual». A continuación Gadamer procede a exponer aquello que él mismo denomina la *Recuperación del problema hermenéutico fundamental*. Este apartado se articula, a su vez, en

<sup>65</sup> Gadamer, «La continuidad de la historia y el instante de la existencia» (1965), en *VyM*, II, p. 141.

<sup>66</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 377.

tres partes, a saber: *El problema hermenéutico de la aplicación*; *La actualidad hermenéutica de Aristóteles* y *El significado paradigmático de la hermenéutica jurídica*. Ahora bien, ¿por qué razón el filósofo alemán nos habla, en primer lugar de *recuperación* del problema hermenéutico fundamental? Es evidente que tal problema se refiere a la aplicación, pero tal cuestión, no obstante, deja sin respuesta a la pregunta, por lo que ésta sigue en pie.

Gadamer comienza señalando que en la vieja tradición el «problema hermenéutico» se articulaba según la conocida tríada: la *subtilitas intelligendi*, la *subtilitas explicandi* y la *subtilitas applicandi*. En estas tres fases era en donde se realizaba el proceso de la interpretación. Gadamer prosigue:

«Ahora bien, ya hemos visto que al problema hermenéutico se le confiere un significado sistemático en el momento en que el romanticismo reconoce la unidad interna de *intelligere* y *explicare*. La interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión. [...] la fusión interna de comprensión e interpretación trajo como consecuencia la completa desconexión del tercer momento de la problemática hermenéutica, el de la *aplicación*, respecto al contexto de la hermenéutica»<sup>67</sup>.

Sería imposible en el espacio propio de esta investigación reconstruir el recorrido histórico a partir del cual Gadamer justifica esta tesis. En efecto, habría que rehacer todo el desarrollo de la historia de la hermenéutica que traza nuestro autor en la primera parte de *Verdad y método*. En este sentido será suficiente destacar la conclusión a la que llega nuestro autor fundamentalmente respecto de Schleiermacher y, para tal fin, citaremos por su claridad y contundencia las siguientes palabras de Grondin, quien, en nuestra opinión, resume de la manera más adecuada este aspecto de *Verdad y método*. Este intérprete escribe: «En su estudio sobre el perfil histórico de la hermenéutica, [Gadamer] afirmó que la hermenéutica moderna comenzaba con Schleiermacher. Pero está claro que lo hizo para denunciar una *pérdida* de substancia y de verdad, por la cual la hermenéutica había adoptado un funesto giro reconstructivo, psicologista y finalmente historizante. Después de haber subrayado el «principio» de la «eficacia histórica», Gadamer pudo regresar finalmente al problema hermenéutico fundamental y exponer lo que en él se había «perdido»:

---

<sup>67</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 378-379.

el problema de la aplicación»<sup>68</sup>. No corremos el riesgo de exagerar cuando afirmamos que el concepto de aplicación constituye la dimensión propia de la ontologización de la hermenéutica que caracteriza el planteamiento gadameriano. No hay duda de que esta noción es sumamente compleja, por lo que será preciso reconducirla a una serie de coordenadas que la articulen, cuestión que nos va a permitir su posterior comprensión. Ahora bien, tales coordenadas son las siguientes: 1. *pertenencia del intérprete a la tradición desde la cual se produce el acontecer hermenéutico*; 2. *complementación productiva de sentido*; 3. *autorreferencia de la aplicación*.

En relación a la primera coordenada, ya hemos subrayado con anterioridad la consustancial interpenetración del intérprete y la tradición en el acontecer comprensivo, razón por la que no volveremos sobre el tema. Nos queda, pues, por analizar las nociones de complementación productiva de sentido y la de autorreferencia de la misma aplicación. Con respecto a la complementación productiva de sentido, el filósofo alemán sostiene lo siguiente:

«La tarea de la interpretación consiste en *concretar la ley* en cada caso, esto es, en su *aplicación*. La complementación productiva del derecho que tiene lugar en ella está desde luego reservada al juez, pero éste está a su vez sujeto a la ley exactamente igual que cualquier otro miembro de la comunidad jurídica»<sup>69</sup>.

Como bien ya sabemos, la tesis general de Gadamer es que la aplicación así como se presenta tanto en la hermenéutica jurídica como en la teológica es paradigmática de la comprensión misma, de tal manera que ella puede extenderse, en razón de esta misma universalidad, a las ciencias del espíritu. Esta idea es congruente con el ya señalado proceso de ontologización y de correlativa universalización<sup>70</sup> que es propio de la hermenéutica filosófica gadameriana, de

<sup>68</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*, p. 159.

<sup>69</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 401-402.

<sup>70</sup> En la medida en que se logra la fundamentación ontológica de alguna determinación, esa cualidad se convierte en una propiedad o en una dimensión del ente en cuanto ente y, en razón de ello, se aplica a todo lo que existe. Ahora bien, precisamente por ser una determinación de rango ontológico (es decir, que, en cuanto tal, corresponde al ente en cuanto ente), dicha determinación se universaliza, es decir, se entiende como propia de todo ente. Así pues, la ontología tiene como finalidad estudiar los caracteres fundamentales del ser, de todo lo que existe y que, en cuanto ser, no puede dejar de tener. Tales determinaciones convienen a todos los entes y son, en consecuencia, propiedades ontológicas porque pertenecen necesariamente a todo ente, es decir, alcanzan la máxima universalidad. En referencia a la creación, en la época moderna, del término 'ontología', Giannini escribe: «Entonces, un nuevo

manera que no nos detendremos en él. Sin embargo, sí resulta preciso mostrar en qué consiste la *complementación productiva*. Con esta idea Gadamer hace referencia a la innovación a la que está sometida la tradición por parte de la aplicación. Expliquemos esto más detenidamente. Cuando un juez aplica una ley a un caso particular (y lo mismo es válido para cualquier clase de interpretación) produce una nueva interpretación de la norma cuyo sentido tiene que adaptarse al caso particular<sup>71</sup>. En este proceso de aplicación se produce un incremento de sentido o una innovación que modifica la tradición desde sí misma. Ahora bien, como señala el texto recién citado, tal complementación productiva no es arbitraria o subjetiva ya que el propio juez que realiza la aplicación está sometido a la ley<sup>72</sup> que él está interpretando.

---

nombre para *la ciencia universal de todo* lo que existe con sus modos de darse, empieza a ser articulado, repetido, [...] el nombre de ontología del ente *en cuanto ente*». Humberto Giannini Iñiguez, «De la metafísica a la ontología», en J. Gonzáles y E. Trias (eds.), *Cuestiones metafísicas*, Trotta, Madrid, 2003, p. 32. *Cursivas añadidas*. Ahora bien, si se prefiere una definición más concisa, recordaremos ésta de Luis Hoyos: «El conocimiento de los *objetos en general* es la ontología. Ella ha de estudiar las propiedades *más generales* de las cosas». Luis Eduardo Hoyos, «Trascendental», en J. González y E. Trias (eds.), *Cuestiones metafísicas*, p. 69. *Cursivas añadidas*. Obviamente, en todos los casos citados no se utiliza la palabra 'universal' en sentido de mera representación mental, sino en el sentido extensivo de un predicado que se refiere a una totalidad de objetos o entes. Por ejemplo, si se logra mostrar –como pretende hacer Aristóteles– que la sustancialidad es una dimensión ontológica del ente, todo ente en cuanto tal tiene que poseer dicha propiedad. De esta manera el concepto de sustancia alcanza la máxima universalidad que le otorga la fundamentación ontológica. En nuestro caso, si se lograra mostrar (que es lo que pretende hacer Gadamer en la Segunda Parte de *Verdad y método* I) que la hermenéutica no es sólo un conjunto de disciplinas destinadas a la interpretación de textos sino que es una dimensión constitutiva del estar ahí, la hermenéutica se ha ontologizado y, por ende, su alcance se ha universalizado. Por otra parte, si ontología se entiende no como ciencia del ente en cuanto ente sino como ciencia de los primeros principios, tales principios, precisamente por ser principios, se caracterizan por la máxima universalidad posible en su marco de referencia. Añadimos esta restricción porque pueden haber ontologías regionales, pero, en todo caso tales ontologías tienen que determinar los principios de sus respectivos marcos referenciales y tales principios, por ser justamente principios, tienen un alcance universal dentro de la región ontológica considerada. Volviendo a la hermenéutica filosófica contemporánea, como señala Rodríguez refiriéndose al tercer significado que, según él, tiene hoy tal disciplina, podemos decir que esta práctica filosófica consiste en una «reflexión sobre la naturaleza del comprender, que revela su carácter ontológico y de matriz de toda forma de conocimiento, en virtud de la cual la «hermenéutica» adquiere la *dimensión universal* propia de la «filosofía» y con ello un nivel de pensamiento que se distingue de las ciencias». Ramón Rodríguez, «Hermenéutica y metafísica: la cuestión del sujeto», en J. González y E. Trias (eds.), *Cuestiones Metafísicas*, p. 266. *Cursivas añadidas*.

<sup>71</sup> «En tales casos se trata siempre de algo más que de la aplicación correcta de principios generales. Nuestro conocimiento del derecho y la costumbre se ve siempre complementado e incluso determinado productivamente desde los casos individuales. El juez no sólo aplica el derecho concreto

En este caso la «objetividad» de la aplicación que lleva a cabo la complementación es asegurada por la ausencia de cualquier arbitrariedad que se produciría si, en cambio, el juez se considerara *legibus solutus*. Así pues, si profundizamos en este aspecto de la aplicación que conserva la hermenéutica gadameriana de peligrosas salidas relativistas descubriremos que, una vez más, interviene el concepto de tradición. Escribe Gadamer:

«Ya hemos señalado antes que la pertenencia a la tradición es una de las condiciones de la comprensión espiritual-científica. Ahora podemos hacer la prueba examinando cómo aparece este momento estructural de la comprensión en el caso de la hermenéutica teológica y de la hermenéutica jurídica. Evidentemente no se trata de una condición restrictiva de la comprensión sino más bien de una de las condiciones que la hacen posible. La pertenencia del intérprete a su texto es como la del ojo a la perspectiva de un cuadro. [...] Para la posibilidad de una hermenéutica jurídica es esencial que la ley vincule por igual a todos los miembros de la comunidad jurídica. Cuando no es éste el caso, como ocurría, por ejemplo, en el absolutismo, donde la voluntad del señor absoluto estaba por encima de la ley, ya no es posible hermenéutica alguna... En este caso ni siquiera se plantea la tarea de interpretar la ley de modo que el caso concreto se decida con justicia dentro del sentido jurídico de la ley. La voluntad del monarca no sujeto a la ley puede siempre imponer lo que le parece justo sin atender a la ley, esto es, sin el esfuerzo de la interpretación. La tarea de comprender e interpretar sólo se da allí donde algo está impuesto de forma que, como tal, es no abolible y vinculante»<sup>73</sup>.

La complementación de sentido que se realiza en el acto hermenéutico no cae en ningún tipo de relativismo, ya que la auto-vinculación del intérprete a la tradición impide que su lectura dependa exclusivamente de la dimensión

---

sino que con su sentencia contribuye por sí mismo al desarrollo del derecho (jurisprudencia)». Gadamer, *VyM*, I, p. 71.

<sup>72</sup> Es evidente que con esto no queremos decir que el juez está sometido a *todas y cada una* de las leyes que conforman un código. Con ello simplemente queremos señalar que el juez no está por encima del derecho que él mismo interpreta y administra. Es decir, el juez no es *legibus solutus*. Es obvio que, al juzgar, pongamos por caso, el delito de aborto cometido, claro está, por una mujer, el juez no aplica la ley a sí mismo (siempre y cuando el juez sea un hombre). Sin embargo, si él estuviera enterado de que alguna mujer ha cometido tal crimen debería denunciarla. En este sentido, el juez está sometido al derecho que imparte. En un texto que citamos en la próxima página, Gadamer mismo reflexiona en torno a las relaciones entre la hermenéutica jurídica y la hermenéutica filosófica.

<sup>73</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 401.

subjetiva de su voluntad. Es así que la aplicación de la ley, en tanto operación hermenéutica, conserva un sentido de «objetividad» por cuanto que la pertenencia del intérprete a la tradición impide que *cualquier* incremento de sentido sea válido. Por ello, el «todo vale» no tiene en Gadamer uno de sus defensores. Ocurre, más bien, todo lo contrario. En efecto, el incremento de sentido que es propio del ejercicio hermenéutico logrado no es arbitrario sino que, precisamente porque es el reflejo de la pertenencia del intérprete a la tradición que él modifica, resulta así vinculante para la tradición misma. Por consiguiente, este primer aspecto de la noción de aplicación nos confirma que las transformaciones a las que el intérprete somete a la tradición en el marco del proceso de aplicación hermenéutica logran su cometido únicamente en cuanto que se relacionan íntimamente con la tradición misma en la efectualidad histórica.

La concreción de la tradición en su aplicación al caso concreto mediante la complementación de sentido asegura la «objetividad» —desde luego, no de carácter cientificista— propia de la hermenéutica filosófica gadameriana. Desde este punto de vista, podríamos decir que tal «objetividad» consiste en lo siguiente: dada cierta y determinada situación histórica y desde cierta y determinada tradición, cualquier intérprete que tenga la capacidad suficiente para comprender el horizonte (tradición) que tiene frente a sí y al que intenta desplazarse, elabora una complementación de sentido análoga, es decir, trataría de comprender el pasado tomando en cuenta su propio horizonte histórico, *pero sin apartar la mirada de sí mismo*. Escribe nuestro autor:

«En este sentido, comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico. Pero lo que no es verdad es que este horizonte se gane desplazándose a una situación histórica. Por el contrario, uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera. [...] El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos»<sup>74</sup>.

Ahora bien, este aspecto de la aplicación descarta toda concepción de la verdad que pretenda erigirse en un sentido atemporal y aspire sentenciar, por ejemplo, cuál es el «verdadero» Aristóteles. No existe un «verdadero» Aristóteles,

---

<sup>74</sup> Gadamer, *WV*, I, p. 375.

sino infinitos<sup>75</sup> Aristóteles cuya peculiaridad depende del incremento de sentido de la tradición a partir de una nueva y lograda interpretación que se produce en una situación y en el contexto de cierta tradición determinadas. Es decir, distintos intérpretes, en una *misma* situación histórica y compartiendo la *misma* tradición, llegarían a una interpretación similar frente a ese pasado que pretenden entender e integrar (lo cual asegura la adecuación de la interpretación, evitando el irracionalismo que afirma la adecuación de cualquier lectura). Por todo lo dicho, es preciso reconocer, no obstante, que ninguna de las distintas interpretaciones que se dan en distintas situaciones y distintas tradiciones puede, evidentemente, pretender erigirse en *la única y verdadera interpretación*. Por consiguiente, la idea de complementación de sentido propia de la noción de aplicación remite, en Gadamer, al concepto ya mencionado de «fusión de horizontes» en el que opera, a su vez, la historia efectual.

Para aclarar este aspecto decisivo de la hermenéutica gadameriana, nos serviremos del ejemplo siguiente. Sin duda ninguna, uno de los más destacados intérpretes del pensamiento de Aristóteles ha sido Santo Tomás de Aquino. Este teólogo y filósofo medieval se encontró, desde el punto de vista histórico, en una situación hermenéutica sumamente difícil. Formado en la tradición cristiana y bajo la tutela de una orden a la vez docente y contemplativa como la orden Dominicana, el Aquinatense fue también un formidable lector de Aristóteles. Sin embargo, como se sabe, la filosofía del Estagirita no era de fácil asimilación para la cultura cristiana por varias razones, entre las que figuraba una concepción naturalista del hombre que discrepaba, en gran medida, de la creencia en la inmortalidad del alma. Por otra parte, y desde el punto de vista cosmológico, Aristóteles era de difícil incorporación ya que, de acuerdo con su física, el mundo era eterno, cuestión que, evidentemente negaba la doctrina

---

<sup>75</sup> Evidentemente 'infinitos' no es un adjetivo cuyo significado deba ser tomado en el sentido literal del término. Aun suponiendo que la humanidad no dejara de leer e interpretar a Aristóteles, tiene sentido considerar que nuestra especie no es eterna y que, por lo tanto, las interpretaciones de Aristóteles no son numéricamente infinitas. 'Infinitos' se entiende aquí en el sentido figurado de 'muchos', 'innumerables' etc. Ahora bien, hemos utilizado aquí este término y no uno de los posibles sinónimos con la intención expresa de recalcar la naturaleza distintiva de la ontología hermenéutica cual ontología de la finitud. En la ontología hermenéutica de Gadamer nunca podemos afirmar que una interpretación es la definitiva: toda lectura es válida desde la situación hermenéutica en la cual se elabora (lo cual no implica clasificar a Gadamer como relativista). Como directa consecuencia de la fundamentación ontológica gadameriana de la hermenéutica, se produce la universalización del concepto de finitud por la cual toda interpretación se concibe como finita, es decir, como no definitiva. En tal sentido, utilizamos la expresión «infinitos Aristóteles» para enfatizar el carácter no definitivo de cualquier interpretación.

cristiana de la creación. Así las cosas, no es de extrañarse que tras la llegada en oleadas sucesivas de las obras científicas, metafísicas y morales de Aristóteles, el inevitable conflicto frente a esa masa de concepciones nuevas produjera la prohibición de la enseñanza y difusión de la filosofía del Estagirita por parte de la autoridad eclesiástica.

Ahora bien, mientras esto ocurría en la Universidad de París, las traducciones de Aristóteles y de sus comentadores árabes seguían autorizadas en Toulouse, razón por la que resultaba muy difícil, por no decir imposible, frenar la progresiva difusión de la filosofía aristotélica cuyo potencial teórico no podía ser rechazado ni mucho menos ignorado. Esta era, pues, la compleja situación a la que se enfrentó Tomás de Aquino y la solución que propuso para resolver este problema fue, sin lugar a dudas, brillante. En efecto, el Aquinatense logró incorporar la filosofía en la enseñanza sagrada porque consideraba que la razón natural —el conocimiento filosófico— podía contribuir a la obra de la salvación, ordenándose, eso sí, por referencia al propio fin del conocimiento revelado. Resumimos muy brevemente aquí esta parte de su doctrina. En el plano teológico, el filósofo medieval resuelve el complicado problema acerca de la naturaleza epistémica de la teología aplicando a la doctrina sagrada la teoría epistemológica aristotélica de la *subalternatio scientiarum* (jerarquización de las ciencias). Por otra parte, en el marco referencial ontológico, el Aquinatense no vaciló en interpretar el concepto aristotélico del ser en un sentido existencial no aristotélico, es decir, claramente cristiano. Así pues, mediante esta operación hermenéutica —auténtica «fusión de horizontes»—, resultan modificadas sustancialmente tanto la tradición teológica y filosófica cristiana, como la tradición aristotélica. Se ha producido, en efecto, una complementación interpretativa que sólo en el marco histórico del siglo XIII podría haber tenido sentido. Ahora bien, ¿acaso el Aristóteles de Santo Tomás es el Aristóteles verdadero y el de la tradición helenística o árabe es el Aristóteles falso? Verdad y falsedad, en el caso de la complementación de sentido propia de la aplicación, pierden su carácter atemporal y adquieren un sentido hermenéutico históricamente fundado. Este es, a nuestro modo de ver, el concepto de «complementación» propio de la noción gadameriana de aplicación. Sin embargo, nuestro análisis no estaría completo si no nos refiriéramos a la tercera dimensión fundamental ya mencionada de la aplicación y que es aquella que consiste en su carácter autorreferencial.

En relación al tema de la auto-referencia del proceso de aplicación, Gadamer afirma lo siguiente:

«nuestras consideraciones nos fuerzan a admitir que en la comprensión

siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete»<sup>76</sup>.

Esto significa que, para el filósofo alemán, no hay aplicación que no implique necesariamente la auto-referencia de lo comprendido al intérprete mismo. Y es que

«la pertenencia del intérprete a su texto es como la del ojo a la perspectiva de un cuadro»<sup>77</sup>.

Y esto es así porque

«el problema hermenéutico se aparta evidentemente de un saber puro, separado del ser. Hablábamos antes de la pertenencia del intérprete a la tradición con la que se confronta, y veíamos en la comprensión misma un momento del acontecer»<sup>78</sup>.

La propia referencia de la interpretación al intérprete, es decir, la auto-referencia del proceso de aplicación, es lo que marca definitivamente la diferencia fundamental que separa la razón hermenéutica de la razón científica. Mientras ésta supone la separación de sujeto y objeto, aquélla nace de la co-pertenencia esencial de ambos. En la aplicación hermenéutica gadameriana, la interpenetración de intérprete y texto (claro está, en un sentido totalmente distinto de lo que estas nociones significan desde el punto de vista de la metodología científica) es consecuencia de la interdependencia de dos variables, a saber: la variable de la tradición y la del acontecer que en ella se produce. El esfuerzo hermenéutico se despliega cuando, en el contexto de una determinada tradición, se origina una distorsión del sentido. Ahora bien, esa distorsión es el acontecer de la tradición misma que demanda la intervención del intérprete quien, a su vez, se siente interpelado por este acontecer del que él mismo forma parte y que es lo que hemos denominado tradición.

Desde este punto de vista, la pertenencia del intérprete a la tradición implica la imposibilidad de separar el intérprete («sujeto») del texto transmitido por la tradición («objeto»). Ahora bien, esto no agota, en modo alguno, la cuestión de la auto-referencia de la aplicación. En efecto, no solamente el intérprete es directamente interpelado por el acontecer de la tradición en el texto sino que

---

<sup>76</sup> Gadamer, *VjM*, I, p. 379.

<sup>77</sup> Gadamer, *VjM*, I, p. 401.

<sup>78</sup> Gadamer, *VjM*, I, p. 385.

esa interpelación implica que el mismo intérprete reconozca en el acto de interpretar una necesidad que le es propia, es decir, existencialmente vital. Es así que si el intérprete se siente interpelado por el acontecer de la tradición es porque el problema que este acontecer plantea le afecta directamente. Escuchemos las palabras de Gadamer:

«Si el filólogo comprende un texto dado, o lo que es lo mismo, si se comprende a sí mismo en el texto, [...] el historiador comprende también el gran texto de la historia del mundo que él más bien adivina, y del que cada texto transmitido no es sino un fragmento, una letra; y también él se comprende a sí mismo en este gran texto. Tanto el filólogo como el historiador retoman así del autoolvido en el que los mantenía aherrojados un pensamiento fijado a la conciencia metodológica de la ciencia moderna como patrón único. Es la conciencia de la historia efectual la que constituye el centro en el que uno y otro vienen a confluír como en su verdadero fundamento»<sup>79</sup>.

Es, pues, la historia efectual la que constituye la sustancia en la que tiene lugar la auto-referencia de la aplicación. Con otras palabras: la auto-referencialidad que caracteriza a la aplicación es directa y necesaria consecuencia de la pertenencia del intérprete y de lo interpretado a la historia efectual. En tal sentido,

«La aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto viene a ser para nosotros. La comprensión es una forma de efecto, y se sabe a sí misma como efectual»<sup>80</sup>.

Precisamente porque la comprensión es un efecto de la historia, es decir, de la tradición, se sigue que la interpretación en su momento de aplicación es autorreferencial, razón, por la que constituye una dimensión necesaria de la hermenéutica.

### 2.3. Consideraciones finales

Pasemos entonces a recapitular, a manera de conclusión, lo que hemos

---

<sup>79</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 414.

<sup>80</sup> *Ibid.*

dicho hasta ahora en este capítulo. Como hemos subrayado ya, un rasgo esencial de la hermenéutica filosófica gadameriana es la comprensión entendida como unidad de conocimiento y ser. La comprensión sólo es posible mediante la interpretación de una previa anticipación de sentido que es propia de la apertura o precomprensión del hombre en tanto que proyecto arrojado. Es en este sentido que Gadamer hace de la hermenéutica -concebida como articulación de la precomprensión del *Dasein*- una estructura o, si se prefiere, una actividad fundamental y fundacional. Ahora bien, la ontologización o universalización de la hermenéutica así considerada posibilita la concepción de la estructura epistemológica de sujeto y objeto como una forma derivada de la actitud originaria, la cual consiste precisamente en la determinación hermenéutico-comprensiva. A partir de esta idea decisiva, la razón hermenéutica se va configurando como resultado del acontecer de la tradición, proceso ontológico en el que el intérprete pierde, en parte, el rol protagónico que le había conferido el pensamiento moderno para convertirse, de esta manera, en aquel que es interpelado por la Historia Efectual. En las lecciones que Gadamer impartió en 1988, en el *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* leemos:

«Yo utilizo los términos «historia efectual» y «conciencia de la historia efectual» (*wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*). Con ello quiero dar a entender, ante todo, que no podemos afirmar que el estudio de un texto o de una tradición dependa plenamente de nuestras decisiones. Esa libertad, ese distanciamiento respecto del objeto investigado, no existe. Todos nosotros nos hallamos en el curso de la tradición, y no disponemos de la soberana distancia con que los científicos de la naturaleza realizan experimentos y formulan teorías. Es cierto, sí, que en la ciencia contemporánea -por ejemplo, en la matemática cuántica- el sujeto medidor desempeña un papel que no es el de un mero observador objetivante. Pero, sin embargo, eso es algo totalmente distinto del hallarse en el curso de la tradición, estar condicionado y conocer a los demás y sus puntos de vista como tales a partir del condicionamiento propio. Esta dialéctica no atañe tan sólo a la tradición cultural, esto es, a la filosofía, sino también a las cuestiones morales. De hecho, tampoco aquí tenemos nada que ver con el experto que, desde fuera, investiga «objetivamente» las normas, sino con un ser humano que ya está marcado por dichas normas; un ser humano que se encuentra ya en el marco de su sociedad, su época, sus prejuicios, su experiencia del mundo. Todo esto actúa sobre él mismo y lo determina en el momento en que se aproxima a una cuestión e interpreta una doctrina»<sup>81</sup>.

Y esto mismo es algo que ya sostuvo nuestro autor en *Verdad y método* cuando escribió estas líneas:

«El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método»<sup>82</sup>.

Así las cosas, es justamente ese «acontecer de la tradición» en el que tiene lugar la anticipación de sentido que orienta la apertura del intérprete al texto, de manera que la tradición con su efectividad histórica que se expresa en su mismo acontecer se convierte ella misma, si no en el protagonista, al menos en una figura principal de la filosofía hermenéutica o de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Es así que ya no hay lugar para rastro psicologista alguno o de carácter puramente metodológico y ello en virtud de la referencia a la esfera ontológica como dimensión necesaria del acontecer hermenéutico. De allí la razón de reconocer en la tradición el papel de la historia efectual como el eje central de la hermenéutica gadameriana. No podemos, pues, sino suscribir estas palabras de Ramón Rodríguez, agudo intérprete de Gadamer: «La hermenéutica ocupa, pues, [en Gadamer] un lugar estructural paralelo al de una filosofía primera, no en el sentido de proponer una ontología fundamental, sino por ser una reflexión, anterior e irreductible a toda ciencia, que descubre un territorio donde arraiga la condición irrefragable de todo estar humano en el mundo»<sup>83</sup>. Esta condición irrefragable del ser humano en tanto ser en el mundo es la apertura a la comprensión y su territorio es la tradición que opera en la historia efectual.

De esta manera, hemos querido mostrar en este capítulo que el rol protagónico de la tradición se debe a que en ella se conservan aquellos prejuicios o anticipaciones de sentido que configuran de antemano nuestro estar en el

---

<sup>81</sup> Hans-Georg Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, trad. cast. de J.J. Mussarra, Paidós, Barcelona, 1999, p. 35.

<sup>82</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 360.

<sup>83</sup> Ramón Rodríguez, «Hermenéutica y Metafísica: La cuestión del sujeto», en J. González y E. Trías (eds.), *Cuestiones metafísicas*, Trotta, p. 278. Con la expresión «ontología fundamental», Rodríguez quiere distinguir todas aquellas ontologías tradicionales de viejo cuño que no reconocían el carácter hermenéutico de la razón en la dimensión que de ella traza la «filosofía primera», condición fundamental que Gadamer sí destaca en su propio desarrollo de la hermenéutica, tal y como nuestro autor la concibe.

mundo. Sin tradición –es decir, fuera del alcance de la historia efectual- el individuo no sabría cómo orientarse en su comprensión. Ahora bien, es en la tradición desde donde se genera aquel acontecer que condiciona la respuesta hermenéutica. A este respecto citaremos una vez más a Rodríguez: «Si la idea directriz de pertenencia es el contramodelo de la subjetividad metafísica, dado que desposee al sujeto de su pretensión de ser origen último y de alcanzar una autorresponsabilidad absoluta en el conocimiento y la acción, hay, sin embargo, que preguntarse cuál es la concepción positiva del hombre que la insistencia hermenéutica en la pertenencia lleva consigo. [...] La estructura de la pertenencia, el modo de inserción del ser humano en el acontecer de la verdad, tiene la forma de respuesta a una convocatoria que le precede y que le coloca en su lugar ontológico propio: ser alguien que siempre responde-a y que no puede, por tanto, entenderse como origen radical del sentido de lo existente»<sup>84</sup>.

La pertenencia a la tradición traza una insuperable barrera entre el concepto epistemológico centrado en la certeza de la transparencia de la autoconciencia y la noción de un estar en el mundo condicionado por la historicidad del comprender. En este marco referencial, la hermenéutica se manifiesta en un primer momento como la respuesta del ser humano a la pregunta de la tradición. Ahora bien, como hemos visto, para que tal respuesta se produzca, es imprescindible introducir el concepto de aplicación el cual, a su vez, muestra la íntima dependencia del intérprete respecto del tejido histórico al que él mismo pertenece y que se manifiesta en el acontecer de la tradición. He aquí las palabras de Gadamer:

«el que la experiencia hermenéutica se realice en el «modo» del lenguaje, y el que entre la tradición y su intérprete tenga lugar una conversación, plantea un fundamento completamente distinto. Lo decisivo es que aquí acontece algo. Ni la conciencia del intérprete es señora de lo que accede a él como palabra de la tradición, ni es adecuado describir lo que tiene lugar aquí como un conocimiento progresivo de lo que es, de manera que un intelecto infinito contendría todo lo que de un modo u otro pudiese llegar a hablar desde el conjunto de la tradición. Visto desde el intérprete, «acontecer» quiere decir que no es él el que, como conecedor, busca su objeto y «extrae» con medios metodológicos lo que realmente se quiso decir y tal como realmente era, aunque reconociendo leves

<sup>84</sup> Rodríguez, «Hermenéutica y Metafísica: la cuestión del sujeto», en J. González-E. Trias (eds.), *Cuestiones metafísicas*, p. 286-287.

obstáculos y desviaciones condicionados por los propios prejuicios. Esto no es más que un aspecto exterior al verdadero acontecer hermenéutico; es el que motiva la ineludible disciplina metodológica que de uno hace uso consigo mismo. Sin embargo, el verdadero acontecer sólo se hace posible en la medida en que la palabra que llega a nosotros desde la tradición, y a la que nosotros tenemos que prestar oídos, nos alcanza de verdad y lo hace como si nos hablase a nosotros y se refiriese a nosotros mismos»<sup>85</sup>.

El acontecer de la tradición no es un fenómeno aislado sino que su interpelación llega directamente al intérprete, por lo que la aplicación, como momento necesario del proceso hermenéutico, habrá de ser siempre referida por el intérprete a su situación y a sí mismo. Por ello es que el filósofo alemán sostiene:

«Este desplazarse al lugar del lector original (Schleiermacher) es cosa muy distinta de la aplicación. Implica saltarse la tarea de mediar el entonces y el ahora, el tú y el yo, que es a lo que se refiere la aplicación y que también la hermenéutica jurídica reconoce como su tarea»<sup>86</sup>.

La interpenetración de las dos dimensiones temporales del presente y del pasado del intérprete, en la medida en que él mismo es interpelado por el acontecer de la tradición, constituye precisamente la aplicación en tanto elemento esencial del proceso hermenéutico. En este sentido, uno de los objetivos fundamentales de este capítulo ha sido el mostrar, mediante el análisis de los conceptos antes mencionados, la conexión recíproca de la tradición y la aplicación que caracteriza la concepción gadameriana de la hermenéutica filosófica. En el próximo apartado -que recoge las conclusiones de nuestra investigación-, intentaremos mostrar que, a la luz de los resultados obtenidos, el rodeo que hemos dado por la interpretación de la *phrónesis* aristotélica constituye un momento esencial de la concepción de la hermenéutica esgrimida por Gadamer.

## CONCLUSIONES

En la introducción de este trabajo subrayamos que la meta de nuestra investigación era la de mostrar en qué sentido la lectura de la razón prudencial aristotélica que propone *Verdad y método* puede ser considerada, según las

---

<sup>85</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 552-553.

<sup>86</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 406.

palabras del propio Gadamer, como el *único modelo*<sup>87</sup> que puede ayudarnos en la constitución y fundamentación de la dimensión hermenéutica de la razón. Para alcanzar tal objetivo hemos recorrido un camino teórico articulado en dos etapas. En la primera de ellas, correspondiente al primer capítulo, analizamos la interpretación gadameriana de la *phrónesis* aristotélica; la siguiente etapa,

---

<sup>87</sup> A lo largo de esta investigación hemos citado y comentado los textos pertinentes. Sin embargo, dada la importancia que esta idea de Gadamer reviste para nuestra tesis (y para comodidad del lector), agruparemos y volveremos a citar los textos más emblemáticos aun corriendo el riesgo de caer en la redundancia. En el primer volumen de *Verdad y método*, cuando el autor comienza su interpretación de la ética aristotélica (ubicada—no olvidemos esto— en la parte central de su fundamentación ontológica de la hermenéutica), escribe: «Si el núcleo mismo del problema hermenéutico es que la tradición como tal tiene sin embargo que entenderse cada vez de una manera diferente, lógicamente esto nos sitúa en la problemática de la relación entre lo general y lo particular. Comprender es, entonces, un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada. Con ello gana una *especial relevancia la ética aristotélica...*» Gadamer, *VyM*, I, p. 383. Cursivas añadidas. En la parte final de la obra podemos leer: «Para la estructura del proceso hermenéutico me he remitido expresamente al análisis aristotélico de la frónesis». Gadamer, *VyM*, I, p. 638. Veinte años después, en 1980, en un artículo titulado *Problemas de la razón práctica*, publicado en el segundo volumen de *Verdad y método*, nuestro autor afirma lo siguiente: «¿Qué lugar ocupan las *humanities*, las «ciencias del espíritu», en el universo de las ciencias? Intentaré mostrar que la filosofía práctica de Aristóteles —y no el concepto moderno de método y de ciencia— es el *único modelo viable para formarnos una idea adecuada de las ciencias del espíritu*». *VyM*, II, p. 309. Cursivas añadidas. Ahora bien, no hay que olvidar que en las conferencias dictadas por Gadamer en Lovaina en 1957, y que constituyen una especie de presentación de *Verdad y método* a punto de publicarse, de las cinco conferencias, la cuarta está enteramente dedicada a Aristóteles y se titula *El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles*. Ahora bien, allí se dice lo siguiente: «En este punto de nuestra exposición resultará que el problema que nos preocupa muestra una *conexión central con la problemática que ha desarrollado Aristóteles en sus investigaciones de ética*». Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 81. Y, en un artículo de 1983 titulado *La idea de la filosofía práctica* y publicado en la antología *El giro hermenéutico*, Gadamer escribe: «¿cómo están en realidad las cosas en las así llamadas ciencia humanas, en las «*humaniora*»? Poco quedaría de éstas si aplicáramos severamente el concepto de ciencia abstraído de las ciencias naturales a las ciencias históricas. [...] Con el tiempo, tiene que producirse una verificación de todo esto, y a mí me parece que *la filosofía práctica de Aristóteles es el único modelo al que podemos recurrir para ello*». Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*, trad. cast. de A. Parada, Teorema, Madrid, 2001, p. 191. Cursivas añadidas. Además, cuatro años antes, en un ensayo titulado *Los griegos* y publicado en la antología *Los caminos de Heidegger*, podemos leer: «Las lecciones de Heidegger surtieron su efecto. Yo mismo aprendí cosas decisivas sobre las «*virtudes dianoéticas*» de su interpretación tan ceñida al texto como decidida del sexto libro de la *Ética a Nicómaco*. Según ella, a fin de cuentas, la *phrónesis* y su hermana la *synesis* son las *virtudes hermenéuticas por excelencia*». Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 127. Cursivas añadidas. Podríamos seguir citando otros pasajes pero ello sería abusar de la paciencia del lector. En todo caso, los textos citados son definitivamente concluyentes a los fines de establecer el punto de partida de nuestra tesis que investiga precisamente las posibles razones de la importancia decisiva y paradigmática de la razón práctica aristotélica en la fundamentación gadameriana de la razón hermenéutica.

desarrollada en el segundo capítulo, se centró en el estudio de las nociones hermenéuticas de tradición y aplicación –dimensiones constitutivas de la *phrónesis* según nuestro autor– con el fin de dilucidar hasta qué punto estas dos categorías cardinales de la fundamentación de la hermenéutica filosófica permiten sostener la tesis que afirma el carácter paradigmático de la razón práctica aristotélica. En este sentido y con la finalidad de exponer de la manera más clara las conclusiones de nuestra investigación, procederemos a resumir brevemente los resultados obtenidos a lo largo de nuestro ensayo.

I. En el primer capítulo analizamos el modelo de razón práctica que propone Aristóteles, según la lectura de Gadamer. La interpretación gadameriana de la razón prudencial aristotélica comienza enfatizando un hecho absolutamente incontrovertible y acerca del cual no hay posibilidad de discrepancia: la *phrónesis* no es *episteme* y, al respecto, el argumento decisivo es éste: mientras el saber epistémico tiene por objeto lo necesario, la prudencia se ocupa de aquello acerca de lo cual deliberamos, es decir, de lo que puede ser de otra manera y, por ende, no es necesario. Sentada esta primera y fundamental distinción, Gadamer procede a analizar las relaciones entre *phrónesis* y *tékhnē*. Si de lo que se trata no es de una razón de lo necesario y de un saber abstracto sino de una razón que incluye en sí misma su aplicación como dimensión constitutiva, es decir, si

«se habla de razón y de saber no al margen del ser tal como ha llegado a ser sino desde su determinación y como determinación suya»<sup>88</sup>

por tal razón se requiere, como hace Aristóteles, distinguir prudencia y arte. En efecto, el saber de la *tékhnē* como el de la *phrónesis*, no es solamente un saber de lo contingente (y, por ello, ambos se diferencian de la *episteme*) sino que, en su misma constitución, la dimensión de la práctica, esto es, de la realización situacionalmente determinada, es esencial, de lo cual se deriva la imprescindible tarea de distinguir ambas formas de conocimiento.

En el desarrollo de la lectura gadameriana que gira en torno al sentido de la distinción aristotélica de *phrónesis* y *tékhnē*, hemos seguido un itinerario –ceñido de la manera más estricta posible a la interpretación expuesta en *Verdad y método*– que se articula en tres fases, cada una de las cuales ilumina un aspecto diferente de la mencionada distinción. Tales etapas son las siguientes: a) la distinción entre *phrónesis* y *tékhnē*, desde el punto de vista de la aplicación, b) la distinción entre *phrónesis* y *tékhnē* mediante la relación medio-fin, y c) la

---

<sup>88</sup> Gadamer, *VyM*, I, 383.

distinción entre *phrónesis* y *tékhnē* centrada en la necesidad del otro. La conclusión que, según nuestra lectura, se desprende al analizar la naturaleza de tales distinciones es la siguiente: la noción fundamental que marca la diferencia no sólo entre *epistēmē*, por un lado, y *phrónesis* y *tékhnē* por el otro, sino también y sobre todo entre estas dos últimas es aquella que permite concebir la prudencia como un saber que estriba en un saberse, es decir, un saber que determina y guía, en la actuación moral, al ser del mismo sujeto en su integridad total o, como escribe el propio Gadamer,

«Aristóteles formula esta diferencia de un modo audaz y único, llamando a este saber un saberse, esto es, un saber para sí. De este modo el saberse de la conciencia moral se destaca del saber teórico de un modo que para nosotros resulta particularmente iluminador. Pero también aparece una delimitación frente al saber técnico, y si Aristóteles arriesga la extraña expresión de «saberse» es con el fin de formular de algún modo esta doble delimitación»<sup>89</sup>.

La *phrónesis*, por tanto, no constituye, por tanto, y según las palabras de Gadamer, «un saber puro, separado del ser», sino un saber vinculado a su devenir histórico-efectual en el cual el actor moral se forma a sí mismo de manera integral. Sin embargo, esto no significa que la *phrónesis* se diluya en la mera práctica sino que el saber moral es un verdadero saber que debe poder comprender y orientar la aplicación de sí mismo en cuanto saber a cada situación concreta y determinada y, en este sentido, la *phrónesis* está emparentada con la *tékhnē*. A este respecto, Gadamer sostiene lo siguiente:

«Lo que se adquiere por adelantado en la *tekhnē* es una auténtica superioridad sobre la cosa, y esto es exactamente lo que representa un modelo para el saber moral. Pues también para éste es claro que la experiencia nunca basta para una decisión moralmente correcta [...] Hay una correspondencia entre la perfección de la conciencia moral y la de saber producir, la de la *tekhnē*, pero desde luego no son la misma cosa»<sup>90</sup>.

Y no son la misma cosa precisamente porque en el aprendizaje y en la práctica del saber de la *phrónesis*, esto es, en el proceso de formación moral del individuo, se realiza una profunda e integral transformación del sujeto mismo que no se da en el marco de la *tékhnē* ni, mucho menos, en el de la *epistēmē*. Aquí es donde vemos aparecer la noción de la *tradición*. En el saber moral la

<sup>89</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 387-388.

<sup>90</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 387.

*pertenencia del phrónimos al ethos*, es decir, a la *tradición*, es una condición estructural u ontológica en la que la formación del sujeto lo afecta en su totalidad, lo transforma en cuanto ser humano. Sin duda, también es verdad que un artesano está inmerso en una tradición en la que aprende ciertas y determinadas reglas y ciertas y determinadas habilidades. Sin embargo, no es en ese tipo de educación a la que nuestro autor se está refiriendo cuando utiliza la palabra '*Bildung*'. La formación -el ascenso a la generalidad<sup>91</sup> del individuo- en el marco de la *phrónesis*, describe, para Gadamer la forma propia de la conciencia. Es así que, mientras el aprendizaje de, pongamos por caso, las reglas técnicas propias de la carpintería no modifica necesariamente el ser moral del aprendiz y, de ser él una persona deshonesto antes del aprendizaje del arte en cuestión, no necesariamente deja de serlo por haber concluido su instrucción en la carpintería, en la formación moral, en cambio, -esto es, en la interiorización de aquello que Aristóteles llama *ethos*- se produce una modificación del sujeto tan profunda que los valores que ha interiorizado en el proceso de formación, si tal proceso no ha fracasado, impiden que el actúe inescrupulosamente. Siguiendo con el ejemplo del carpintero y, esta vez, desde el punto de vista de su formación moral, no es posible que, habiendo el reconocido dentro de este proceso la necesidad de interiorización y pervivencia de los valores morales, siga siendo el carpintero deshonesto de antes. En pocas palabras, *la razón prudencial en cuanto saber que es un saberse implica necesariamente la formación en una tradición y la aplicación a sí mismo y a la situación dada de esa misma formación. Tradición, -el ethos en la lengua del Estagirita-, y aplicación -la epieikeia y la sýnesis-*, aparecen así como los conceptos claves que, en la lectura que realiza Gadamer, caracterizan a la *phrónesis* en su versión aristotélica. Escuchemos las palabras de nuestro autor:

«el concepto de *ethos*, tal y como él [Aristóteles] lo pone como fundamento, expresa precisamente que la «virtud» no consiste sólo en el saber; que la posibilidad de saber depende, más bien, de cómo sea uno. Y ese ser de cada uno ha experimentado, a su vez, su impronta precedente por medio de la educación y la forma de vida. [...] Aristóteles consigue dilucidar de tal modo la esencia del saber moral, que abarca en el concepto de la «elección preferencial»

---

<sup>91</sup> En relación con el concepto general de formación (*Bildung*) Gadamer afirma lo siguiente: «Este ascenso a la generalidad no está simplemente reducido a la formación teórica, y tampoco designa comportamiento meramente teórico en oposición a un comportamiento práctico, sino que acoge la determinación esencial de la racionalidad humana en su totalidad». Gadamer, *HyM*, I, p. 41. Este ascenso a lo general adquiere en la formación moral su característica más peculiar y distintiva.

no sólo la subjetividad de la conciencia moral, que enjuicia el caso de conflicto, sino también la sustancialidad sustentadora del derecho y de la costumbre, que determina su saber moral y su correspondiente acción de elegir»<sup>92</sup>.

Para aclarar y, a la vez, resumir este concepto fundamental de la interpretación gadameriana de la razón práctica aristotélica recordaremos una vez más un texto sumamente esclarecedor en relación con el tema del *ethos*. Escribe nuestro autor:

«Aristóteles ilustra de nuevo la peculiaridad del saber moral y de su virtud con la descripción de un sucedáneo natural y degenerado de este saber moral. Habla del *deinós* como del hombre que dispone de todas las condiciones y dotes naturales de este saber moral, que en todas partes es capaz de percibir su ventaja y de ganar a cada situación sus posibilidades con increíble habilidad, y que en todo momento sabe encontrar una salida. Pero *esta contraimagen natural de la phrónesis se caracteriza porque el deinós ejerce su habilidad sin guiarse por un ser moral, y en consecuencia desarrolla su poder sin trabas y sin orientación hacia fines morales*»<sup>93</sup>.

El *deinós* no es *phrónimos* ya que no ha hecho suyo el *ethos*, es decir, porque al ejercer sus habilidades, no es orientado por su ser moral con lo cual se evidencia el fracaso de su formación ética que no ha logrado transformar el *saber moral* en *ser moral*, y con esto se manifiesta, aunque sea de manera negativa, la íntima relación que existe entre el *ethos* y la aplicación en la *phrónesis*. El *deinós* sabe lo que hay que hacer pero no lo aplica a sí mismo. Por eso *deinós* se traduce por hábil pero también por terrible. El hombre que no ha convertido en ser su saber moral, es decir, que no lo aplica a sí mismo, es sin duda hábil pero el fracaso de su formación moral lo convierte en terrible. Y esta es precisamente una de las características más evidentes que diferencian la *phrónesis* de la *tékhnē* y que hemos ilustrado con el ejemplo del carpintero. La íntima interrelación del *ethos* y la aplicación se comprueba en la interpretación gadameriana de la *epieikeia*, es decir, de aquella habilidad vinculada al saber de la *phrónesis* que expresa, en el lenguaje de Aristóteles, lo que Gadamer entiende por aplicación. Escuchemos, una vez más, las palabras del filósofo alemán:

«...*epieikeia* es la corrección de la ley. Aristóteles muestra que toda ley se encuentra en una tensión necesaria respecto a la concreción del actuar, porque

<sup>92</sup> Gadamer, «Sobre la posibilidad de una ética filosófica» (1963), en *Antología*, p. 126-127.

<sup>93</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 395. Cursivas añadidas.

es general y no puede contener en sí la realidad práctica en toda su concreción. [...] La ley es siempre deficiente, no porque lo sea en sí misma sino porque frente a la ordenación a la que se refieren las leyes, la realidad humana es siempre deficiente y no permite una aplicación simple de las mismas»<sup>94</sup>.

Así las cosas, la *epieikeia* consiste en la habilidad del juez quien logra interpretar (es decir, aplicar) la abstracción general de la ley adaptándola al caso concreto y haciéndola suya. Ahora bien, para evitar cualquier confusión en relación con lo que acabamos de afirmar, son necesarias algunas observaciones para evitar cualquier malentendido. Veamos, enseguida, de qué se trata.

Una primera objeción podría ser ésta: ¿la referencia de la aplicación a la *epieikeia* no produce una confusión entre racionalidad moral y racionalidad jurídica? La respuesta es negativa. La razón de esto es que tanto la razón moral como la razón jurídica están bajo el control de la *phronesis*, de manera que sus respectivas estructuras, aunque no su práctica particular, coinciden. En efecto, el juez lo mismo que el *phronimos* deben poseer la *epieikeia* que consiste, en última instancia, en aquella sensibilidad o tacto especial fruto del proceso de su formación, así como también de sus capacidades personales, que permiten realizar la aplicación al caso concreto de la generalidad de la norma o de ley. Una segunda dificultad podría ser la siguiente: se ha dicho que la *epieikeia* es la aplicación y ésta última, en la medida en que se produce en el marco del saber práctico, esto es, mediada por el *ethos*, es siempre auto-aplicación. Ahora bien, supongamos que un juez hombre tenga que decidir acerca de un aborto. En este caso, es evidente que no aplicará su veredicto a sí mismo. La observación es correcta, pero cuando se señala que la *epieikeia* o la aplicación en el marco de la tradición o del *ethos* es auto-aplicación que transforma el saber en ser, aquello que queremos significar es que el actor moral o jurídico -poco importa la diferencia en este caso-, se somete a la misma interpretación de la norma (o de la ley) que manda en su sentencia. En este sentido, y continuando con el ejemplo del juez que dictamina un caso de aborto, es obvio que él no puede abortar y, por lo tanto, la ley no lo afecta directamente, pero esto no significa que, si quien abortara fuera su hija, dicho juez podría ignorar su propia sentencia. En suma, *ethos* y *epieikeia* son los conceptos claves, que, según la lectura que propone Gadamer, caracterizan y articulan al saber ético o la razón de la *phronesis*, de acuerdo con Aristóteles. Así las cosas, el *ethos* se revela como el fundamento

---

<sup>94</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 390.

u horizonte que soporta nuestra relación con el pasado, nuestro comportamiento histórico, y como aquello que estimula la *epieikeia* como necesaria mediación entre esa misma tradición y su aplicación a la situación actual en la que nosotros mismos estamos inmersos. Este es, muy brevemente, el resultado del primer capítulo de nuestra investigación. Pasemos ahora al resumen del segundo.

II. De acuerdo con la misma estructura de *Verdad y método*, la segunda parte de esta obra está dedicada por el autor al desarrollo de la fundamentación de la hermenéutica filosófica y es precisamente esta sección de la obra en cuestión la que hemos considerado en el desarrollo del segundo capítulo de nuestro ensayo. La fundamentación a la que nos referimos consiste en la articulación que vincula de manera rigurosa los conceptos fundamentales o principios fundacionales de la hermenéutica gadameriana. Estas nociones primeras son: *el círculo hermenéutico, la tradición, la distancia en el tiempo, la historia efectual y la aplicación*. Con respecto al primer principio, es decir, al círculo hermenéutico, la relación todo / parte que lo constituye afirma que la comprensión de las partes supone una precomprensión del todo, precomprensión que hunde sus raíces en el acontecer de la tradición. Desde este punto de vista, hemos mostrado que la anticipación de sentido -que dirige la realización de la comprensión desde el punto de vista de su orientación- no consiste exclusivamente, según Gadamer, solamente en un «acto de la subjetividad» sino que en ella interviene directamente la «comunidad que nos une con la tradición». Desde este punto de vista, es preciso considerar la estructura de la comprensión en términos ontológicos, es decir, fundamentada en el movimiento histórico en la que la voz del pasado resuena a través de la tradición en la que participamos. Esto es lo que Gadamer denomina nuestra «afinidad» sustancial con la tradición, y que expresa en estos términos:

«Ahora es cuestión de determinar más concretamente la estructura de la comprensión que se encuentra en la base de la hermenéutica; es, como ya hemos visto, algo así como una «afinidad» esencial con la tradición. En este momento una regla hermenéutica tradicional viene a nuestro auxilio. [...] Se trata de la relación circular entre el todo y las partes: la significación anticipada por un todo se comprende por las partes, pero es a la luz del todo como las partes asumen su función clarificante»<sup>95</sup>.

<sup>95</sup> Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 96.

La circularidad a la que se refiere el pasaje describe esencialmente la forma de realización de la comprensión a través de la relación circular entre el todo y las partes *en* la tradición. Tal estructura, entendida como fundamento de la hermenéutica, describe «la significación anticipada por un todo que se comprende por las partes», y el filósofo alemán la explica de esta manera:

«El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido. Esta descripción es, desde luego, una abreviación simplista. Pues toda revisión del primer proyecto estriba en la posibilidad de anticipar un nuevo proyecto de sentido...»<sup>96</sup>

Todo este proyectar y re proyectar es menester enmarcarlo en el contexto de la tradición ya que, como hemos visto, la anticipación de sentido que caracteriza a la circularidad hermenéutica supone esa «afinidad esencial con la tradición» a partir de la cual se realiza la interpretación. Ahora bien, la pertenencia del intérprete a una determinada tradición se revela en la «comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores». Es este sentido de «pertenencia», según Gadamer, el que establece la mediación que une al intérprete con la tradición, mostrando la importancia fundamental del acontecer hermenéutico de la historia efectual. Como ya vimos, es en el seno de la comunidad de sentido propia de la tradición donde tiene lugar aquella fusión de horizontes en la que se manifiesta la activa presencia de la historia efectual. Por tanto, hemos de subrayar, una vez más, la importancia de la noción de *tradición* sin cuya recuperación hermenéutica no nos es posible comprender ni la anticipación de sentido ni el obrar de la historia efectual en el marco de una tradición compartida por el intérprete y en la cual él mismo se ha formado.

Ahora bien, el reconocimiento de la tradición y de su pervivencia histórica permite a Gadamer destacar la noción de aplicación y su estrecha vinculación con el acontecer de la tradición. Es evidente que, para el filósofo alemán, el

---

<sup>96</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 333. Gadamer se refiere, en este pasaje, al caso de la comprensión textual, pero, en virtud de la universalización de la hermenéutica que él defiende, la circularidad

esfuerzo hermenéutico se origina en el momento mismo en el que asumimos la precomprensión como la condición hermenéutica fundamental en virtud de su naturaleza ontológica. Tal situación, descrita como un comportamiento productivo, permite al intérprete desplazarse, ganar una perspectiva general desde la propia situación histórica reconociendo, en este movimiento, la distancia temporal frente a la cual recuperamos y reconstruimos el pasado a la luz del presente. De allí que nuestro autor se refiera al concepto de «horizonte histórico» como al momento decisivo en la realización de la comprensión entendida como un proceso en constante formación, en el que la fusión de horizontes se lleva a cabo desde la pertenencia a una tradición. No nos es posible, repite insistentemente Gadamer, hacer abstracción de nuestra condición de seres históricos por lo que resulta imprescindible «entenderse con el otro», es decir, con la misma tradición; en ello radica precisamente la movilidad histórica de la existencia humana. Así las cosas, la conciencia histórica aporta algo de sí misma, algo de su propio presente y lo integra a lo históricamente «otro» con el objeto de alcanzar una perspectiva más amplia en la que pueda comprender y hacer conciente esa misma alteridad.

Al llegar a este punto nos encontramos con el problema central del fenómeno hermenéutico y que consiste en la aplicación que está contenida en toda comprensión. En ella reside, sin lugar a dudas, la peculiaridad inherente a toda situación genuinamente hermenéutica. Como ya hemos mostrado en su oportunidad, esta noción ocupa un lugar central en la fundamentación de la hermenéutica filosófica gadameriana y, siguiendo a nuestro autor, la hemos concebido a partir de tres elementos fundamentales, a saber: la pertenencia del intérprete a la tradición; la complementación productiva de sentido y la autorreferencialidad de la aplicación misma. Habiendo resumido el primero de estos elementos pasaremos directamente al segundo.

La noción de complementación productiva de sentido se refiere al proceso de innovación al que el intérprete somete la tradición en la aplicación de la interpretación. En efecto, el filósofo alemán no vacila a la hora de vincular el acto de interpretar con la aplicación cuando habla de la recuperación del problema hermenéutico fundamental. Si es verdad que el carácter distintivo de la hermenéutica radica precisamente en la tensión de familiaridad con la cosa y extrañeza frente a la realidad histórica *desde la cual y en la cual se trata de*

---

hermenéutica puede extenderse a cualquier fenómeno de naturaleza comprensiva.

<sup>97</sup> «La interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino

entenderla, reconocemos, entonces, en la interpretación la forma explícita de la comprensión<sup>97</sup>. Si es verdad que comprender es siempre interpretar ajustando lo general a lo particular de la situación concreta, entonces el concepto de aplicación se revela en toda su magnitud e importancia. El propio Gadamer, en un texto al que ya hemos hecho referencia, afirma lo siguiente:

«La tarea de la interpretación consiste en *concretar la ley* en cada caso, esto es, en su *aplicación*. La *complementación productiva* del derecho que tiene lugar en ella está desde luego reservada al juez, pero éste está a su vez sujeto a la ley exactamente igual que cualquier otro miembro de la comunidad jurídica»<sup>98</sup>.

Nuestro filósofo se refiere aquí al derecho pero, en virtud del rol fundamental de la complementación productiva de sentido en el marco hermenéutico, este texto nos sirve para entender la misma tarea hermenéutica. La complementación productiva (que se da tanto en el derecho como en cualquier esfuerzo hermenéutico) no es, en modo alguno, arbitraria o subjetiva y ello en virtud del reconocimiento que se le ha dado al hecho de formar parte integrante de una tradición cuyo acontecer modela la pertenencia del intérprete a la tradición misma. No nos es posible, por consiguiente, dar cabida a cualquier interpretación al modo relativista precisamente porque la complementación de sentido propia del acto hermenéutico, y que es lo que vincula el intérprete con la tradición, impide la posibilidad de aceptar cualquier lectura. En este sentido, para nuestro autor, tal pertenencia a la tradición es aquello que define el carácter peculiar propio de la comprensión en las ciencias del espíritu. Así pues, decimos juntamente con Gadamer, que la tarea hermenéutica debe ser considerada como la teoría general de la interpretación común a toda disciplina hermenéutica que pretenda deslindarse del modelo que describe la comprensión siguiendo la metodología científica. Por ello Gadamer, al plantear la recuperación del problema hermenéutico fundamental (esto es, la aplicación), procede a determinar la comprensión a partir de la vieja tradición de la hermenéutica jurídica y teológica, tradición que no había prescindido del momento de la aplicación contenida en toda comprensión, subrayando así el rol fundamental del acontecer de la tradición.

El tercer y último concepto que articula la noción de aplicación en la

---

que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión». Gadamer, *VyM*, I, p. 378.

<sup>98</sup> Gadamer, *VyM* I, p. 401-402.

fundamentación gadameriana de la hermenéutica filosófica es, como decíamos, el de auto-referencia de la aplicación y, a este respecto, el filósofo alemán se coloca desde el punto de vista de la relación entre pasado y presente, es decir, desde la perspectiva de la mediación histórica. Decíamos anteriormente que en toda interpretación opera la tradición cuyos efectos conforman, juntamente con el trabajo del investigador o intérprete, una unidad efectual en la cual es tarea de la reflexión hermenéutica señalar las condiciones bajo las cuales tal comprensión se produce. Si lo que hemos dicho hasta ahora es cierto, la hermenéutica es un saber en el cual no se produce la separación de sujeto y objeto, por lo menos en el sentido que orienta la investigación científica. En el marco de la ciencia, la verdad es asegurada por la total ausencia en el objeto de posibles referencias subjetivas de manera que la objetividad es el resultado de un método que separa tajantemente el sujeto del objeto. En este sentido, para el científico es del todo absurdo cualificar un experimento como objetivo o adecuadamente realizado si en dicho experimento se haga referencia, de la manera que sea, a la cultura, a la visión del mundo y a la historia del sujeto que lo lleva a cabo. Ahora bien, ninguna de las condiciones mencionadas con anterioridad puede suprimirse dentro del proceder hermenéutico y, así, todo lo que se ha dicho acerca de la tradición y la historia efectual corrobora el hecho de que el consenso hermenéutico se obtiene mediante un diálogo con la tradición, en el cual la referencia al sujeto es decisiva. Esto es lo que quiere decir Gadamer cuando, como hemos visto, afirma que la hermenéutica se aparta de un «saber puro, separado del ser» y *esa unidad del saber con el ser se realiza en la aplicación que es, en realidad, auto-aplicación*. En la hermenéutica gadameriana la aplicación es un *momento decisivo* de la comprensión ya que, en ella, el nuevo sentido que la interpretación bien lograda descubre afecta al mismo intérprete dado que él forma parte de aquella tradición que condiciona, en el acontecer de la historia efectual, al proceso interpretativo en su misma esencia.

A partir de este rápido resumen del segundo capítulo, los resultados que arroja la investigación de la estructura fundacional de la hermenéutica gadameriana permiten sostener la tesis de la *vinculación esencial de las nociones de tradición y aplicación (o, mejor dicho, de auto-aplicación) entre sí y con el proceder hermenéutico mismo*. Así pues, la circularidad hermenéutica como «anticipación de la perfección» que caracteriza a la comprensión se entiende como consecuencia directa del obrar de tales dimensiones fundacionales. Por otra parte, el análisis de la lectura de la razón prudencial aristotélica propuesta por Gadamer ha mostrado que *ethos (tradición) y epieikeia (aplicación) son los ejes centrales en torno a los cuales gira el*

*saber del phrónimos*. Por lo tanto, ello nos permite concluir, en primera instancia, que la *tesis gadameriana acerca del rol paradigmático de la phrónesis aristotélica en la fundamentación de la hermenéutica filosófica misma se centra en el papel central que en ambas juegan las señaladas nociones de tradición o ethos y aplicación o epieikeia*. A continuación, intentaremos aclarar de la manera más rigurosa posible el tipo de relación que subyace a la ya señalada simetría.

III. Aunque compartamos las razones que esgrime Gadamer y que hemos analizado a lo largo de nuestra investigación, y aceptemos que la ética aristotélica es un modelo para la razón hermenéutica porque en tal saber se encuentran perfectamente desarrolladas las dos dimensiones fundamentales de toda interpretación, esto es, la tradición y la aplicación, seguimos, no obstante, sin dar respuesta a una pregunta fundamental. Dicha cuestión puede plantearse así: ¿por cuál razón Gadamer se retrotrae a Aristóteles? Por más simétrica que sea la relación entre los dos modelos, podríamos considerarla como una simple coincidencia histórica o, en el mejor de los casos, aun admitiendo la perfecta sintonía estructural de ambos saberes, negarnos a reconocer el carácter paradigmático de la ética aristotélica respecto de la razón hermenéutica. En este sentido, también podríamos dudar de tal concordancia —a pesar de lo que ya ha señalado el propio Gadamer— y declarar, en consecuencia, que el concepto de ejemplaridad de la *phrónesis* del Estagirita respecto de la hermenéutica filosófica se diluye en una mera relación de afinidad o semejanza. Veamos enseguida si podemos superar esta dificultad dándole la respuesta apropiada.

La cuestión consiste en saber si podemos explicar una relación paradigmática o, utilizando la expresión del mismo Gadamer, considerar a la *phrónesis* como el *único modelo* para la fundamentación de la hermenéutica filosófica a partir de las categorías estudiadas en este ensayo, sin apoyarnos en la mera accidentalidad temporal que es precisamente lo que haríamos si declaráramos que tal relación equivale a una afinidad o semejanza centrada en la tradición y aplicación. A este respecto, nos parece interesante una observación de Grondin que podemos encontrar en su obra titulada *Introducción a Gadamer*, y que hemos consultado en este trabajo. Siguiendo las reflexiones de este autor, podríamos comenzar nuestra respuesta afirmando que el concepto de razón práctica de Aristóteles es paradigma para Gadamer porque éste último —como señala este intérprete—, «quiere proporcionar una base filosófica al saber de aplicación» y, desarrollando esta misma idea, Grondin prosigue de esta manera: «La ética aristotélica no desempeña la función de un *modelo hermenéutico*

porque esta ética afirmara el «relativismo de todos los valores» (¿acaso Aristóteles dijo tal cosa?), sino porque supo muy bien que *el saber moral no es un saber de pura intelección*: la sabiduría ética no consiste en la intuición de una norma ideal (una idea, un bien abstracto, una universalidad matemática), sino que *se muestra en la aplicación del bien a un acto concreto de la vida*. En otras palabras: *el saber moral no es un saber de objetivación sino –todo lo contrario– un saber de aplicación»*<sup>99</sup>.

No resulta superfluo señalar que suscribimos completamente las palabras de Grondin. Si la ética de la *phrónesis* es un modelo para la hermenéutica filosófica ello se debe a que, siendo un saber de aplicación o, mejor dicho de auto-aplicación (con lo cual, como hemos visto, se diferencia no sólo de la *episteme* sino también de la *tékhnē*) es un verdadero saber, o como prefiere Gadamer, una sabiduría que se diferencia sustancialmente tanto de la razón metodológica instrumental (técnica) como de la teórica (ciencia). Sin duda ninguna es un saber porque se eleva a la generalidad propia de todo conocimiento, pero es un saber especial porque la generalidad nunca se desvincula de la situación concreta a la que se aplica. Grondin ha sintetizado con mucha precisión este aspecto de la cuestión pero la pregunta que intentamos contestar todavía no ha encontrado una respuesta clara y, quizá, a este respecto, resulte oportuno volver a Gadamer. Al dar inicio a sus reflexiones sobre la *phrónesis* en *Verdad y método*, nuestro autor, como vimos, enfatiza lo siguiente:

«Si el núcleo mismo del problema hermenéutico es que la tradición como tal tiene sin embargo que *entenderse cada vez de una manera diferente*, lógicamente esto nos sitúa en la problemática de la *relación entre lo general y lo particular*. Comprender es, entonces, un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada. Con ello gana una especial relevancia la ética aristotélica que ya habíamos aducido en nuestras consideraciones introductorias a la teoría de las ciencias del espíritu»<sup>100</sup>.

Veinte años después, el mismo Gadamer, en un artículo titulado *Problemas de la razón práctica*, escribe estas palabras:

«La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phronesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental. A mí me sirvió de modelo para mí

<sup>99</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*, p. 166. Cursivas añadidas.

<sup>100</sup> Gadamer, *H/M*, I, p. 383. Cursivas añadidas.

*propia línea argumentativa*. De ese modo la hermenéutica, esta teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual, se convirtió para mí en una *tarea filosófica central*<sup>101</sup>.

Comparemos atentamente estos dos pasajes decisivos. En primer lugar, en ambos la concepción aristotélica de la razón práctica es considerada como algo especialmente relevante (*VyM*, I, 1960) y hasta como modelo (*VyM*, II, 1980) para la hermenéutica. En el primer texto, la mencionada relevancia estriba en que la tradición –el *ethos* de Aristóteles, como sabemos– en su constante reinterpretación, nos coloca en el marco de la relación de generalidad y particularidad con lo cual la aplicación se convierte en aquello que ajusta lo general a la concreción de lo particular determinado. En el segundo pasaje, se nos dice que la *phrónesis* aristotélica, entendida como la virtud de la racionalidad a secas, coincide a la postre con la misma hermenéutica y, precisamente por ello, le ha servido a Gadamer cual modelo en sus reflexiones. Ahora bien, ¿por qué modelo? Porque la hermenéutica entendida como *teoría de la aplicación* articula o *conjuga* lo general y lo individual. Lo señalado no podría confirmar más enfáticamente lo dicho en este ensayo; pero además, nos ayuda a contestar nuestra interrogante acerca del por qué Gadamer considera la ética de Aristóteles paradigmática para su idea de hermenéutica. En efecto, tanto la una como la otra –*phrónesis* y hermenéutica– son saberes en los que se da la relación de generalidad y particularidad propia de todo saber estructurada de una manera especialísima que confirma su absoluta distinción respecto de las otras dos formas de conocimiento que son la ciencia (*episteme*) y la técnica (*tékhnē*). Tal forma peculiar de saber consiste en la relación de general y particular concebida a partir de la interpenetración (el término es de Gadamer) de tradición y aplicación en el sentido analizado en el segundo capítulo. Así las cosas, es precisamente este sentido de la relación general / particular el que Gadamer reconoce en la *phrónesis* aristotélica y por ello erige tal reflexión en modelo para su *propia línea argumentativa*. Ahora bien, ¿significa esto que la hermenéutica filosófica gadameriana es una imitación de la *phrónesis* aristotélica? ¿Acaso Gadamer se limitó a *copiar* a Aristóteles? Semejante preguntas pueden parecer irreverentes, pero su planteamiento, por más inoportuno que sea, nos ayudará a descubrir un último aspecto clave que contribuirá a entender aun mejor el concepto de modelo utilizado por el filósofo alemán.

---

<sup>101</sup> Gadamer, «Problemas de la razón práctica» (1980), en *VyM*, II, p. 317. Cursivas añadidas.

*Si lo que hemos dicho hasta ahora se ajusta a las ideas de nuestro autor, consideramos que la phrónesis es el único modelo para la hermenéutica filosófica porque en la interpretación que de ella nos brinda Gadamer se produce la así denominada «fusión de horizontes», noción clave para la constitución de la hermenéutica así como la entiende nuestro autor. A este respecto, y en primer lugar, recordemos que*

«Todo presente finito tiene sus límites. El concepto de la situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto de horizonte. [...] La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara la tradición»<sup>102</sup>.

No hay, por tanto, posibilidad de elaborar una interpretación si no hemos previamente trazado el horizonte desde el cual nos colocamos para realizar nuestra tarea. En este sentido,

«La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento. No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador; sino que en la conciencia histórica este movimiento tan sólo se hace consciente de sí mismo»<sup>103</sup>.

El horizonte en el que nos situamos y que condiciona nuestra comprensión no es una especie de pantalla o muro que nos encierra y aprisiona. Todo lo contrario, este horizonte se mueve con nosotros y, lo que es más importante, con ese horizonte del presente convive el del pasado que se mueve con él. En conclusión:

«En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos

<sup>102</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 372-373.

<sup>103</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 374-375.

procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos»*. [...] La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos»<sup>104</sup>.

La fusión de horizontes no es el encuentro y la síntesis de dos horizontes distintos. ¿Cómo podría serlo? ¿Cómo podríamos, desde nuestro presente, elaborar el horizonte desde el cual Aristóteles comprendía *su* realidad? Ello es imposible. Es así que nuestro autor habla de «*presuntos horizontes para sí mismos*». En la medida en que proyectamos en la tradición el horizonte del presente, incorporamos en él el horizonte del pasado que *nosotros mismos elaboramos desde nuestro propio presente*. En esto estriba precisamente la fusión de horizontes, que parecen ser distintos («*presuntos horizontes para sí mismos*») pero que, en realidad, no lo son, y en esto consiste la *fusión de horizontes* descrita por Gadamer como una de las dimensiones esenciales de su hermenéutica filosófica. A partir de los problemas de constitución metodológica de las ciencias humanas propios de su época, Gadamer elabora una teoría que consiste en la *fusión*, en la *tradición*, del horizonte de su presente con el de la *phrónesis* aristotélica cuyo concepto el filósofo alemán ha elaborado desde los problemas teóricos que él mismo confronta. En este sentido, el concepto de *phrónesis* es paradigmático para la hermenéutica filosófica no sólo porque plantea de manera hermenéuticamente correcta la relación de general y particular, sino porque en esa *phrónesis* se realiza aquella fusión horizontal en la que consiste la propia comprensión hermenéutica.

Para finalizar, quisiéramos hacer unas últimas y necesarias aclaratorias. Como ya se ha señalado en la Introducción de esta investigación, nuestro objetivo ha sido el de *determinar en qué sentido la interpretación gadameriana de la racionalidad práctica aristotélica contribuye de manera decisiva a comprender la estructura de la hermenéutica defendida por Gadamer*. Como ya dijimos, nos parece que esta tarea ha sido cumplida; sin embargo, es preciso hacer algunos señalamientos para así evitar todo posible malentendido. En primer lugar, nuestra tesis no pretende sostener que la interpretación de la

---

<sup>104</sup> Gadamer, *FyM*, I, p. 376-377.

razón práctica aristotélica que propone Gadamer es la única interpretación posible. En tal sentido, nuestro objetivo ha sido solamente el de analizar y entender la lectura de la *phrónesis* aristotélica que propone Gadamer en función de la constitución de su hermenéutica. En segundo lugar, tampoco ha sido intención nuestra sostener que la recuperación de Aristóteles tiene que convertirse en referencia obligada para la constitución de cualquier pensamiento de corte hermenéutico. A manera de ejemplo, no creemos que Betti, desde su perspectiva, aceptaría semejante tesis. Lo único que intentamos mostrar ha sido que, *para la constitución de la hermenéutica, así como la entiende Gadamer y de acuerdo a sus propias palabras, la referencia a Aristóteles es decisiva y fundamental y lo es precisamente porque las nociones de aplicación y tradición que constituyen dos de las columnas centrales de la hermenéutica gadameriana ya han sido elaboradas –siempre según Gadamer– por el Estagirita en el marco de su concepto de racionalidad práctica. En este sentido, y desde el concepto de hermenéutica que defiende Gadamer y su lectura de la ética aristotélica, se realiza aquella fusión de horizontes en la que consiste la comprensión así como la entiende el filósofo alemán.* Por último, tampoco ha sido nuestra intención determinar la razón o razones en virtud de las cuales, en el marco del pensamiento filosófico del siglo XX, Gadamer ha decidido recurrir a la ética aristotélica. Semejante tarea implicaría el estudio comparativo de la filosofía gadameriana con el conjunto de las filosofías contemporáneas, tarea ésta que trasciende con creces los límites de esta investigación. El objetivo de nuestra tesis, como ya se dijo, ha sido más modesto y esperamos haberlo alcanzado.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Obras de Hans-Georg Gadamer*

- Verdad y método*, vols. I, Sígueme, Salamanca, 2001<sup>9</sup>.  
*Verdad y método*, vols. II, Sígueme, Salamanca, 1994<sup>2</sup>.  
*Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002.  
*La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, 2002.  
*Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.  
*El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 2001.  
*El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2001.

*Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2001.

*Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001.

*El inicio de la sabiduría*, Paidós, Barcelona, 2001.

*La educación es educarse*, Paidós, Barcelona, 2000.

*El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1999.

*Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1999.

*¿Quién soy yo y quién eres tú?*, Herder, Barcelona, 1999.

*Poema y diálogo*, Gedisa, Barcelona, 1999.

*Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998.

*Elogio de las ideas. Discursos y artículos*, Península, Barcelona, 1993.

*La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, 1988.

#### *Obras de Aristóteles*

*Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*, Gredos, Madrid, 1995.

*Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998.

#### **BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA**

- ACKRILL, J.L., *La filosofía de Aristóteles*, Monte Ávila, Caracas, 1984.
- ALLAN, D. J., «The practical syllogism», en *Autor d'Aristote*, Mélanges A. Maison, Louvain-Paris, 1955.
- ARANGUREN, J.L.L., *Ética*, Alianza, Madrid, 1979.
- AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1981.
- AUBENQUE, P., *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999.
- BRAVO, F., *Estudios de filosofía griega*, CEP-FHE-UCV, Caracas, 2001.
- BRAVO, F., *Ética y Razón*, Monte Ávila, Caracas, 1989.
- BENGEOA RUIZ DE AZÚA, J., *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1997.

- BEUCHOT, M., *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- DUQUE, F., *En torno al Humanismo*, Tecnos, Madrid, 2002.
- DUTT, C. (ed.), *En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica-Estética-Filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1998.
- FERRARIS, M., *Historia de la Hermenéutica*, Akal, Madrid, 2000.
- GADAMER, H.-G., «Los fundamentos filosóficos del siglo XX», en VATTIMIO, G., (comp.), *La secularización de la Filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- GADAMER, H.G., «¿Qué es la verdad?» (1957), en NICOLÁS, J.A.-FRÁPOLLI, M.J. (eds.), *Teorías de la Verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997.
- GILSON, É., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1978.
- GRONDIN, J., *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003.
- GRONDIN, J., *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Herder, Barcelona, 1999.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega*, Vol. I-VI, Gredos, Madrid, 1999.
- GIANNINI IÑIGUEZ, H., «De la metafísica a la ontología», en GONZÁLEZ, J.- TRÍAS, E. (eds.), *Cuestiones Metafísicas*, Trotta, Madrid, 2003.
- GONZÁLEZ, J.-TRÍAS, E., (eds.), *Cuestiones metafísicas*, Trotta, Madrid, 2003.
- HABERMAS, J., *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002.
- HABERMAS, J., «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», en *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1996.
- HABERMAS, J., «Hans-Georg Gadamer. Urbanización de la provincia heideggeriana» (1979), en *Perfiles filosóficos-políticos*, Taurus, Madrid, 2000.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J., *Corrientes Actuales de Filosofía*, vols. I, Tecnos, Madrid, 1996.
- HEIDEGGER, M., *Essere e Tempo*, trad. italiana di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1970.

- HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid, 2002.
- HEIDEGGER, M., «De la esencia de la verdad» (1943), en NICOLÁS, J.A.-FRÁPOLLI, M.J. (eds.), *Teorías de la Verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997.
- HOYOS, L.E., «Trascendental», en GONZÁLEZ, J.- TRÍAS, E. (eds.), *Cuestiones Metafísicas*, Trotta , Madrid, 2003.
- KOSELLECK, R.- GADAMER, H.-G, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997.
- LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, Alianza, Madrid, 1994.
- LLEDÓ, E., *Filosofía y lenguaje*, Ariel, Barcelona, 1995.
- MACEIRAS FAFIÁN, M., *Metamorfosis del Lenguaje*, Síntesis, Madrid, 2002.
- NICOLÁS, J.A.-FRÁPOLLI, M.-J. (eds.), *Teorías de la Verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997.
- NIETZSCHE, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- ORTIZ-OSÉS, A., *La nueva filosofía hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 1986.
- PAVAN, C., *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles*, Ediplus, Caracas, 2004.
- RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
- RICOEUR, P., *La metáfora viva*, Trotta, Madrid, 2001.
- RICOEUR, P., *La Memoria, la Historia, el Olvido*, Trotta, Madrid, 2003.
- RODRÍGUEZ, R. (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Síntesis, Madrid, 2002.
- RODRÍGUEZ, R., «Hermenéutica y metafísica: la cuestión de sujeto», en GONZÁLEZ, J.- TRÍAS, E. (eds.), *Cuestiones Metafísicas*, Trotta , Madrid, 2003.
- RORTY, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980.
- TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.
- TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 2000.

- SÁEZ RUEDA, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001.
- VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- VATTIMO, G., *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1990.
- VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1986.
- YARZA, I., *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre la Ética a Nicómaco I*, EUNSA, Navarra, 2001.