

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

ITER - HUMANITAS

Revista de Filosofía y Humanidades

**AÑO 3
Número 6**

**Publicaciones ITER-UCAB
Caracas, 2006**

ITER – HUMANITAS
REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
Julio -Diciembre 2006
AÑO 3, Nº 6
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 Alí 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
Web: www.iter-ups.org
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 2006:
Correo normal: Bs. 20.000
Número suelto: Bs. 12.000
Extranjero: \$ 20
Por avión: \$ 25

ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, CMF</i>	5
-------------------------------------	---

XII JORNADA DE FILOSOFÍA: HACIA UN HUMANISMO INTEGRAL

Laberintos en la búsqueda de justicia y bienestar. <i>Dr. Eduardo Ortiz</i>	9
--	---

Educación de valores y ciudadanía democrática: hacia la construcción de un nuevo republicanismo cívico <i>Dr. Carlos Kohn</i>	23
--	----

En torno al concepto de desobediencia civil <i>Mr. Rafael García Torres</i>	39
--	----

ARTÍCULOS

La idea de Modernidad presente en la Política Económica durante la Presidencia de Guzmán Blanco de 1870-1876. Una reconstrucción desde la Historia de las Ideas <i>Dr. Enrique Ali González</i>	57
--	----

La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica (Primera Parte). <i>Mr. Ariadne Suárez</i>	97
---	----

ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO

Índice por autores de los números del 1 al 5	157
Índice por temas de los números del 1 al 5	161

PRESENTACIÓN

Con este sexto número estamos cumpliendo tres años de vida autónoma, que se va demostrando llena de vitalidad y preñada de futuro. Como es ya una corta pero fecunda tradición, hemos celebrado la **XII Jornada de Filosofía**, cuyo tema ha sido esta vez "Hacia un Humanismo Integral", en la tarde del 7 de junio de este año 2006. Los ponentes de dicha jornada han sido especialistas en el campo de los saberes económicos, políticos, teológicos y filosóficos que reseñamos a continuación. Sólo nos ha fallado la ponencia de la profesora **Fabiola Vethencour**, doctora en sociología y profesora de la Universidad Central de Venezuela, que no nos ha entregado su ponencia, titulada "*La justicia social desde la perspectiva de las capacidades*". Nos ha dicho que la publicará próximamente en otra parte. Las otras tres las presentamos a continuación.

Inició la Jornada el profesor **Eduardo Ortiz**, catedrático de Economía y Director del departamento de Ciencias económicas de la UCAB, además de doctor en teología. Presentó una muy sugerente ponencia, titulada "*Laberintos en la búsqueda de justicia y bienestar*". Su buen saber de ambos campos le permite ofrecer puentes fiables para el diálogo interdisciplinar, tan necesario en campos como este tan importante para el bienestar material y también ético y espiritual de todos los que buscamos un bienestar con justicia. Nos ha sintetizado así su ponencia:

Este artículo desarrolla algunas dificultades que se encuentran cuando se busca consolidar una sociedad justa, con niveles aceptables de bienestar; pues muchas veces tenemos claras las metas, pero nos enredamos en los caminos. Una condición fundamental para lograr nuestro objetivo es producir más, y repartir con mayor equidad los frutos del trabajo. Lo primero se hace difícil en un país acostumbrado a vivir de la renta petrolera, pero repartir sin producir lleva a la miseria. La educación especializada de la población permite que se produzca más y mejor, y que los trabajadores gocen de mejores sueldos. Además, la conjunción de eficiencia y bienestar se ha logrado más efectivamente regulando la propiedad privada, que eliminándola. Al margen de los sistemas económicos, la vida religiosa cristiana ayuda a diseñar un mundo nuevo, por su responsabilidad y sus concepciones igualitarias, pero debe evitar que al buscar lo óptimo se quede sin alcanzar lo posible.

El profesor **Carlos Kohn**, Jefe del Departamento de Filosofía Social Contemporánea de la UCV, especialista entre otras cosas en el pensamiento de la gran humanista judía Hannah Arendt, a la que ha dedicado buena parte de su investigación, nos ofreció una ponencia de profundización y difusión de su pensamiento. Esta forma parte de esa misma tarea, y la ha titulado *"Educación de valores y ciudadanía democrática: hacia la construcción de un nuevo republicanismo cívico"*. El resumen que él mismo nos ha presentado en inglés, suena en nuestra lengua así:

Este trabajo se centra en algunos de los más importantes aspectos de la contribución de Hannah Arendt a la teoría de la democracia deliberativa: a saber: educación de valores, juicio reflexivo y comunicativo, y republicanismo cívico. Mi propósito es enfatizar que, según esta extraordinaria filósofa judía, la tarea fundamental de la deliberación política es determinar los criterios de validez y factibilidad requeridos por una democracia de ciudadanos, no sólo para lograr una integración formativa de la sociedad, sino también para garantizar una participación activa e igualitaria de sus miembros.

La ponencia del profesor **Rafael García Torres** cerró la Jornada con una reflexión sobre la desobediencia civil, tratando de definir sus perfiles exactos, que se presentaba como *Democracia y ciudadanía: Los bordes de la desobediencia civil*; pero que luego tituló modestamente *"En torno al concepto de desobediencia civil"*. La síntesis de su escrito es la siguiente:

Se toma el concepto de desobediencia civil con el propósito de facilitar un acercamiento a su significado, sus implicaciones y diferencias con otros actos de acción (política) que les son próximos. El ensayo se divide en dos secciones. La primera, esboza los fundamentos de la obligación política. Allí se procura sustentar la tesis de que los actos de obediencia política han de estar asentados sobre bases ético-morales y que la pauta de regulación cuyo cumplimiento es exigido ha de estar soportada sobre principios de justicia. En la segunda parte, se procede a caracterizar la noción objeto de estudio bajo una doble perspectiva: negativa, esto es, señalando las diferencias de la desobediencia civil con relación a otras formas de desobediencia social; y positiva, es decir, señalando algunos elementos conceptualmente constitutivos de la noción objeto de estudio.

Además de las ponencias de la jornada, presentamos aquí un par de trabajos, de muy diversa índole, pero sin duda de interés para nuestros lectores, por tratarse de un personaje muy significativo de nuestra historia patria; y por tratarse de una reflexión filosófica sobre un tema primordial, de parte de una de nuestras jóvenes profesoras de filosofía, que forma parte de su tesis de maestría académica, recientemente defendida y felizmente superada.

El trabajo del profesor **Enrique Alf González**, bien conocido de nuestros lectores, se ocupa ahora de *"La idea de modernidad presente en la política económica durante la presidencia de Guzmán Blanco de 1870-1876. Una reconstrucción desde la Historia de las Ideas"* y nos lo ha resumido él mismo de esta forma:

Una de las maneras como ha sido entendida y practicada la subdisciplina de la Historia de las Ideas, es la de analizar los escritos de los considerados autores más representativos de determinado periodo y a partir de una práctica hermenéutica, reconstruir el pensamiento de los mismos y confrontarlos con los existentes en el lapso, para de ahí vislumbrar la influencia determinante o no que tuvieron. El análisis que pretendemos en este trabajo es diferente, pues pensamos reconstruir las ideas implícitas en los decretos económicos presidenciales del septenio 1870-1876 -independientemente de su grado de ejecución práctica- para tratar de armar el modelo de desarrollo que se pretendía impulsar en Venezuela. No es historia de los hechos prácticos realizados por el gobierno de Guzmán Blanco, sino Historia de los hechos teóricos -discursos oficiales en forma de decretos- que nos permiten seguir la relación o no de los mismos con las discusiones que se efectuaban en América y Europa acerca del progreso y la modernidad, su paralelismo o su ignorancia plena. Para el logro de los fines propuestos, hemos privilegiado como fuente casi exclusiva a los Decretos Oficiales del período 1870-1876, prescindiendo casi de cualquier otra, salvo de las que ya están incorporadas como bagaje personal. Pretendemos hacer un "análisis etnográfico" de los Decretos.

Cerramos este número con el trabajo de la profesora **Ariadne Suárez**, también muy conocida por nuestros lectores. Forma parte de su tesis de grado, para acceder al título de Magister en Filosofía por la UCV. Es la primera parte de dicho escrito, que se ocupa de *"La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica"* (Primera Parte). Nos ha presentado este resumen de su enjundioso trabajo científico, con estas palabras:

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 la 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.

Cumpliendo con el compromiso de la UCAB de presentar índices periódicos de los artículos publicados en nuestras revistas, ponemos en este número los de los cinco primeros, tanto por orden alfabético de autores, como también de materias o campos tratados en estos breves años de publicación. En el número 20 de la revista ITER podrán encontrarse los autores y materias del área filosófica y humanística, además de las teológicas, que se publicaron hasta ese año 1998 en nuestro Instituto y Facultad.

Eduardo Frades, CMF

XII JORNADA DE FILOSOFÍA HACIA UN HUMANISMO INTEGRAL

LABERINTOS EN LA BÚSQUEDA DE JUSTICIA Y BIENESTAR

Eduardo J. Ortiz F.*

Abstract

This paper develops some difficulties that meet those who try to consolidate a just society with acceptable levels of welfare; since we often have clear the goals, but get entangled in a puzzle when trying to find the way out. A basic condition to get our objective is to produce more, and to distrib-ute fairly the products of work. It is difficult to understand the importance of productive effort in a country that lives from the rent of oil, but distribution without production leads to ruin. Specialized education allows to generate more and better products, and to obtain higher wages. Besides that, efficiency and justice work better through regulations on private property than through its elimina-tion. Taking aside economic systems, consecrated Christian life helps its members to promote a new world, by their dedication and their ideals of justice, but they should avoid missing intermediate goals that can be achieved, in their search for

* El Prof. **Eduardo Ortiz**, es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Comillas (España 1966), Licenciado en Teología por Heythrop College (Londres 1972) y Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (1975). Es también Economista por la Universidad Central de Venezuela (1988), Especialista en Instituciones Financieras por la UCAB (1997) y Doctor en Economía por la misma UCAB (2006). Ha sido profesor de Teología en el ITER desde su fundación hasta 1985, y es profesor de Economía en la UCV y la UCAB. Es actual Decano de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la UCAB.

an ideal that cannot be reached.

Key words: Economy, justice, welfare, production, distribution, capitalism, socialism, education, religious life, short and long run.

Aunque la jornada de hoy tiene como telón de fondo la filosofía, intuyo que se me está invitando como ponente por mi dedicación actual a los estudios económicos. Veo, por el programa, que también se van a tratar otros temas relacionados con las ciencias sociales.

Comienzo por felicitarlos por esta amplitud de miras. Como filósofos, o amantes de la sabiduría, y buscadores incansables del substrato más profundo de las personas y sus circunstancias, están con ello testimoniando su convencimiento de que la realidad muestra muchas caras y condicionamientos, y que el entorno no se limita al estudio de la naturaleza o cosmología, como en los viejos tiempos, sino que tiene mucho que ver con el comportamiento más o menos libre, y más o menos responsable, de los seres humanos.

Consciente de la existencia de cierta relatividad en el conocimiento de los procesos humanos, y de las múltiples perspectivas desde las que se puede contemplar cualquier acontecimiento, no voy a comenzar mi exposición presentando cuadros estadísticos sobre la evolución de un conjunto de variables económicas, ya que las cifras pueden ser seleccionadas y leídas desde diversos ángulos, y confirmar preferencias ideológicas bien consolidadas, tal como lo vemos diariamente en diversos medios de comunicación, y en jornadas donde expertos de orígenes plurales disertan sobre la realidad social en Venezuela.

Por eso he titulado esta comunicación «laberintos en la búsqueda de justicia y bienestar», pues creo que esa frase refleja la situación en la que nos encontramos muchos de nosotros, al buscar la mejor forma de colaborar en el fortalecimiento y consolidación de una sociedad en la que todos podamos satisfacer las necesidades básicas, y donde quede además amplio margen para desarrollarnos más plenamente en un contexto de solidaridad y abundancia.

Espero que no haya que convencer a nadie de que la abundancia de bienes materiales es una meta deseable. Aunque Dios es bastante reservado, y a veces lo forzamos a que diga lo que cada uno de nosotros desea escuchar, no creo malinterpretarlo si afirmo que Él quiere que trabajemos por una humanidad donde todos podamos vivir mejor. El empobrecimiento de cualquier clase o estrato social es un mal que debemos erradicar.

El voto de pobreza que hacen los miembros de las congregaciones religiosas pretende establecer un modelo de vida guiado por el desprendimiento, la comunión fraterna de bienes, la solidaridad con los desposeídos, y el seguimiento de Jesús. Pero si se quiere trabajar con los demás y para los demás, hay que diferenciar claramente entre lo que algunos de ustedes han elegido como opción de vida personal y comunitaria, y el ideal de sociedad que pretendemos construir.

Y es ahí donde muchas veces nos encontramos en un laberinto. Tenemos más o menos claras las metas, pero estamos enredados en las vías para llegar a ellas, y con frecuencia nos vemos obligados a dar marcha atrás, e intentar otro camino, para acercarnos a una salida satisfactoria para todos. Atisbamos luces, pero cuando queremos alcanzarlas se nos escapan de las manos.

En un intento por señalar caminos, comencemos por decir que tanto la ciencia económica, como el sentido común, saben que para alcanzar un bienestar justo son necesarios al menos dos logros: producir más, y repartir con más equidad los frutos del trabajo.

Dejemos claro, como primer paso, lo de producir más.

Ya desde finales del siglo XVIII el escocés Adam Smith -padre de la economía clásica- trata de convencer a sus contemporáneos de que la riqueza no consiste en la posesión de una gran cantidad de metales preciosos, sino que «el trabajo de cada nación es el fondo que la provee de todas las cosas necesarias y convenientes para la vida». ¹

Uno de los problemas económicos y culturales más graves de la Venezuela moderna, recalcado constantemente por innumerables voces -podemos recordar entre otros a Arturo Uslar Pietri, nacido hace cien años ² - es que la bendición

¹ Estas son las primeras palabras con las que comienza la «Introducción y Plan de la Obra» de su *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, escrita en 1776. Con estas palabras estaba refutando a la escuela mercantilista, muy importante hasta entonces en Inglaterra y Francia, y presente en Venezuela a través de los Borbones y la Compañía Guipuzcoana, que veía en la posesión de metales preciosos, y en un comercio exterior claramente superavitario, las principales fuentes de riqueza de una nación.

² Nació en Caracas el 16 de mayo de 1906, y murió en la misma ciudad el 26 de febrero de 2001. Él fue quien acuñó la célebre frase de «sembrar el petróleo», en el artículo editorial del diario *Ahora*, el 14 de julio de 1936.

del petróleo se ha transformado en maldición, porque nos hemos acostumbrado a vivir de las rentas del subsuelo, sin darnos cuenta de que la herencia más millonaria nos puede transformar en indigentes si no la sabemos acrecentar con nuestro esfuerzo.

Pero no sólo hace falta trabajar, sino trabajar bien, de manera eficiente.

Y aquí estamos también en desventaja como país, por un conjunto de carencias y deficiencias que nos hacen muy difícil competir exitosamente con quienes saben producir mejor, y a menor costo, los bienes que necesitamos.

Hace unas semanas, en un lujoso hotel de Caracas, se reunieron un conjunto de familias que tienen la posibilidad de enviar a sus hijos a campamentos y cursos de verano en Estados Unidos.

Allí el delegado de uno de los centros de acogida ³ explicó a los muchachos cómo este año todas las aulas cuentan con pizarras conectadas permanentemente a un *video beam*. Los dedos de los estudiantes funcionan a la vez como ratón y como teclado. Con ellos sobre la pizarra pueden resaltar frases, pasar páginas, escribir, borrar y modificar letras, números, o gráficos que la computadora traspasa automáticamente a un archivo de texto, una hoja de cálculo o una imagen, y proyecta de nuevo en el encerado.

Cuando me lo contaron, pensé en los recursos de las dos universidades en las que trabajo (UCAB y UCV), donde después de varias décadas apenas hemos logrado pasar de la tiza al marcador.

El Informe de 2005 del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), con cifras del 2003, indica que en Estados Unidos de cada 1.000 habitantes 624 tienen acceso a Internet; se dedica el 2,7 % del producto nacional a investigación y desarrollo; y por cada millón de habitantes hay 4.526 personas que se dedican a la investigación. Las cifras correspondientes a Venezuela son 60 usuarios de Internet por cada mil habitantes (diez veces menos), 0,4% del producto dedicado a la investigación y desarrollo (siete veces menos), y 22 investigadores por cada millón de habitantes (doscientas seis veces menos).⁴

³ Cushing Academy, ubicada en Ashburnham, Massachusetts.

⁴ *Human Development Report 2005*, Table 13, pp. 262 - 265. Redondeo las cifras sobre el número de veces que un país supera a otro.

He elegido a Estados Unidos por ser una referencia constante en nuestro entorno, a pesar de que ese país apenas ocupa el décimo puesto en índice de desarrollo humano, después de Noruega, Islandia, Australia, Luxemburgo, Canadá, Suecia, Suiza, Irlanda y Bélgica.⁵

El panorama se ensombrece aún más si recordamos que el problema para muchos venezolanos no es tener acceso a Internet, sino asegurarse al menos un buen plato de comida diaria.

Nos queda por recorrer un largo camino empedrado de dificultades y desalientos, pero si no avanzamos rápido, nos vamos a quedar cada vez más atrás.

Señalando una nota positiva, ha sido siempre una señal de esperanza que cuando los alumnos de nuestras universidades se enfrentan a los de otros países en competencias internacionales de destreza y conocimientos, muchas veces ocupan los primeros puestos. No es que seamos menos capaces que los demás, sino que nos faltan instrumentos para rentabilizar lo que tenemos dentro.⁶

¿Cómo estrecharemos la brecha, o cómo podremos lograr al menos que ésta no se haga cada vez mayor?

Varios de los aquí presentes se dedican a la educación, y a la formación integral de individuos y comunidades. Tengan fe en que están cultivando un campo preñado de esperanza, aunque en la mayor parte de los casos no se vean inmediatamente los resultados.

Hoy prácticamente la totalidad de las teorías económicas y sociales reconocen que la mayor dotación de un país es su capital humano, y que dos de

⁵ *Ibidem*, Table 1, pp. 219 - 222.

⁶ Resaltando únicamente datos de la UCAB, sus estudiantes han participado este año 2006 en el «Harvard National Model United Nations», celebrado en Cambridge, Massachusetts, ocupando el cuarto puesto; el «World Model of United Nations», celebrado en Beijing (China), ocupando también el cuarto puesto; La «Phillip Jessup International Law Court Competition», celebrado en Washington D. C, ocupando el segundo puesto; y el «Modelo Latinoamericano de las Naciones Unidas», celebrado en Puebla (México), ocupando el primer puesto. Excepto el encuentro tenido en Puebla, donde se debatió en castellano, todas las demás competiciones se desarrollaron en inglés, enfrentando a países cuya lengua oficial es la mencionada.

las maneras más eficaces de cultivarlo y acrecentarlo son el fomento de la educación y el entrenamiento en el trabajo.

Todas las ramas de la educación son importantes, pero resultan especialmente urgentes las gerenciales y las técnicas. Las humanidades pueden ser fundamentales para dirimir el sentido más profundo de la existencia, o para aprender a descubrir y expresar lo que llevamos dentro, pero no son suficientes para acrecentar el nivel de bienestar de una nación. A pesar de que nos encontramos en unas jornadas de Filosofía y Teología, todos estamos claros en que un país donde sólo hubiera filósofos, predicadores y poetas se moriría de hambre.

Pero para progresar no basta con producir cada vez más, sino que además es necesario repartir los resultados del trabajo más equitativamente. Ninguno de estos dos elementos puede ser pasado por alto.

Sólo repartir bien no soluciona los problemas. Si un gobierno ocupa latifundios productivos con gente que no está preparada para explotarlos eficientemente, a mediano plazo se está incrementando la pobreza en todos los estratos sociales; en los ocupantes y en los ocupados. Lo mismo podemos decir respecto a la expropiación indiscriminada de fábricas para entregárselas a los obreros; o al desmantelamiento de la industria petrolera, por no seleccionar al personal más preparado, sino al más fiel seguidor de unas ideas.

El fracaso de esta solución está ya testimoniado desde la antigüedad.

Haciendo referencia a un área que a muchos de nosotros nos resulta cercana, son varios los comentaristas del Nuevo Testamento que indican cómo la necesidad y pobreza en que se vio envuelta la iglesia primitiva de Jerusalén, que obligó a Pablo a solicitar ayuda de las comunidades de Asia Menor⁷, se debió en gran parte a que en Jerusalén «ninguno consideraba como propias las cosas que poseía, sino que para ellos todo era común»⁸.

Los mismos comentaristas ponen como excusa de esta manera poco ortodoxa de organizar las finanzas colectivas, que muchos de los primeros

⁷ Romanos 15, 28; 1 Corintios 16, 1 - 3.

⁸ Hechos de los Apóstoles 4, 32. Hay que reconocer que ese tipo de interpretación es más frecuente en comentaristas que leen la Biblia críticamente, desde la perspectiva de las ciencias sociales. Citando un ejemplo entre muchos, podemos recordar *The fall of Jerusalem and the Christian church* de S. G. F. Brandon.

cristianos creyeron equivocadamente en la inminencia del fin del mundo, y como las vírgenes necias de la parábola evangélica, no hicieron provisiones de largo plazo⁹. Hoy no tenemos esa excusa.

Naturalmente, al decir todo lo anterior estamos sugiriendo que el socialismo del siglo XX, hasta ahora mucho más organizado y coherente que el del siglo XXI, obtuvo algunos logros al abordar el problema de la equidad, pero tuvo mucho menos éxito en términos de eficiencia.

El derrumbamiento del muro de Berlín, y de las otras barreras que separaron en Europa durante décadas a países regidos bajo sistemas económicos y políticos tan dispares como el capitalismo y el socialismo, mostraron a una Europa oriental ineficiente y empobrecida, que todavía hoy tiene dificultades para alcanzar y mantener el ritmo de los países occidentales vecinos.

Pero estamos igualmente convencidos de que el sistema capitalista, aunque en su versión del siglo XX y XXI haya paliado, a través de regulaciones gubernamentales, algunas inequidades extremas que se dieron en el siglo XIX, sigue incrementado las diferencias entre países ricos y pobres.

Ante esta comparación entre capitalismo y socialismo nos sentimos perplejos. Cuando hoy se consulta el significado de la palabra «perplejidad» en el Diccionario de la Real Academia, leemos que con ese vocablo se indica un estado de «irresolución, confusión, duda de lo que se debe hacer en algo».

Los tratados de moral medievales y neo-escolásticos son más radicales al respecto. Nos dicen que una persona se encuentra perpleja cuando tiene que elegir entre dos alternativas, convencida de que ambas son malas o -en los términos de aquellos tiempos- de que ambas son pecado¹⁰. Los casuistas se escabullían de aquel laberinto aconsejando elegir el mal menor, y dejando el resto a la misericordia divina¹¹.

En la alternativa actual entre regulación total y parcial de la actividad económica por parte del Estado, nos encontramos perplejos porque de alguna

⁹ Mateo 25, 1 - 13.

¹⁰ «Conscientia perplexa ea dicitur quae peccatum timet in utroque extremo sibi repraesentato». En Marcellino Zalba (1952) *Theologiae Moralis Summa* - Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, volumen I, p. 315.

¹¹ «Eligat quod sibi minus malum videbitur». *Ibidem*, p. 316.

manera se nos obliga a elegir entre la ineficiencia y la inequidad.

Personalmente, examinando la realidad histórica internacional, estoy convencido de que es más fácil reducir gradualmente la inequidad en un capitalismo regulado, que mejorar la eficiencia en una economía totalmente dirigida por un poder central. Cada uno es libre de pensar lo contrario.

En todo caso, mientras se buscan caminos intermedios duraderos, que logren mejorar el bienestar sin lesionar la justicia, tenemos la obligación de encontrar los mecanismos que, dentro del sistema en que vivimos, nos ayuden a construir una sociedad más equitativa.

Uno de ellos vuelve a ser la educación. El entorno de la empresa y el trabajo, en el que se producen los bienes y servicios que necesitamos, fija los precios, como cualquier otro mercado, por el mecanismo de la oferta y la demanda. Por eso, una buena manera de lograr que los trabajadores perciban más es convertirlos en personal especializado.

Poniendo un ejemplo elemental, en muchas partes del campo venezolano, en determinados períodos del año, nadie paga por conseguir un mango, porque el fruto es tan abundante que hasta se pudre muchas veces antes de que se pueda consumir.

En los hogares nadie paga a alguien para que cambie un bombillo, porque todo el mundo lo sabe hacer. Pero sí se paga al que arregla una fuga de agua, un vehículo o un electrodoméstico, porque es un trabajo para especialistas.

En una empresa un buen gerente, que muchas veces no es el dueño de la empresa, gana más que la secretaria, porque hay muchas más personas entrenadas para trabajar como secretarias que como gerentes. Cuanto mejor preparemos a las personas, más capacidad les daremos para que se ganen bien la vida en un entorno competitivo.¹²

¹² Un caso extremo es el de los deportistas y artistas excepcionales, cuyas ganancias son también insólitas. En este caso se habla en los tratados convencionales de «renta económica», ya que en gran parte sus cualidades no son fruto del esfuerzo personal, sino que les han sido regaladas, como una lotería (otros artistas y jugadores, incluso con mucho mayor esfuerzo, nunca llegan a alcanzarlos). Sus altos salarios se justifican así mismo porque millones de espectadores están dispuestos a pagar altos precios por verlos jugar o actuar.

Claro que con eso no se soluciona todo, porque el dueño del capital juega con ventaja. Quien tiene dinero para montar un taller gana más que sus trabajadores, aunque todos tengan los mismos conocimientos técnicos.¹³

Pero aún con esas limitaciones, el crecimiento y el mejoramiento en el proceso productivo, por medio del trabajo de personal capacitado, reduce las diferencias entre los ciudadanos. De hecho, la distancia entre ricos y pobres, o entre patronos y obreros, es significativamente menor en los países desarrollados que en los subdesarrollados.

Volviendo a citar el Informe del año 2005, publicado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, en Venezuela el 10% más rico de la población tiene un ingreso 63 veces más grande que el 10 % más pobre.

Resulta curioso comprobar que en el Informe del 2003 esta cifra era de 44 veces, lo que indica que el gobierno revolucionario, en lo referente a este indicador, ha incrementado la desigualdad en Venezuela en un 43 % en apenas dos años.¹⁴

Esta diferencia entre los extremos se reduce en Estados Unidos a 16 veces, en Italia a 12 veces y en Japón a 5 veces. Es decir, bajo esta perspectiva, la desigualdad en Venezuela es hoy 4 veces mayor que en Estados Unidos, 5 veces mayor que en Italia, y 16 veces mayor que en Japón.¹⁵

En contra de lo que muchos podrían pensar, la reducción de las desigualdades es hoy una preocupación no sólo de los organismos públicos nacionales e internacionales, sino también de las federaciones empresariales y las instituciones académicas. Y eso no sólo por razones éticas o humanitarias, sino también por motivos de conveniencia.

Los altos niveles de pobreza en un país perjudican a la producción, porque el personal es más ineficiente; reducen los ingresos de empresarios y

¹³ La teoría económica justifica esa aparente anomalía indicando que el dueño del taller no sólo debe recibir la remuneración de su trabajo, sino también la de su capital.

¹⁴ *Human Development Report 2003* - Table 13.

¹⁵ *Human Development Report 2005* - Table 15, pp. 270 - 273. En este párrafo, y en el anterior, redondeó la cifra sobre la tasa de crecimiento de la desigualdad, o el número de veces en que un país supera a otro.

trabajadores, porque la demanda es más reducida; impiden a los ricos gozar con tranquilidad de lo que tienen, porque las tensiones sociales son menos manejables.

Esto no sólo lo dijo Marx, sino también otros economistas insignes, como John Stuart Mill, del que celebramos este año el segundo centenario de su nacimiento ¹⁶, John Maynard Keynes, que murió hace sesenta años ¹⁷, y prácticamente todos los economistas de nuestro tiempo.

En términos globales, no hay duda de que una sociedad vive mejor si todos en ella viven bien. Cuando viajamos a países que gozan de mayores niveles de bienestar envidiamos sus vías de comunicación, sus sistemas de transporte público, sus parques, sus hospitales, sus sistemas de seguridad social, sus posibilidades de cultura y recreación; todos ellos bienes públicos, accesibles a toda la ciudadanía.

Sería infantil decir que ellos viven mejor porque nosotros vivimos peor. Varios de los que nacimos en países del Mediterráneo vimos cómo en los años cincuenta Venezuela era mucho más rica que esos países, y hoy es mucho más pobre. Eso indica que se puede ir hacia adelante, pero también se puede retroceder.

Nuestra desgracia como país no está en que nunca hemos llegado a ninguna meta, sino en que en tres décadas hemos perdido mucho de lo que habíamos logrado en más de un siglo, y que una parte significativa de responsabilidad recae sobre nosotros.

Todavía en 1990 Venezuela, de acuerdo a las cifras del Banco Mundial, era el país con mayor ingreso per cápita en América Latina ¹⁸; hace dos años era el décimo ¹⁹; hoy ya se encuentra en el puesto décimo tercero.

¹⁶ Nació en Londres el 20 de mayo de 1806. Su obra más conocida es *Principios de economía política* escrita en 1848, donde se trata de corregir y matizar algunas posiciones extremas del capitalismo, diecinueve años antes de que se publicara el primer volumen de *El Capital* de Karl Marx.

¹⁷ Su obra más difundida es la *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, escrita en 1936. En ella critica la teoría clásica convencional, que había llevado a la crisis de la Bolsa de Valores de Nueva York en 1929, y a la depresión económica consiguiente, y exige una mayor participación del Estado en la planificación de la política económica.

¹⁸ World Bank: *World Development Indicators 1990* - Table 1.

¹⁹ World Bank: *World Development Indicators 2003* - Table 1.

En el contexto mundial, ocupa el puesto 125 entre 158 países. Los países latinoamericanos que lo preceden son: Argentina (puesto 66), Trinidad y Tobago (74), Chile (77), Costa Rica (79), México (80), Uruguay (84), Brasil (86), Panamá (96), Colombia (97), República Dominicana (99), Perú (117), El Salvador (122).²⁰

No voy a pretender indicarles ahora un camino mejor, que yo mismo me afano en buscar sin mucho éxito, o a recetar un conjunto de medicinas de dudosa eficacia, quizás porque llevo varios años explicando a los estudiantes universitarios «Teoría del Crecimiento Económico», donde todos los equilibrios son perfectos cuando se utilizan modelos matemáticos, pero se estrellan en cuanto se confrontan con la complejidad del mundo real.

A lo largo de mi vida he conocido también a muchas personas que eran brillantes en dictar remedios en conferencias, artículos de periódico o programas de televisión, y que han fracasado rotundamente -excepto en los beneficios personales obtenidos- cuando han ocupado puestos de responsabilidad en diferentes gobiernos.

El problema no es únicamente de Venezuela. Tengo en mi biblioteca libros con títulos como «La economía del fraude inocente»²¹; «El misterio del capital. Por qué el capitalismo triunfa en occidente y fracasa en el resto del mundo»²²; «La riqueza y pobreza de las naciones. Por qué algunos son tan ricos y otros son tan pobres»²³; «La búsqueda esquiva del crecimiento: aventuras y desventuras de los economistas en el trópico»²⁴. Todos ellos son relatos de pocos éxitos y muchos fracasos.

Pero la dificultad no puede hacernos cejar en la búsqueda de una salida a este laberinto, en el que estamos enredados desde hace varias generaciones.

²⁰ World Bank: *World Development Indicators 2005* - Table 1. Tampoco en este rubro la quinta república ha logrado revertir los malos resultados de la cuarta.

²¹ John Kenneth Galbraith (2004) *The economics of innocent fraud* - Houghton Mifflin, Boston

²² Hernando de Soto (2000) *The mystery of capital. Why capitalism triumphs in the west and fails everywhere else* - Perseus, New York.

²³ David S. Landes (1999) *The wealth and poverty of nations. Why some are so rich and some are so poor* - W. W. Norton, New York.

²⁴ William Easterly (2003) *The elusive quest for growth. Economists' adventures and misadventures in the tropics* - MIT, Cambridge MA.

En esta última parte de mi exposición, dado que varios de los aquí presentes pertenecen a grupos religiosos organizados o están estrechamente asociados a ellos, quiero desarrollar brevemente mi percepción sobre las ventajas e inconvenientes de esta vocación para el tema que ahora estamos tratando.

Sin duda son mucho más importantes las ventajas, que podemos resumir en tres palabras: convicción, desinterés y entrega. Esto hace que en las encuestas nacionales la Iglesia sea percibida como la institución más identificada con la vida y las aspiraciones de los sectores populares.

Pero existen también algunos inconvenientes.

En mi opinión, uno de los más importantes es la tentación de concentrarse en la denuncia evangélica, y en la proposición ahistórica de ideales inalcanzables, en vez de inventar y negociar metas intermedias, aunque resulten parcialmente frustrantes e insatisfactorias.

Existen muchos documentos eclesiales sobre los rasgos inhumanos del sistema económico imperante, los excesos del neoliberalismo o los peligros de la globalización. Pero debo confesar que cuando quiero leer escritos que apunten nuevas vías para construir una sociedad más justa y con mayor bienestar, en un mundo competitivo e irrevocablemente globalizado, prefiero acudir a otras fuentes más ambiguas, pero también más orientadoras.

Dentro de las peculiaridades de cada vocación, el profeta suele tener malas calificaciones como gerente de una gran institución, o como ideólogo de la política económica y social de un país.

Amós e Isaías son conmovedores, y literariamente brillantes, al denunciar las iniquidades que pululaban en su entorno, pero no tomaron suficientemente en serio las mediaciones de su momento histórico, al atribuir a los pecados colectivos la caída de los reinos de Israel y Judá. Aunque todos sus habitantes hubiesen sido unos santos, sus reinos habrían sido igualmente absorbidos por la voracidad de los Imperios Asirio y Babilónico.

De forma semejante, el atribuir todos los males del funcionamiento real de la economía a la corrupción, o las ansias de explotación, deja de lado muchos otros elementos y condicionamientos, que no siempre recaen plenamente sobre el comportamiento individual de las personas, y tienen mucho que ver con limitaciones organizativas e institucionales que resulta muy difícil reestructurar.

Pero no sólo los profetas antiguos leyeron la historia de una manera bastante heterodoxa. También los consejos evangélicos, que en determinados

contextos son inspiradores, resultan contraproducentes cuando se intenta convertirlos en principios universales, válidos para todo tiempo y ocasión.

Jesús de Nazaret era un predicador itinerante y carismático, que con sus palabras y sus hechos proclamaba la cercanía del Reino de Dios. Un Reino que, en último término, iba a acontecer por la acción de Dios, y no por el esfuerzo humano.

Esto hizo que muchas veces apuntara a lo humanamente imposible.

Son muchos los autores que en los últimos tiempos han tratado de diferenciar en el evangelio las exigencias hechas al grupo estrecho de seguidores, de las dirigidas a la mayoría de quienes lo escuchaban. Baste recordar, como ejemplo, la «Sociología del Movimiento de Jesús» escrita ya hace más de treinta años por el teólogo alemán Gerd Theissen ²⁵. No todo vale para todos.

Por mencionar dos de los dichos de Jesús más paradójicos a este respecto, en el mundo real volver la mejilla izquierda al que te golpea en la derecha, equivale a llenar las calles de delincuentes, y obligar a las víctimas a encarcelarse en su propia casa; y dar la capa a quien te pide la túnica implica que todos terminemos por caminar desnudos. ²⁶

Por eso, también al leer el evangelio, e intentar llevarlo a la práctica, hay que avanzar a través de un laberinto de consejos, ideales y deseos, sin dejar que esa maraña nos desoriente o nos atrape.

Una última observación, relacionada con lo que estamos comentando, tiene que ver con la distinción, omnipresente en la economía y en la vida, entre corto y largo plazo.

La justicia con bienestar, o el bienestar con justicia, siempre va a ser un proyecto de varias generaciones, ya que el alcanzar una meta intermedia permite descubrir siempre nuevos horizontes.

En los últimos años se ha introducido en los modelos económicos de largo plazo la expresión «altruismo intergeneracional», con la que se pretende

²⁵ El original es de 1972 (*Soziologie der Jesusbewegung*). La traducción castellana (Sal Terrae) apareció en 1979. El autor ha continuado estudiando éste y otros temas. Su concentración actual en el Jesús histórico busca también diferenciar diversos textos evangélicos originados en distintos contextos eclesiales.

²⁶ Mateo 5, 38 - 41; Lucas 6, 29.

resaltar la convicción de que muchas de las decisiones que se toman en el presente no van a beneficiar a la generación que asume sus costos.

También en este aspecto hay luces y sombras en el evangelio, fruto de contextos específicos, y de la divergencia, reconocida desde hace siglos, entre dichos que consideran el Reino de Dios como ya presente, inminente, o todavía lejano.

En este sentido, una persona que marche en búsqueda de un bienestar equitativo se sentirá justamente sorprendida por la visión de corto plazo implícita en los dichos evangélicos que exhortan a no preocuparse por el día de mañana ²⁷, y quedará desconcertada por la condenación de quien se ha afanado por acumular a lo largo de su vida, para protegerse en el futuro. A la voz celestial que le dijera: «Insensato, esta noche te van a reclamar la vida ¿Para quién será lo que allegaste?» ²⁸, respondería un poco asustada: «Una parte para mis descendientes, y otra para el Fisco, que la transferirá a otras personas que ni siquiera conozco».

Estará en cambio más de acuerdo con la recomendación evangélica de «edificar la casa sobre piedra, para que caiga la lluvia, vengan las riadas, soplen los vientos y la casa se mantenga firme» ²⁹. Aunque en la noche en que se inaugure la casa «le reclamen la vida», quedará siempre alguien que goce del esfuerzo realizado.

Permítanme concluir estas reflexiones recomendándoles que se formen bien en filosofía y teología, que son esenciales para dar sentido pleno a la fe y a la existencia, pero que no descuiden otras pericias y disciplinas más pedestres.

De este modo, no sólo tendremos claro el fin, sino que seremos cada vez más eficientes en la búsqueda y aplicación de caminos para llegar a él, con la gracia de Dios y nuestro propio esfuerzo.

²⁷ Mateo 6, 25 - 34; Lucas 12, 22- 32.

²⁸ Lucas 12, 16 - 21.

²⁹ Mateo 7, 24 - 27; Lucas 6, 47 - 49.

**EDUCACIÓN DE VALORES
Y CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA:
HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO
REPUBLICANISMO CÍVICO****

Prof. Carlos Kohn W.*

kohncl@eldish.net

Abstract

This paper focuses on some of the most important aspects of Hannah Arendt's contribution to the theory of Deliberative Democracy; namely: education of values, reflexive and communicative judgment, and civic republicanism. My purpose is to emphasize that, according to this outstanding Jewish philosopher, the fundamental task of political deliberation is to determine the validity and feasibility criteria required by citizenship democracy, not only to achieve a normative integration of society, but also to guarantee an active and equal participation of its members.

Key words: Political philosophy, Moral values, Civic education, Participatory democracy, Arendt.

*Prof. Carlos Kohn W., venezolano. BA en Historia y en Ciencias Políticas por la Universidad Hebrea de Jerusalén; M.A. en Historia Universal por la misma Universidad; Estudios Doctorales en Historia de las Ideas en la London School of Economics; Investigador por más de 27 años del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, del cual fue Director (1992-1994); Profesor de Postgrado en Filosofía de la UCV, USB y UCAB-Guayana; Actualmente se desempeña como Jefe del Depto. de Filosofía Social Contemporánea del Instituto de Filosofía; y Coordinador del Área de Filosofía en la Comisión de Estudios de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV.

1. La educación como fundamento de la deliberación política

Aunque hoy nos parezca un presagio insólito, hace más de 250 años, en pleno apogeo del absolutismo en Europa, Montesquieu proclamaba: «*Es en el gobierno republicano donde se hace necesario todo el poder de la educación*». Y ¿cuáles eran las razones que esgrimía el pensador francés del siglo XVIII, como si estuviera haciendo una lectura de lo que está aconteciendo en nuestra Venezuela, de comienzos del siglo XXI?. Cito sus palabras: «*A diferencia de los gobiernos despóticos, que instauran el orden sobre el temor de los súbditos e incluso suavizan la falta de libertad con el estímulo de la benevolencia, en la república, la principal, por no decir la única, fuente de legitimación del orden político es la virtud de los ciudadanos*».¹

De una manera muy similar, y como si estuviera explicando en qué consiste tal «virtud de los ciudadanos», Bolívar afirmaba, hacia comienzos de 1819, lo siguiente: «*Uncido el Pueblo Americano al triple yugo de la ignorancia, la tiranía y el vicio, no hemos podido adquirir, ni saber, ni poder, ni virtud (...) Un pueblo ignorante es un instrumento ciego de su propia destrucción (...) La veneración que profesan los pueblos a la Magistratura Real es un prestigio, que influye poderosamente a aumentar el respeto supersticioso que se tributa a esta autoridad (...) Ninguna forma de Gobierno es tan débil como la Democrática, su estructura debe ser de la mayor solidez (para poder) moderar la voluntad general, y limitar la autoridad pública (...) El amor a la Patria [y] el amor a las Leyes (...) son las nobles pasiones que deben absorber exclusivamente el alma de un Republicano (...)*» -y, por ello, concluye, «*La educación popular debe ser el cuidado primogénito del amor paternal del Congreso. Moral y Luces son los polos de una República*».²

** Este artículo nace como resultado de una revisión crítica que articula dos de mis ensayos más recientes: El primero publicado con el título: «Praxis comunicativa y formación ciudadana» en Bolívar, A. y otros, *Humanismo y Educación: Seducción del futuro*, Caracas, Fondo Editorial de la F.H.E de la Universidad Central de Venezuela, 2004, pp. 15-30; y el segundo: «Teoría y práctica del republicanismo cívico: La perspectiva arendtiana» en *filosofía Unisinos*, Vol. 6, No. 2, (2005), pp. 138-148.

¹ Montesquieu, Ch., Baron de, *The Spirit of Laws*, IV, 5, (1748) en *Encyclopædia Británica*, 38. Chicago, University of Chicago Press, 1978, pp. 15-16.

² Bolívar, S. «Discurso pronunciado ante el Congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819, día de su instalación» en *Obras Completas*. (Vol. III). Caracas, Cibema, s.d., pp. 677-692.

Por su parte, Montesquieu sostiene que mientras las monarquías tienen garantizadas su soberanía, ya que se sustentan en el derecho divino o la nobleza de sangre de los reyes, las repúblicas, por el contrario, precisan de legitimación, requieren educar la práctica de la «*virtud pública*», pues sólo «*un orden político justo*» puede instruir la excelencia cívica de ejercitar la «*renuncia de sí mismo*» y la «*preferencia continua del interés público*», para, de esta manera, lograr «*el amor a las leyes y a la patria*».³

Aquí conviene preguntarse: ¿por qué estaríamos de acuerdo con Montesquieu y con Bolívar, en cuanto a que la democracia republicana siempre necesita de un proceso educativo abocado a la formación de valores cívicos, mientras que los regímenes autoritarios pueden darse el lujo de prescindir de ese requisito?

He aquí mi respuesta: Vivir de acuerdo a estructuras mentales y sociales ya consolidadas confiere sosiego y reduce ciertos riesgos, y, sobre todo, porque no nos alienta a encarar los cambios inevitables, ni a disfrutar la inspiradora incertidumbre que nos impulsaría a navegar en procura de horizontes desconocidos.

En otras palabras, los discursos que sustentan la gobernabilidad de las dictaduras -y de muchas de las democracias *ad usum*- de cualquier signo, estructuran los consensos deseados, a partir de los siguientes presupuestos: La resignación conduce al quietismo. La inercia genera tedio, vacío existencial y resistencia al cambio. La rutina cómoda y deteriorante de la existencia, marchita la esperanza y ahonda la distancia entre el hombre y su libertad. Se busca producir la sensación de que la vida carece de significado y que la persona debe conformarse con intentar satisfacer sus necesidades más básicas como ser vivo.⁴ Esta alienación del hombre significa nuestra «descapacitación» moral como ciudadanos y nos empuja al solipsismo y a la apatía en vez de prepararnos para enfrentar de manera solidaria y responsable los crecientes riesgos y peligros que nos asechan como miembros de una sociedad que se ha transformado en 'Aldea global'.

³ Montesquieu, *The Spirit of ...*, *op. cit.*

⁴ Véase, Kohn, C., «Solidaridad y poder comunicativo: La praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt», en *Res Publica. Revista de la historia y del presente de los conceptos políticos* (Universidad de Murcia), Vol. 5, Año 3, 2000, p. 73.

De manera que, frente a la hegemonía del discurso del conformismo, el discurso del cambio es importante. Tiene que ver con nuestra capacidad de asumir nuevas orientaciones para proceder a modificar pensamientos y opiniones, conductas y perspectivas ya caducos. Es por ello que el desarrollo de la praxis humana, hoy más que nunca, requiere que el discurso educativo democratizador establezca criterios de *virtud pública* -como los enarbolados por Montesquieu- siempre que éstos sean asumidos como sentimiento de responsabilidad colectiva y co-participativa, para que se puedan generar los cambios e innovaciones indispensables para el progreso del hombre. Una virtud que debe ser arraigada en la personalidad de los individuos para que éstos aprendan a asumir la condición de ciudadanos comprometidos con el quehacer de la comunidad.

En el marco de este acercamiento a la necesidad de transmitir valores cívicos, ya en 1934, George Herbert Mead nos advierte del sentido universal que hace posible la racionalidad dialógica subyacente a esta idea, es decir, aquella racionalidad que se genera cuando el individuo aparece dentro de la perspectiva del 'otro generalizado', cuando es reconocido como un yo, dentro de un nosotros, y adopta el rol que genera la intersubjetividad.⁵ La asunción y reconocimiento del papel del otro representan un salto cualitativo con relación a la concepción del *role-taking* y establece la base de lo que, con Habermas, podríamos denominar una ética de signo universalista y a la vez pragmática.

Esta ética nos provee las claves del juicio moral compartido -en cuyos intersticios se constituye el marco primario de aquellas experiencias vivificantes del proceso educativo-formativo- que es indispensable para que los individuos sean capaces de discernir reflexivamente los momentos de la contextualización y la universalidad de las acciones humanas. Implica el reconocimiento del otro, del derecho a la diferencia, a las opiniones personales, etc. Es una instancia de apertura hacia la comprensión de la diversidad de otras culturas, formas de vida y puntos de vista, para poder generar un espacio cívico común y un discurso político que lo fundamente y lo promueva.

De acuerdo con Michael Oakeshott, esta interacción comunicativa puede describirse «*como una conversación, distinta de un debate o una investigación común por no tener proposiciones que probar o conclusiones que buscar, (...) Es la capacidad para hacer descubrimientos acerca del*

⁵ Mead, G. H., *Mind, Self, and Society*. Chicago, University of Chicago Press, 1962, pp. 299 y sig., y 366 y sig.

mundo, o para inventar un mundo mejor; lo que distingue al ser humano del animal y al hombre civilizado del bárbaro. (...) La educación [-acota Oakeshott-] no es sino una iniciación en la habilidad para tomar parte en esta conversación en la que aprendemos a reconocer las voces, a distinguir las expresiones y los significados, y donde adquirimos los hábitos intelectuales y morales apropiados para conversar. Y es esta conversación la que, en última instancia, da un lugar y un carácter a toda actividad y expresión humanas».⁶

Bajo estas premisas, en un primer momento, la praxis de la educación ha de configurarse como resultado de la libertad de expresión, del respeto mutuo, del fomento de la solidaridad; en suma, como una práctica emancipadora sustentada en la valoración de la racionalidad comunicativa del discurso propio y del ajeno; y, en un segundo momento, como el medio facilitador para la incorporación activa de los ciudadanos a la vida pública, en un proceso que conllevaría necesariamente a la democratización de las relaciones humanas. Esta doble secuencia, que corresponde a los cometidos de la educación moral y de la educación política, no es otra cosa que el desglose de un único proceso formativo del género humano -en modo alguno lineal o anticipable, sino discontinuo, impredecible, conformado múltiples mediaciones- orientado primariamente a fomentar -siempre dentro del contexto de la interacción comunicativa- la capacidad reflexiva del sujeto y la definición de su propia identidad y, desde esta auto-constitución moral -para utilizar una expresión de Foucault- hacia el desarrollo de un sujeto-ciudadano, capaz de defender sus derechos, y que, a la vez, sea un participante comprometido en **la práctica de la democracia, asumida como un proyecto de realización colectiva**; como *«una forma de vida o forma de vivir»*.⁷

Empero, tal como lo señalé en otro ensayo,⁸ de lo anterior no debe deducirse que la educación es un mero producto teórico del 'ejercicio intelectual'

⁶ Oakeshott, M., *Rationalism in Politics and other essays*. London, Methuen Press, 1962, pp. 198-199.

⁷ BARBER, B., «Public talk and civic action. Education for participation in a strong democracy», en *Social Education*, Vol. 53, No. 6, 1989, pp. 355-356.

⁸ Véase, Kohn, C., «Puede la educación transformar la acción comunicativa en praxis política» en Tellez, M. (Comp.), *Repensando la educación en nuestros tiempos*. Buenos Aires, Novedades Educativas, 2000, esp. pp. 144-145.

de la razón, sino que entraña, sobre todo, la práctica de la **capacidad de juicio**, de lo que Hannah Arendt, evocando a Kant, ha denominado «*mentalidad ampliada*»; es decir, la capacidad de pensar en el lugar y en la posición de 'los otros'. Según Arendt, el ámbito de jurisdicción de esta *mentalidad ampliada* es el diálogo con quienes se debe arribar a acuerdos para poder dar inicio a una acción, obteniendo el apoyo y la concordancia de muchos para llevar adelante la iniciativa concertada. Esta **praxis comunicativa**, precisamente porque exige la presencia de otros, es imposible en una situación de aislamiento y requiere de un espacio: el espacio público de la palabra y la acción, es decir, un ámbito donde se experimente el «*juicio compartido*»; donde haya coincidencia en torno a lo que nos afecta en común y en referencia a la posibilidad que tenemos de ponderar la pluralidad de perspectivas, refrendadas por **valores cívicos**, durante el proceso de deliberación y de la adopción de criterios para la acción.⁹ Para nuestra autora, ciertamente, sólo el diálogo público permite que el juicio 'intersubjetivo-prospectivo' discierna cómo una situación particular y específica puede generar consecuencias y coincidencias en torno a lo que nos afecta en nuestra vida en comunidad. Es decir, el ejercicio reflexivo del juicio, por parte del ciudadano, debe abrir espacios cada vez más amplios para el diálogo y la deliberación política, no sólo para lograr acuerdos fácticos, sino también como práctica educativa para su propia formación -y la de los demás- como miembro participante en la construcción de un espacio cívico común.

En otras palabras, Arendt reivindica el juicio crítico de «*la mentalidad ampliada*» como la condición de posibilidad para una conformación pluralista y participativa de una ciudadanía democrática, es decir, de una *deliberación pública* que opere como mediación evaluadora y contrapeso del poder gubernamental, constriñéndolo a un ejercicio limitado y visible de la autoridad. Pero, la deliberación política, desde este enfoque de la educación, no es sólo un trabajo de la razón, aunque presuponga los parámetros de la racionalidad y opere sobre la base de la subjetividad descentrada, más bien depende de las actividades cívicas compartidas, las cuales se definen a partir de la praxis comunicativa que se efectúa durante el ejercicio de la concientización y de la acción pública de la libertad.¹⁰

⁹Véase, Arendt, H., *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York, The Viking Press, 1961, pp. 151-154 y pp. 165-171.

¹⁰ Este rasgo de la deliberación lo hemos abordado, con cierta profundidad, Adriana Bolívar y yo, en un artículo titulado: «**Diálogo y participación: ¿cuál diálogo?**»,

Esta definición de educación ha de ser el *desideratum* de todo discurso político democrático cuyo *telos* sea la formación de virtudes públicas ciudadanas; es decir que establezca los lineamientos para preparar al niño-hombre hacia el ejercicio de su libertad, para que aprenda a moldear su propia identidad, en un proceso en el que el pensar adquiriera la forma de juicio crítico intersubjetivo, capaz de fundar un sentido de *Koinonía*, de amor por el mundo que tenemos en común. Desde luego, la educación no opera como su único antecedente, pero sí como condición legitimadora que viene a fundamentar el entramado de prácticas cívicas que configuran el espacio público democrático.¹¹

Sostengo, finalmente, que la ‘**praxis comunicativa**’ del discurso educativo debe acaecer en el mundo de la vida, no en una «comunidad ideal de diálogo» y, por lo tanto, es libre, eminentemente contingente, endeble, pero reconstruible, a diferencia de los discursos políticos que han sido revestidos jurídicamente de solemnidad y cuya obligatoriedad y eficacia dependen de la capacidad de persuasión o manipulación de la élite (‘**obediencia a la autoridad**’) que los ha construido. A mi juicio, Arendt, mucho más que Habermas,¹² estaba atenta a no restringir el discurso a los parámetros impuestos por criterios de racionalidad formal; es decir, no estaba dispuesta a prohibir la formación de opiniones motivadas por la estructura de nuestra personalidad; por la defensa de intereses

¿cuál participación?» en Bolívar, A. y Kohn, C. *El discurso político venezolano: Un estudio multidisciplinario*. Caracas, edit. Tropykos, 1999, pp. 103-115.

¹¹ En una línea similar a Arendt, Amy Gutmann observa que el ideal moral de la educación no puede circunscribirse al ámbito del aprendizaje en las escuelas; debe implementarse, también, en otras instituciones sociales y culturales para que los individuos de todas las edades puedan desarrollarse cívica y moralmente, a fin de garantizar la efectividad de una verdadera democracia participativa. (Cfr. Gutmann, A. *Democratic Education*. New Jersey, Princeton University Press, 1987, pp. 11-14.)

¹² Según Habermas, la idea de una comunicación perfecta es innata en el hombre y, por lo tanto, no proporciona contenido alguno sobre los acuerdos que deben ser alcanzados; se trata más bien de un criterio que se limita a proponer un procedimiento cuyos requisitos han de ser respetados para garantizar la validez de los acuerdos. (HABERMAS, J., *Communication and the Evolution of Society*. Suffolk, The Chaucer Press, 1979, pp. 2 y sig.) El problema radica en cómo lograr la buena disposición de actores -con ideas, creencias y formas de vida distintas- al diálogo y la búsqueda de los consensos necesarios para dirimir conflictos entre sí.

políticos o ideológicos diversos; por prejuicios; e incluso, por ignorancia. Para la filósofa judía, no sólo son legítimos los actos de habla que provienen de la gente 'letrada' (los imbuidos de racionalidad), también lo son los emitidos por cualquier ciudadano medio que tenga interés en hacer respetar sus opiniones. En suma, a la **deliberación política** le compete, más que argumentar para lograr 'consensos', preocuparse por indicar, esclarecer y legitimar las diferencias. Tal es el modelo sugerido por Hannah Arendt para la Democracia.

2. La deliberación política como fundamento de la *Res-Publica*

Como lo he venido señalando en todos mis ensayos sobre la filosofía política de Hannah Arendt, para ella, la verdadera *política* es siempre *acción libre*. Se trata de que todos y cada uno de los individuos realicen las actividades que *juzgan* necesarias y que todos tengan iguales derechos al reconocimiento y a la solidaridad respecto de sus motivaciones e intereses particulares. Una labor manual o un trabajo creativo pudieran ser realizados por individuos solitarios, pero la acción y el discurso precisan del testimonio y la participación de otros hombres. Es la actividad que requiere de la existencia de aquel espacio público o '*república*', en el cual los hombres se reúnen y participan los unos con los otros. Pero si, justamente, se trata de promover intereses personales o grupales y reclamar derechos, no basta con el mero acto de hacerse presente, los ciudadanos también deben participar activamente en la deliberación política y en la gestión de los asuntos comunes. Obsérvese como lo expresa Arendt en el siguiente pasaje:

«El poder se genera cuando las personas se reúnen y actúan de común acuerdo, poder que desaparece en cuanto se dispersan. La fuerza que las mantiene unidas, (...) es la fuerza del contrato o de la promesa mutua. (...) La soberanía de un grupo de gente que se mantiene unido, no por una voluntad idéntica que de algún modo mágico les inspire, sino por un acordado propósito para el que sólo son válidas y vinculantes las promesas, muestra claramente su indiscutible superioridad sobre los que son completamente libres, sin sujeción a ninguna promesa y carentes de un propósito. [Para expresarlo con mis palabras: La ética de la responsabilidad preconditiona a la ética de la libertad instrumental] (...) Los únicos preceptos (...) que son válidos en el terreno de los acuerdos, costumbres y modelos (...) surgen directamente de la voluntad de vivir junto a otros (...), y son así como mecanismos de control

*construidos en la propia facultad para comenzar nuevos e interminables procesos».*¹³

La esfera pública establece, así, un modelo de interacción caracterizado por el discurso no coercitivo entre ciudadanos que poseen e intercambian libremente una verdadera pluralidad de opiniones acerca de los asuntos de interés general, en una racionalidad comunicativa -Habermas *ante litteram*- que amplía el juicio particular de cada cual y le lleva a ejercer un uso público de la razón. En palabras de Arendt, «*El espíritu de las leyes [es decir, 'la República'] (...) está basado en la noción de un contrato que liga recíprocamente; (...) y cada asociación establecida y actuante según el principio del asentimiento, basado en la promesa mutua, presupone una pluralidad que no la disuelve, sino, por el contrario, se conforma en una unión - e pluribus unum*».¹⁴

El eje conceptual de esta propuesta lo ofrece la racionalidad dialógica que preside la comunicación humana en el *reino público*, pues sólo mediante la deliberación política, entre ciudadanos, en igualdad de derechos, se pueden lograr acuerdos, los cuales -aunque siempre serán transitorios- son los únicos que generan un poder legítimo, en contraposición al habitual mero ejercicio instrumental y egoísta de la coacción. En consecuencia, la 'república arendtiana' -no puede ser una forma de gobierno en el que una persona o grupo domine a otro. Implica, más bien, un 'no gobierno', la acción recíproca y conjunta fundada en la pluralidad humana y en la *isonomía* de los ciudadanos que permite que los individuos debatan e intenten convencerse mutuamente. La quintaesencia de la vida política consiste, entonces, en cumplir con «*los acuerdos*» y con «*las promesas mutuas*», y no actuar por acatamiento a la fuerza ni por intimidación de la violencia; es decir, para Arendt la política jamás podrá significar la manipulación de los otros mediante la creación de *ídola* (Bacon), sino que implica el debate libre y abierto entre iguales, mediante el cual tratamos de formar, someter a prueba, aclarar y volver a probar las opiniones, hasta llegar al mutuo acuerdo, que hace plausible que compartamos, solidariamente, nuestra soberanía.¹⁵

¹³ Arendt, H. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993, pp. 263-265. Cfr. también, *Between past and ... op cit.*, pp. 241-243.

¹⁴ Arendt, H., *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1972, p. 94.

¹⁵ Véase, Arendt, H., *La Condición ...*, *op. cit.*, pp. 222-225 y p. 255.

Efectivamente, en el mundo actual, el Estado democrático de derecho no puede encontrar ya más su legitimación ni en los valores tradicionales, sean laicos o religiosos, ni en los discursos ideológicos de turno. Se impone, entonces, buscar su cimiento en una expresión deliberativa de la política, de la libertad y de la justicia que valide la legitimidad que ha de sustentar a las diversas formas de institucionalización del poder. Dicha forma de praxis política tiene que arraigarse en aquellas estructuras de la opinión pública que sean capaces de captar los problemas más críticos de la comunidad y que logren que éstos sean concientizados por vastos sectores de la población. En ello radica, en última instancia, toda esperanza normativa, la cual, obviamente, depende de la formación de *virtudes públicas* en la mayoría de los ciudadanos.

Con base en esta convicción, nuestra autora, no deja de reiterar que no basta que un pueblo comparta una lealtad hacia una autoridad comúnmente reconocida para que se dé una 'comunidad política', ciertamente, en ese caso, se estaría hablando de un Estado y, si el Estado se gobierna por leyes -en vez de por decretos arbitrarios- sería, por supuesto; una 'comunidad legal': Pero ello no sería suficiente para que una comunidad sea *política*, esta última se crea a partir de la capacidad que tienen los hombres para arribar a acuerdos entre sí y cumplir con los compromisos establecidos y por límites de tiempo estipulados concertadamente.¹⁶

Por consiguiente, a diferencia de un Estado o de una comunidad legal, una *República* no puede implantarse de una sola vez y seguir sin renovarse para siempre, ni su existencia puede garantizarse mediante la creación de una determinada serie de instituciones. Según Arendt, los parlamentos representativos, las elecciones, la libertad de expresión y de asociación, etc., son solamente las condiciones previas de la política y, por sí mismas, no pueden crear o sustentar una comunidad política. A lo sumo, pueden crear la sensación de que existe una sociedad civil estable, que al menos formalmente permite la puesta en práctica de los valores democráticos, pero no instauran una forma de vida pública. Esta última sólo *aparece* cuando la mayoría de los ciudadanos, o al menos una parte considerable de ellos, se identifica con la *República*, valora los asuntos de la comunidad más que sus propios intereses privados y se involucra activa y permanente en el manejo de éstos.

¹⁶Véase, Arendt, H., *Sobre la Revolución*. Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 175-189.

Para lograr esta meta habría que ejercer, ciertamente, una radicalización del principio de participación democrática; aquello que otrora Gramsci denominara «Una Reforma Intelectual y Moral».¹⁷ Esta radicalización consistiría en 'despertar' a la ciudadanía para que actúe en aras de lograr los tres contenidos planteados por el republicanismo arendtiano; a saber:

1) Garantizar la puesta en práctica del carácter universal de los derechos y de los deberes de los ciudadanos, para su participación en la *Res pública*.

2) La apertura cabal de todas las áreas de la actividad propia de una república (en el ámbito político, social, cultural, etc.), y de sus organismos institucionales, a la aplicación de los derechos y deberes cívicos de los ciudadanos.

3) Someter las distintas preferencias particulares existentes al *poder comunicativo* de la deliberación y de la acción concertada.

El *quid* consiste, entonces, en elevar la **virtud pública** de la ciudadanía, estimulando las preferencias más depuradas y reflexivas, en lugar de las 'espontáneas' e inmediatamente contingentes. Entiendo por preferencias reflexivas aquellas que son producto de la confrontación consciente del propio punto de vista con otros distintos, e, incluso, opuestos; es decir, el logro de acuerdos a través de la deliberación política entre una multiplicidad de puntos de vista, que el ciudadano, mediante la crítica del juicio, ha ido asumiendo. La validez y facticidad de estas premisas radican en el respeto y la solidaridad en cuanto a la libertad personal, la justicia social, y el reconocimiento de la diversidad individual y cultural, entre otros.

En suma, Arendt sostiene que si aprehendemos la política en su justa dimensión, en tanto práctica de la responsabilidad cívica, entonces, la persuasión y el diálogo, y no la violencia desgarradora, serían los que dominarían la racionalidad intersubjetiva de los ciudadanos en su relación con el ordenamiento institucional de lo político. De esto se desprende que, para poder construir una '*República*', es necesario asumir, en un debate plural, una filosofía y un lenguaje políticos que coordinen la noción y la práctica de la ciudadanía a partir de la comprensión y la defensa de los ideales de la democracia, por medio del

¹⁷Sobre las similitudes entre Arendt y Gramsci, Cfr. Kohn, C., *Las Paradojas de la democracia liberal: La ausencia del hombre en el fin de la historia*. Caracas, edit., ed, 2000, esp. pp. 129-134.

aprendizaje cívico de los contenidos de la igualdad, la libertad y la solidaridad.

Reconstruido sobre la tradición helénica y el legado del humanismo cívico del *Risorgimento* italiano, este modelo republicano -en el que vendría a concretarse en términos prácticos, la democracia deliberativa y participativa- ha legado a nuestro presente político su fuerza normativa y un contundente impulso para llevar a cabo una verdadera 'revolución política' en el sentido arendtiano del término. Se trata de un nuevo paradigma de la política que ha asumido como su *telos* la construcción de un *reino público* democrático como escenario para el diálogo y la acción entre los ciudadanos, no sólo para defender derechos, sino, por sobre todo, para que cada miembro de la sociedad sea capaz de cumplir con sus deberes.

3. Conclusiones, a modo de guión abierto

Revitalizar el discurso del *republicanismo cívico*, uno de los desafíos que nos presenta el debate moral y político en nuestro días, supone, en primer término, contextualizar la reflexión en los ámbitos históricos concretos de la acción política, en el terreno de la negociación y el conflicto en la gestión de los problemas sociales, y, en segundo lugar, como propuesta normativa, afrontar la tarea de construir un lenguaje crítico que nos permita reconocer las relaciones de subordinación y desigualdad, además de mediar entre la facticidad de los hechos y la validez de la reflexión, a través de la praxis compartida de la deliberación política. Empero, al mismo tiempo, en tanto que recurso emancipador, habrá de moldearse como un lenguaje de posibilidades que conjugue de modo significativo el momento de la comprensión y la praxis comunicativa con la estrategia racional de construir solidariamente las pautas y las instituciones de un orden social cívico-republicano. Este fue seguramente el *telos* de Hannah Arendt en su vasta obra y así lo han entendido sus seguidores en América Latina.¹⁸

Las expectativas de estos intelectuales, cifradas en el ideario arendtiano, al enfatizar en la dimensión de la integración entre comunidades en un conjunto de instituciones que constituirán una suerte de hogar público preservando la

¹⁸ Cfr. Lafer, C., *Ensayos Liberales*, México, F.C.E., 1993, esp. pp. 96-125 y 150-166; y Lechner, N., *Los patios interiores de la democracia*, Chile, F.C.E., 1990, esp. pp. 17-38.

multiculturalidad, es decir, las diferencias¹⁹ se sustentan, en el caso de éstos, en una *demanda de sentido* que crece a medida que se transforman los valores y formas de vida. En esta demanda no sólo está sólo en juego la relación entre régimen político y condiciones económicas, sino también la autoimagen de la sociedad. La pregunta que ellos se plantean es ¿cómo defender algún sentido de lo colectivo frente a los procesos de atomización y diferenciación que llevan consigo la modernización y el desarrollo? La interrogante parece basarse en la idea de que la *república* como valor integrador o está en crisis o no es lo suficientemente *moderna* ya que continúa basando su legitimidad en un principio de identidad que está más allá de la elección y de la autonomía individual. En todo caso, el mercado como mecanismo 'natural' y la nación como comunidad preconstruida cuasi-naturalmente se mostraron como respuestas insuficientes al fantasma de la desintegración política y a los mecanismos de exclusión socialmente producidos. De manera que la demanda de comunidad, en este caso producto de una modernidad deficitaria, se expresaría en la necesidad de afirmar una identidad colectiva, un conjunto de certezas compartidas, valores comunes y referencias unitarias que se dispondrían tanto frente a los autoritarismos como ante los rebotes populistas.

Esta necesidad de construir una esfera pública *a la* Arendt, es -en la opinión de estos autores- incluso más necesaria en Latinoamérica, debido a que esta región se caracterizó por sufrir una modernización sin Ilustración. Así lo afirma por ejemplo Norbert Lechner: «*No hay una imagen fuerte del ciudadano, resultado de un proceso limitado de individuación. En muchos sectores campesinos el voto electoral, por ejemplo, no es considerado una decisión personal. Predomina una identidad colectiva, pero este sentido de pertenencia a una comunidad, siempre amenazada por peligros de usurpación y exclusión [Se trata de una relación clientelar y, por lo tanto,] no se reconoce en el Estado. (...) Las nociones colectivas de pueblo, masas, clase, tienen mayor poder de evocación que la idea de ciudadano. La conciencia corporativa de derechos adquiridos me parece más fuerte que el principio igualitario del derecho a tener derechos en que se funda la ciudadanía*». ²⁰

¹⁹Véase, Lechner, N., *op. cit.*, pp. 28-30.

²⁰ Lechner, N., «¿La política debe y puede representar a lo social?», en Dos

En efecto, si la modernización profundiza el proceso de fragmentación (no sólo debido a las ubicuas diferencias culturales y regionales, etc., sino, sobre todo, a la exclusión de los marginados sociales) más que nunca se requiere de una integración compensatoria frente a los límites de la racionalidad técnico-instrumental del mercado y de la lógica burocrática. La esfera política casi pensada como *politike koinonia*, encarnaría lo público como sentimiento ciudadano, como identidad comunitaria. Es allí donde se acopla el modelo arendtiano.

Frente a los riesgos y asechanzas de los autoritarismos, la propuesta pasaría por rescatar el espíritu de la civilidad que tuvo su momento de máxima expresión en las esporádicas luchas que, en el pasado, se efectuaron contra los regímenes autoritarios. En ese *espacio de aparición*, la lucha por la democracia respondía también a una demanda de comunidad: de la civilidad, mediante el *reconocimiento del nosotros* frente al enemigo autoritario. En tal sentido, la *república* no sería otra cosa que el eje aglutinador de una serie de demandas. De lo que se trata es de reavivar y reencauzar ese espíritu de civilidad por medio del fortalecimiento de la esfera pública, entendida ésta, ante todo, como el espacio común de deliberación y de participación política. El poder *agonal* se conformaría así como el lugar de expresión de la sociedad civil plural; el escenario de lucha por sus aspiraciones, valores y propuestas. Constituiría el entramado de *automediación* de la sociedad civil con un 'Estado cívico' concebido, al decir de Juan Carlos Portantiero, como «núcleo regulador en el que las distintas alternativas generadas en la sociedad puedan tener tal expresión».²¹

De este modo, la 'República' como marco para el ejercicio de la libertad y de la deliberación política entronca con una noción fuerte de ciudadanía que tiene un sentido existencial y compromete toda la identidad. Así, el hombre ostentaría una formación moral que lo haría respetuoso hacia las convicciones de los *otros*. Para el republicanismo cívico, en suma, la cuestión principal es que los ciudadanos participen en la construcción de un mundo común, que amen las leyes que

Santos, M. (Coord.), *¿Qué queda de la representación política?*, Caracas, Edit. Nueva Sociedad, 1992, pp. 136-137.

²¹Portantiero, J. C., «La múltiple transformación del Estado latinoamericano», en *Nueva Sociedad*, N° 104, Noviembre 1989, p. 60.

ayudan a implantar, y que promuevan unas instituciones que expresen su voluntad y sus aspiraciones. Por ello, la solidaridad²² es la virtud política cardinal y es indispensable para la acción ciudadana y para el fortalecimiento de un ámbito público que quiebre las cadenas de la apatía y de la resignación frente a la autoridad; y, de esta manera, se logre «iluminar la libertad del mundo». Sólo así, el *poder comunicativo* de los hombres se traduciría en la experiencia más elevada de la Vida Buena.

²²Sobre el concepto arendtiano de solidaridad puede consultarse mi ensayo, Kohn, C., «Hannah Arendt's conception of Solidarity as a critique to Liberalism», en A. Soeteman (ed.) *Pluralism and Law (Proceedings of the 20th IVR World congress, Amsterdam, 2001.)* vol. 1: *Justice*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2003, pp. 123-130.

ENTORNO AL CONCEPTO DE DESOBEDIENCIA CIVIL

Rafael García Torres*

Abstract

The intention of this essay is to study the concept of civil disobedience in order to facilitate an approach to its meaning, implications and differences with other acts of political actions that are related to it. This essay is divided in two sections. First, it outlines the foundations of the political obligation, in order to sustain the thesis by which acts of political obedience have to be found on ethical and moral bases, and that the fulfillment of all guideline regulations has to be supported on justice based principles. In the second part, we will try to characterize the notion of civil disobedience under one the former perspectives: first, the negative, indicating the differences of this notion in relation to other forms of social disobedience; and second, the positive perspective, referring to some constituent elements of this ethical and political notion.

Keywords: Political action, political obligation, civil disobedience, right, citizenship, democracy, political philosophy.

«La autoridad es ejercida legítimamente sólo si busca el bien común del grupo considerado y si, para conseguirlo, usa medios moralmente lícitos. Si sucede que los gobernantes promulguen leyes injustas o tomen medidas

*El Prof. Rafael García Torres es Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) en 1992 y obtiene Maestría en filosofía por la Universidad Simón Bolívar (USB) en 1998. Actualmente está culminando su Doctorado, y a la vez se desempeña como Agregado de la Escuela de Filosofía de la UCAB; y como profesor de diversas materias de Filosofía en el ITER, que es la Facultad de Teología de la UCAB; y también es profesor de Postgrado de Filosofía en la misma UCAB.

contrarias al orden moral, tales disposiciones no son obligantes para las conciencias. Antes bien, en tales casos claramente la autoridad cesa de ser tal, y degenera en atropello» (*CIC 1903*).

«La ley civil de numerosos Estados (...) se revela incapaz de garantizar esa moralidad que es conforme a las exigencias naturales de la persona humana y a las «leyes no escritas» impresas por el Creador en el corazón del hombre. Todos los hombres de buena voluntad deben poner empeño, en particular en el ámbito de su profesión y en el ejercicio de sus derechos civiles, para que sean reformadas las leyes civiles moralmente inaceptables, y se corrijan las prácticas ilícitas. Además, se debe levantar y reconocer la objeción de conciencia frente a tales leyes» (*Donum Vitae*, 3. Juan Pablo II).

I. Introducción

En los tiempos presentes el concepto de desobediencia civil ha sido llevado y traído sin consideración alguna dentro de la arena política venezolana. El uso del término dentro del discurso de los principales actores políticos ha sido tal que no resulta exagerado decir que ha adoptado una plasticidad enorme; por lo que la ambigüedad conceptual impera hoy de modo —hasta obvio es el resultado— deformante de los bordes especiales adheridos a dicho concepto. La experiencia contemporánea de las formas asumidas por el poder político, en tanto **dominio**, muestra que el ámbito donde ese poder se realiza es particularmente susceptible a semejantes manejos inadecuados: es ya inocultable que el mal gobernante saca provecho de la oscuridad conceptual en la cual los ciudadanos puedan nadar. De ahí que una de las formas concretas de la responsabilidad ciudadana sea la exigencia de clarificación de todo discurso político: ello constituye un indicio de la madurez política precisamente frente a los diversos formatos de dominio.

En Venezuela, se viene manejando el concepto de desobediencia civil de acuerdo al aludido patrón: poca claridad en medio de una red de creencias en torno a lo que es desobedecer (políticamente hablando) y sus implicaciones. Así, se observa una gama multiforme de usos, en la que se hace denotar y connotar al concepto desde invocaciones a la rebelión o al golpe militar sin más, o a la toma de espacios públicos urbanos, o a la ejecución de actos tan imaginativos como poco claros —en lo que respecta a su significación y alcance político efectivos, esto es, si se mira el resultado real y no el pretendido por la estrategia y la táctica política asumida—: vestirse de tal manera, sonar la bocina del

automóvil, «vigilias» con «bailoterapia», hasta hacer entender que los llamados «cacerazos» son actos de desobediencia civil... Ciertamente se está frente a acciones que pueden ser calificadas como formas de activismo político, y que declaran, igualmente, la adquisición o formación de una conciencia política (así sea incipiente y rudimentaria); sin embargo, su justificación como **actos de desobediencia civil**, es definitivamente dudosa.

Si eso sucede en el marco discursivo ordinario, no es menos difusa y confusa la imagen que aparece en el ámbito del discurso político denominado «oficial» (por ser estructurado y emitido desde los diversos niveles gubernamentales). Un breve elemento de ello ilustra lo que se pretende sugerir. Véase: No se encuentra en la literatura al respecto los motivos que llevaron a la Asamblea Constituyente venezolana de 1999 a redactar y aprobar un artículo como el 350 de la actual Constitución nacional. ¿Pensaba en el concepto de desobediencia civil? Si ello hacía, ¿estimaba que con ese artículo delimitaba «jurídicamente» las fronteras de la desobediencia civil? ¿O acaso la proponía dentro del esquema constitucional? Nótese la gravedad del asunto, si se observa que la única instancia (en el sentido jurídico) constitucionalmente aceptada para dirimir cualquier interpretación sobre el asunto es el Tribunal Supremo de Justicia, al cual el Constituyente **instancializó** (en sentido metafísico) como el «máximo y último intérprete» de la Carta vigente, y le responsabiliza «por su uniforme interpretación y aplicación», siendo «las interpretaciones que establezca la Sala Constitucional sobre el contenido o alcance de las normas y principios constitucionales (...) vinculantes para las otras Salas (...) y demás tribunales de la República» (*CRBV*, Art. 335)¹. ¿Qué significa —y la pregunta va más allá de una mera interrogación «jurídica»— que el Tribunal Supremo de Justicia, de acuerdo al mandato constitucional, sea el máximo intérprete? ¿Que es acaso la expresión de la racionalidad política nacional? ¿Que es la manifestación de la eticidad de la *polis* venezolana?

Frente a semejante estado de cosas, conviene entonces emprender una tarea dilucidatoria. Las líneas que siguen procuran tomar el concepto de desobediencia civil y caracterizarlo así sea de modo elemental, con el fin de mostrar dos cuestiones: una central y otra oblicua. En primer lugar, facilitar un acercamiento a lo que significa la desobediencia civil, sus implicaciones y diferencias con otros actos de acción (política) que le son próximos, por lo que

¹ Se emplea la sigla indicada arriba para remitir a la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, seguido del artículo correspondiente.

se tiende a confundirla con ellos, o a querer amparar a éstos dentro o a la sombra de aquélla. Este objetivo tiene, por lo tanto, una franca intención de clarificación conceptual. La segunda cuestión —tal cual se indicó— es oblicua: dado que en ciertas latitudes el discurso político se levanta, ya como paradigma del clásico galimatías, ya como depósito de perogrulladas o pleonasmos, pero no por ello menos capaz de influir en la estructuración de los marcos donde se teje el dominio, es absolutamente pertinente emprender una discusión que muestre, de un lado, el radio de influjo del concepto cuya delimitación se intenta —lo cual permitirá evaluar si efectivamente, y en el contexto de la praxis política como tal, se está dispuesto a ser un desobediente civil— y, del otro lado, a preservar una distancia crítica del discurso político que pretende embutirse en la ciudadanía.

Planteado lo anterior, este ensayo se divide en dos secciones. En la primera, se examinan los fundamentos de la obligación política. Allí se procura sustentar la tesis de que los actos de obediencia política han de estar asentados sobre bases ético-morales y que la pauta de regulación cuyo cumplimiento es exigido ha de estar soportada sobre principios de justicia claramente determinables y observables. En la segunda parte se procede a caracterizar la noción objeto de estudio bajo una doble perspectiva: negativa, esto es, señalando las diferencias de la desobediencia civil con relación a otras formas de desobediencia social; y positiva, es decir, señalando algunos elementos conceptualmente constitutivos de esa forma especial de desobediencia que es la civil.

II. Fundamentos de la Obligación Política

En el acontecer social cotidiano se encuentra un conjunto de fenómenos no siempre visibles para el análisis espontáneo, o para decirlo de una manera metodológicamente todavía más adecuada, para quien se encuentra en «actitud natural»². Uno de semejantes fenómenos es la red de pautas regulativas en la que se halla inmerso el individuo en sociedad. El cumplimiento de tales pautas se da, en algunos casos, por sentado, o al menos sin requerir mayor explicación y dejando aparte toda toma de conciencia previa, pues el cumplimiento mismo

² Se emplea la expresión en el mismo sentido que lo hace el método fenomenológico husserliano, especialmente según lo indicado en los §§ 27, 30 y 31 de las Ideas... (Husserl, 1986)

se estima obvio. Se suele tomar a las reglas de cortesía como ejemplo de lo indicado. Sin embargo, un observador agudo bien puede apropiarse del actuar exigido por la pauta en juego y captar que por muy palmaria que aparezca la obligación de hacer lo dictado, vale la pena aportar alguna razón que indique **por qué** se ha de actuar en el sentido determinado por la pauta y no en otro. Justamente la problematización de las pautas puestas en juego es lo que mostrará cuán inofensivos o no son los niveles donde se ubiquen las distintas exigencias de cumplimiento. Quizás a alguien le importe poco cumplir con el saludo matutino en tanto regla mínima de cortesía, por lo que al llegar en la mañana a la oficina lo hace sin mediar palabra con sus compañeros de labores. Las estimaciones de una conducta así son múltiples: desde el reproche por «mala educación», hasta la mirada misericorde, dudosa y pensativa que justificará la acción de manera bondadosa o afortunada («comprensiva», se diría en el lenguaje ordinario). De esta manera, **ceteris paribus**, el incidente no tiene porqué ir a mayores.

Es fácil ver que este no es el caso de la obligación política. Siguiendo a J. Hampton (1998: 3 –se toman casi textualmente las palabras del autor), piénsese por unos minutos sobre la propia subyugación política. Continuamente la acción de los individuos está sometida a reglas (= leyes) que no han sido directamente hechas o puestas por ellos mismos, pero que gobiernan sus vidas: desde la señalización o prohibiciones viales, hasta el tratamiento permisible que de los otros cabe realizar o esperar. Tales reglas han sido creadas de un modo que su incumplimiento acarrea sanciones negativas (= penalidades de cierto tipo: civil, mercantil, penal, administrativa, laboral, constitucional, judicial en general). Así, los individuos saben que, de no obedecer lo pautado por las reglas, se hacen objeto de indeseables consecuencias: en verdad el rango es tan amplio como imaginativo según la sociedad observada; piénsese, por ejemplo, en los contenidos que llenan el horizonte que va de la mera asignación de trabajos comunitarios hasta la pena capital.

En el caso referido, además, hay que sumarle una característica estructural que termina por delinearlo. De acuerdo a Hampton (1998: 4) acá los individuos se topan no solo con el fenómeno de la subyugación, sino también con el de la coerción. Es decir, en el ámbito de lo político, las pautas de regulación cuyo cumplimiento se exige operan, por un lado, bajo el esquema de la subyugación, pues buscan el dominio pleno y poderoso de quienes caen bajo su área de influjo; y, por otro lado, la coerción, como dispositivo de uso de la violencia que pretende refrenar y sujetar (= contener) cierto tipo de acciones consideradas

por algún motivo políticamente improcedentes. Intuitivamente las personas captan la «bondad» o «maldad» de ciertas formas de control, señala Hampton (1998: 4). Pero, se podría alegar, un asunto es que las personas confundan esa intuición con la «necesidad» de controlar algunas esferas de la vida humana; y otra, que las personas estén en capacidad de aportar razones por las cuales se justificaría la apreciación (buena o mala) de la forma de control por ellos aceptada. En el terreno de la vida cotidiana (los ejemplos y las consideraciones son de Hampton) el control que los padres ejercen sobre sus hijos de tierna edad, se considera no solo necesario, sino además moralmente requerido. De igual manera, se estima no permisible el control que el asaltante a mano armada ejerce sobre su víctima: este es un tipo de control apreciado como moralmente injustificado por violar, por ejemplo, la integridad de la persona de la víctima. En el caso del primer ejemplo, incluso se habla de los derechos del niño a ser atendido adecuadamente. «Intuitivamente, hablamos –señala Hampton, 1998: 4– de buenas formas de control cuando ellas emergen de alguna suerte de **autoridad** que legítimamente ejerce quien controla sobre la persona controlada. Así, hablamos de la autoridad de los padres sobre los hijos o de la autoridad del maestro sobre los estudiantes en su clase, o de la autoridad del pastor sobre su congregación religiosa»³. Desde luego que la pregunta siguiente interroga por la fuente de la cual emana ese tipo especial de relación, o al menos que reviste la manera como los seres humanos se relacionan en ciertas circunstancias. Filósofos como Aristóteles plantearon el problema en términos de poder: el poder del padre sobre los hijos, el del esposo sobre la esposa, el del señor sobre el siervo. Son los términos del poder real contrastados con los del poder político. Pero ante la «naturalidad» del poder de unos sobre otros, el lento despliegue de la filosofía política ha añadido nuevas figuras de relevancia teórica, que muestran que en una sociedad política el solo poder no basta, ya que éste no hace el derecho. Es justo aquí donde aparece en toda su dimensión el tema de la autoridad de quien pretende ejercer el poder. En materia política ello es sumamente importante porque le

³ "Intuitively, we speak of the good forms of control as arising from some sort of authority that the controller rightfully exercises over the person she is controlling. Hence we speak of authority of the parent over the child or the authority of the teacher over her students in the classroom or the authority of the priest over her religious congregation. Hence a person's rightful control over others in certain areas seems to arise from that person's authority in that area". (Es nuestra la versión castellana citada arriba, se insertan todavía unas líneas más para completar el sentido de lo dicho por el autor citado).

arranca de las manos, al menos teóricamente, la discrecionalidad de ejercicio a quienes detentan el poder político⁴. Conviene revisar, entonces, brevemente la noción de autoridad.

En general, los teóricos al hablar de la **autoridad** del Estado procuran significar con ello dos materias: lo que llaman el **derecho de acción**, y el calificado **derecho de recepción**. Se postula, en consecuencia, que el Estado tiene derecho a dictar pautas y a que éstas sean obedecidas, ya que la jurisdicción universal que aquél tendría sobre un territorio mínimamente demarcado, así se lo permitiría (Raphael, 1989)⁵. Esta asunción tiene consecuencias de variada índole. Una de ellas es que el propio Estado da los límites de las pautas dictadas; otra, que los ciudadanos, dentro de tales límites, deben cumplirlas; y otra — quizá la más grave por ser una descomunal **petitio principii**, pero con incisivo daño sobre la acción del individuo en sociedad—: que los ciudadanos están **legalmente** obligados a obedecer porque la ley es la que precisamente impone tal obligación (Raphael, 1989). Como se puede entrever, esta última es el sustento de la «hiperjuridificación» que sufren algunos Estados autodenominados democráticos y del «legalismo autoritario» (ambos términos entre comillas de García Marzá, 1998) al que se prestan los poderes legislativos secuestrados por tal o cual línea partidista oficial.

Por el esbozo se verá la inmediata aparición de problemas de todo pelaje. Acá solo vale despejar uno, no pequeño por cierto: ¿Cuál es el fundamento de semejante obligación política? A juicio de quien esto escribe, es necesario regresar a una lectura tradicional que interroga por la bases de toda obediencia. En primer lugar, conviene señalar que se está en presencia de una noción moral.

⁴ Desde luego que el tema es mucho más complejo de lo que acá se esboza. Las vinculaciones con las nociones de legitimidad y legalidad, por ejemplo, muestran un aspecto muy duro del problema: se puede estar investido legalmente de autoridad, pero aunque ello sea así jurídicamente, no implica que la autoridad sea legítima. No se puede confundir legitimidad con mera legalidad. Esa es una trampa conceptual manejada precisamente por quienes detentan el poder de manera írrita, y necesitan, por lo tanto, ampararse tras la ley para justificar sus actuaciones. Es la base del "legalismo autoritario". Al fin y al cabo, toda dictadura tiene un piso "legal" que la sostiene. Como se entrevé el problema puede expandirse en varias direcciones, en este trabajo se ha elegido una de tantas. Por razones de espacio, quizás la seleccionada sea la más conveniente.

⁵ Esta es una característica asumida con mucha aceptación por quienes se dedican a pensar qué es el Estado, especialmente el contemporáneo.

Visto el principio ético que funda o dirige la acción, el agente sigue un tipo especial de comportamiento. Se dice: «Está obligado a ello», porque se asume este o aquel principio⁶ que es reconocido como pauta válida de **todo** actuar, pues la finalidad del principio justifica la **bondad de la acción**: reconoce, por ejemplo, que no cualquier medio es aceptable o preferible, que la figura del otro entra en juego, que cierto tipo de sanción (positiva o negativa) determina la valoración de la exigencia de cumplimiento o, en fin, que ciertas prácticas sociales, al ser tácitamente aceptadas, suponen cierto modo de actuar válidamente universalizable sin mayores consecuencias tanto para el individuo como para la comunidad. Estos son solo unos rasgos posibles que caben, operativamente hablando, dentro de lo que se suele denominar la obligación **prudencial** y la obligación **moral**. La primera funda como enunciado: «Cumplo, pues de lo contrario me castigan»; la segunda, «Reconozco la pauta, dado que estoy convencido de que ella es justa, por lo que tengo el deber moral de cumplirla» (ambos principios se parafrasean a partir de D. D. Raphael (1989).

Lo anterior amerita una ilustración, aunque no más allá de los límites solicitados a este trabajo. Se echará mano a un caso particular de la realidad nacional venezolana. El Estado venezolano, a través de una de sus instituciones municipales, dictó en el Distrito Capital la llamada **Ordenanza de Convivencia Ciudadana**. Entre sus pautas, se tiene la obligación (ciudadana y en función de la armónica convivencia) de cruzar las calles o avenidas **solo** por el paso peatonal (art. 11)⁷. Dejando de lado el ejercicio de la fantasía, hay dos opciones concretas e inmediatas que caben seguirse: o bien se obedece porque de no hacerlo se sufrirá la multa estipulada o la correspondiente conversión en servicios

⁶ Esto da pie para una larga discusión. Se puede ser intuicionista o consecuencialista, quizás de modo más general, objetivista o subjetivista. Todavía más, la sentencia "Tienes que hacerlo" es una traducción ordinaria de "Estás obligado a hacerlo". Pero en cualquiera de los casos, aun inconscientemente, se asume un principio justificativo, esto es, que le otorga razonabilidad, a la acción evaluada. Otro asunto que la presente discusión dejará de lado por razones de espacio.

⁷ Textualmente se lee: "Artículo 11. Obligación de los peatones. Cruce de calles o avenidas incumpliendo la señalización. El peatón que, fuera de los casos previstos en la Ley de Tránsito Terrestre y su Reglamento, cruce calles o avenidas incumpliendo con la señalización expresa para tal fin, será sancionado con multa de diez (10) unidades tributarias, o la realización de uno de los trabajos comunitarios establecidos en el artículo 38 de la presente ordenanza por un lapso de ocho horas". Alcaldía del Distrito Metropolitano de Caracas, Ordenanza de convivencia ciudadana y Sanción de

comunitarios (tal cual se observa en el artículo transcrito en la nota al pie); o bien, se reconoce y se está convencido del **valor** de la convivencia y del empeño en organizarla de manera **justa**, en razón de lo cual el agente se siente **moralmente** obligado a ejecutar acciones harto puntuales, v. gr., caminar hasta el paso peatonal, así no esté próximo. En el primer caso, rige el temor a la sanción o al daño propio; en el segundo, la conciencia moral. El primero, da pie a la picardía, a lo que en Venezuela coloquialmente se denota con la expresión «viveza criolla»; el segundo, a la **responsabilidad ciudadana**. La diferencia parece sustantiva, al punto de que con la referida **Ordenanza** los ejemplos pueden ser hasta procaces⁸.

Lo dicho implica que reconocer la autoridad del Estado para emitir pautas, se puede justificar, o bien mirando el interés propio —»Es **mejor** obedecer, pues lo contrario es peor—, cuestión que en la realidad política actual se traduce en figuras muy definidas de opresión jurídica, amenaza y legalismo autoritario, formas todas que anulan el disenso y propician el conformismo social; o bien, se ponen en práctica mecanismos de **deliberación ciudadana** (= democrática) en los que se revise, clarifique y sopesese la condición **justa** o no de la pauta puesta en uso, en igualdad de condiciones participativas.

Siguiendo a García Marzá (1998), lo primero reduce el hecho democrático a la mera formalidad legal o al simple juego de mayorías y minorías. Sin embargo, **teóricamente** esto no es lo peor. En verdad, se estaría situado en un sector «mucho más peligroso —para decirlo con palabras del citado autor—, estaríamos confundiendo moral y derecho, permitiendo así que cada vez más el ‘derecho se deslice hacia el vacío ético y sirva de cómodo sustituto de la moral’». Lo segundo es lo verdaderamente **radical**, ya que exige la crítica de todo discurso político que pretenda justificar sobre bases meramente legales las pautas emitidas, como si de la mera legalidad **emanara** una extraña legitimidad exigente de que todo aquel que caiga dentro de la regla **deba** (moralmente) cumplir lo exigido. El principio de la legalidad dicta, entonces, el principio de justicia: visto el carácter

Infracciones Menores. Gaceta Oficial de la República de Venezuela N° 37180, de fecha 18 de abril de 2001. La ordenanza entró en vigencia el 18 de junio de 2001.

⁸ Para una muestra Vid. el art. 6 de la mencionada Ordenanza: "Artículo 6°. Realización de necesidades fisiológicas en lugares públicos. El que realice cualquier tipo de necesidad fisiológicas (sic) en lugares públicos, será sancionado con multa de diez (10) unidades tributarias, o la realización de alguno de los trabajos comunitarios previstos en el artículo 38 de la presente ordenanza, por un lapso de veinticuatro horas".

positivo de la regla, se marca el criterio, supuesta objetividad por delante, de la justicia en general. Es esta una suerte de positivismo jurídico que solo los regímenes autoritaristas, personalistas, despóticos, dictatoriales o totalitaristas, pueden asumir.

Operativamente, en una sociedad donde lo estatal es subsumido por lo gubernamental, al punto de trasponer lo segundo sobre lo primero, no cabe esperar espacios de deliberación honestos y bien intencionados. La candidez supone la buena intención del gobernante al lado, por ejemplo, de su *staff* corrupto. Es un tipo de incomunicación, donde los malos son los demás, no el «Gran Jefe», el «Señor». Eso se llama **neofeudalismo**: neovasallaje en lugar de ciudadanía. La suposición contraria es la efectivamente democrática: una valiente actitud gubernamental exhibe una apertura al examen duro por parte de sus ciudadanos. ¿Cuán dispuesto están los funcionarios gubernamentales a responderle a los ciudadanos **por qué** tienen que obedecerle? Una mínima condición de posibilidad de todo Estado democrático es que sus burócratas capten, entiendan y practiquen que el Estado constituye la instancia general del poder político y el gobierno su gestor. Esta creencia política es de primera mano en los tiempos actuales.

La obediencia ha de estar fundada sobre razones ético-morales, y no meramente prudenciales, a despecho de que siempre en la realidad actuante haya una mezcla de ambas. Es contraria a la naturaleza de todo gobierno autocrático la deliberación, ello es de perogrullo; no obstante en la ingenuidad política se olvida: no se percibe que las bases de un gobierno del terror se encuentran finalmente fundadas sobre una obligación prudencial que termina conduciendo a una fatal condición, **la alienación con base en el temor**. Por ello, es torpe alegar que la obligación política está desconectada con lo moral. El asunto de fondo es el problema de la **autoridad** del Estado y lo que eso significa. Para decirlo en términos de Raphael (1989) «si enfocamos el problema desde el punto de vista del interés propio y decimos que el ciudadano debe obedecer a los gobernantes porque sería peor para él si no lo hiciese, estamos demostrando que el ciudadano está obligado; (...) **pero no demostramos que los gobernantes tengan derecho a sus pretensiones o a recibir obediencia**» (resaltado nuestro).

Claro que el Estado —y quien gobierna lo sabe— tiene el poderío suficiente para volver trizas la existencia de aquel que no quiera obedecer, la sola amenaza de fuerza es, **per se**, «sugerente». Pero es un viejo aserto de la filosofía política que **la fuerza no constituye el derecho**. Sobre este parámetro,

parece fácil verlo, las razones para obedecer quedan disueltas. Mientras que si el Estado le muestra al ciudadano razones morales para cumplir las pautas dictadas, entonces, no solo se estaría dando con la base de su obediencia, sino que se estarían fundando razones **para el reconocimiento de la autoridad del Estado**.

Es en este complejo espacio donde la desobediencia civil, se sitúa. Similarmente a la obediencia, los actos de desobediencia han de mostrar que son moralmente justificables. Las razones para desobedecer se encuentran **más allá** del derecho, en el orden de la eticidad, que examina la condición justa o no de la regla de acción. La desobediencia civil se presenta, pues, como una opción válida frente al rigorismo jurídico o el autoritarismo legal, que confunde moralidad con derecho. Algunas restricciones operan, sin embargo. Véase las principales en el apartado siguiente.

III. Desobediencia civil: algunas precisiones conceptuales

El tema de la desobediencia civil surge fundamentalmente con el desarrollo de la teoría democrática moderna, pues sólo dentro de ese esquema político adquiere sentido y significado. Si bien es cierto que el problema de si es lícito desobedecer las leyes, cuándo y por parte de quién, se puede rastrear en Platón, -por ejemplo, en el diálogo **Critón**-, la respuesta dada por él deja a un lado la problemática planteada, al menos en términos modernos. La enseñanza del referido diálogo es esta: no se justifica la desobediencia, porque del mero hecho de ser ciudadano de una **polis** se infiere la aceptación **tácita** de su ley; si el individuo no está conforme con la ley, debe buscar otra ciudad cuya legislación se ajuste a sus requerimientos. En verdad, el tema de la desobediencia civil es ajeno a la filosofía política clásica griega.

Solo el Estado democrático moderno muestra la dimensión del problema. J. Rawls, formulando la problemática en su **Teoría de la Justicia** ([1971] 2002), la ha ajustado a los tiempos presentes: «¿por qué había de estar justificada e incluso ser necesaria la desobediencia civil en un Estado democrático de derecho?» (pp. 404ss). Con la expresión desobediencia civil «estamos ante un acto de violación de una ley con un objetivo determinado y bajo ciertas condiciones y circunstancias» (García Marzá, 1998). Esto significa que no toda desobediencia al derecho cae dentro de la calificación «civil». Henry D. Thoreau fue el primero en sugerir algunas pistas definitorias de esas «condiciones y circunstancias». Como se recordará, Thoreau expuso las razones que lo llevaron

a negarse a cumplir con la carga tributaria impuesta por el Estado norteamericano allá en 1848: su acción debía ser entendida como la no cooperación con un Estado que había entablado una guerra colonialista contra México y que justificaba la esclavitud. «¿Cuál es la conducta propia de un hombre de verdad —expresaba el autor— con respecto del gobierno americano actual? Mi respuesta es que no puede asociarse con él sin desacreditarse. Ni por un momento puedo reconocer esa organización política como **mí** gobierno, mientras sea igualmente el gobierno de los Estados que mantienen la esclavitud» (Thoreau, 1999: 25). En pocas palabras, Thoreau procuró mostrar, de manera pública, su no cooperación (por ende, su no asociación) con un gobierno a todas luces **injusto**. De la cita anterior se infiere, por lo demás, que semejante asociación no es posible realizarla sin **daño moral** (el **descrédito**) para el asociado. Vistas así las cosas, «votar no es suficiente», concluye lapidariamente el autor.

Conceptualmente, varias condiciones entran en juego: **(i)** el carácter público del acto; **(ii)** la justificación moral de la acción (o una suerte de remisión ética última —permítame decirlo así—, a la justicia); **(iii)** la disposición a aceptar las consecuencias legales que traiga la acción (la expresión de Thoreau suena casi como un **slogan**: «La cárcel es la única casa, en un Estado de esclavos, donde el hombre libre puede permanecer con honor»); **(iv)** a partir de lo pensado y ejecutado por Gandhi y Martin Luther King (Jr), por ejemplo, el acto ha de ser enteramente pacífico; **(v)** a partir de Rawls (2002) y Dworkin (2002), la aceptación general de que deben cumplirse las leyes, pero si estas son injustas (segregacionistas, p. e.) es moralmente necesario ejercer los recursos jurídicos tendentes a su modificación, y de quedar agotados esos medios sin resultado favorable, entonces el camino es el de la desobediencia civil, sistemática y continuada; **(vi)** el interés general priva, no el individual, ni el grupal, ni el minoritario.

La desobediencia civil se entiende (Rawls, 2002) como un acto que mira a corregir aspectos que se estiman injustos **dentro de un orden político que no es cuestionado en sí mismo**. La rebelión, en cambio, supone un intento de derrocar o cambiar por la fuerza un orden que los rebeldes consideran radicalmente injusto. En el primer caso, podemos hablar de una medida de excepción; en el segundo, de una medida extrema. (Zalaquett, 2005). Rawls (2002), por ejemplo, ha declarado que su teoría de la desobediencia civil está «diseñada sólo para el caso especial de una sociedad casi justa, una que se encuentra, en gran medida, bien ordenada, pero en la cual sin embargo ocurren algunas serias violaciones a la justicia» (p. 331). Esto supone la correspondencia

entre un estado de (casi) justicia y un régimen democrático: es la expulsión de lo tiránico. La desobediencia civil se aleja de otras formas de disenso o resistencia como medios para reformar o incluso derrocar un sistema injusto y corrupto. **El desobediente civil no busca derrocar el sistema, procura corregirlo.** La aceptación de la legalidad y de la (casi) justicia del régimen político es una condición fundamental: si ello no se reconoce, se será cualquier cosa, jamás un desobediente civil. El punto de quiebre es la injusticia de la ley que es desobedecida; la particularidad de su **civilidad**, le otorga generalidad.

«Por lo mismo es un acto público y abierto. El desobediente no busca sólo recurrir en contra de una ley ante los tribunales sino que está dispuesto a oponerse a la ley que estima injusta, aunque su aplicabilidad haya sido confirmada por resoluciones de la judicatura. La desobediencia es un acto político no sólo porque se dirige a la mayoría que está representada por el poder político en el gobierno, sino también porque es un acto guiado y justificado por principios políticos, esto es, los principios de justicia que en términos generales conforman la constitución y las instituciones sociales. El acto de desobediencia es no violento porque de lo contrario se infringiría el derecho de otros, lo que es incompatible con la motivación ética y política de corregir un sistema razonablemente bien ordenado pero en el cual subsisten, sin embargo, graves formas de injusticia». (Zalaquett, 2005)

Recta intención, necesidad o último recurso y proporcionalidad, son los principios éticos y morales que, por ejemplo, Rawls alega. Si los recursos legales han fallado, o los partidos políticos existentes se han mostrado indiferentes a las demandas de la minoría o no han estado dispuestos a darles lugar, o no han tenido éxito los intentos para cambiar las leyes injustas por medio de protestas y manifestaciones efectuadas dentro del marco de la ley, aparecen dos opciones (Zalaquett, 2005): desobediencia civil, como recurrir pacífico; o el medio violento, la rebelión. La razonabilidad de la desobediencia civil se basa en el agotamiento de los medios jurídicos como salida **justa** a los desordenes del propio Estado, o de sus mal habidos gobernantes

Sobre la base de lo dicho, conviene entonces hacer algunas distinciones. Para ello este trabajo seguirá de cerca el examen propuesto por García Marzá (1998). En primer lugar, la desobediencia civil no es **desobediencia revolucionaria**: queda descartada toda apreciación de que Ernesto «Che» Guevara, en su etapa guerrillera, pueda ser entendido como un **desobediente civil**. Igual cuestión cabe alegar frente a las FARC. En verdad ni Guevara ni el referido movimiento revolucionario colombiano han partido de la aceptación (ni

siquiera **general**) del marco constitucional existente, ya que precisamente lo que sus acciones políticas procuran es volcar «la estructura básica de la sociedad». Por si fuera poco, la violencia se postula como parte fundamental de la acción revolucionaria.

En segundo lugar, la **desobediencia criminal** está muy lejos de ser desobediencia civil. Manteniendo la trillada imagen de Robin Hood, no faltará quien se emocione por el sensiblero romanticismo de quitarle a los ricos para darle a los pobres. Sin embargo, puestos a evaluar coherentemente el asunto, parece que hay dos conclusiones válidas: por un lado, las acciones de R. Hood se pueden calificar como propias de la delincuencia común; y por el otro lado, no parece haber tal cosa como un ladrón **justo**.

En tercer lugar, la **objeción de conciencia** es otra modalidad separada de la desobediencia civil. Mohamed Alí (Clasius Clay) es el recurrente ejemplo del objetor de conciencia. Aquel famoso boxeador se negó a participar en la guerra de Vietnam debido a motivos claramente **privados**, específicamente fundados sobre creencias religiosas. El objetor de conciencia no requiere, por lo tanto, apelar en su justificación al sentido general de la justicia, ni menos que menos pretende modificar una ley; no se somete a la ley dado que ésta atenta contra su conciencia. Finalmente, la apelación a los motivos de conciencia pretende ser una argumentación que oblicuamente busca, obviamente, evadir la sanción.

Por último, desobediencia civil no es **derecho de resistencia**. Éste aparece «como una defensa ante los ataques al ordenamiento constitucional en su totalidad» (García Marzá, 1998). Ambas se acercan en la no necesidad de base legal; ambas echan mano de razones morales para incumplir la ley; no obstante, la fuerza jurídica del derecho de resistencia puede quedar fundada, por ejemplo, sobre pautas de tipo constitucional. Conviene dejar sentado un aspecto adicional. La desobediencia civil acepta, en general, la legitimidad del régimen, solo que estima la falta de justicia en un aspecto del dominio ejercido. El resistente, si se permite hablar así, no. Modalidades hay muchas. Mírense estas, que definitivamente no clasifican dentro de la desobediencia civil ⁹:

⁹ Lo dicho es paráfrasis del documento preparado por M. López Martínez a propósito de los *Métodos y praxis de la no-violencia* (consultado on-line), citado en las referencias bibliográficas.

(i) Acciones simbólicas que rechazan, demandan, acusan, o expresan, por un lado, desacuerdo, y que al mismo tiempo, por otro lado, procuran la influencia, directa o indirecta, sobre el poder de los funcionarios gubernamentales, son en general acciones de persuasión o protesta. Como dice López Martínez, estas son intervenciones de primer nivel:

«Entre sus tipos están las declaraciones formales (discursos, cartas, peticiones), las formas de comunicación a grandes audiencias (diarios y revistas, folletos, uso de **mass media**), las acciones públicas simbólicas (plegarias, destrucción de bienes propios, cambio del nombre de calles, desnudarse), las procesiones (peregrinaciones, entierros teatralizados), el abandono o retirada (el silencio, la renuncia a los honores, volver la espalda), etc. Como se puede ver, en la vida cotidiana, tanto en el ámbito doméstico como en el político, tanto en sistemas democráticos, como dictatoriales, se usa de una manera bastante habitual este tipo de acciones, sin entrar en la consideración de si las mueve o si sus fines están compuestos de juicios y decisiones ético-morales». (López Martínez, *s.f.*).

(ii) Luego cabe mencionar el caso paradigmático del boicot. Charles Cunningham Boycott, tristemente célebre administrador de una serie de fincas en la Irlanda de 1880, fue llevado a comprender impacto de la hambruna de su momento, cuando la **Irish Land League**, sugirió

«una alternativa **no violenta** para obligar al capitán a ceder: suspender todo tipo de tratos con él. Los jornaleros se negaron a cosechar o trabajar en su casa, los comercios a venderle comida (que debió traer de fuera) y el cartero local dejó de depositarle su correo. Para recoger la cosecha trajo cincuenta trabajadores del norte de Irlanda y mil policías y soldados de escolta, a pesar de no correr peligro físico; Boycott, cada vez más aislado, se percató en noviembre de que sus esfuerzos habían sido en vano, pues el coste de la cosecha fue de 10.000 libras, muy por encima de su valor. Ese mismo mes, **The Times** utilizó por vez primera para describir la novedosa forma de acción el término «boycott», acuñado por el P. John O'Malley de Mayo, que lo encontró más fácil de pronunciar para los aparceros que «ostracismo». (M. Davitt, *The Fall of Feudalism in Ireland*, documento citado *online*).

Son métodos de no colaboración, o si se prefiere, de no cooperación: es la suspensión de toda actividad social, por la injusticia política recibida. Este artículo tiene dos operativas acciones (ambas tomadas del **Manual...** de López

Martínez): quedarse irrenunciablemente en casa y evitar toda acción colaboracionista; o, en fin, «dejar de realizar aquello que, aunque no es disposición dentro del derecho positivo, forma parte de las normas sociales». Es el boicot, sencillamente.

(iii) Finalmente en la taxonomía de López Martínez, el «nivel de participación concentrado, profundo y sistemático». Es el ejercicio coordinado de lucha no-violenta «escalada». Permítase llamarlo así, es la no-violencia invasiva: va «desde lo individual a lo masivo, desde lo más concreto y simple a lo más complejo».

«Uno de esos métodos es la abstinencia política de comer alimentos, entre esa privación habría que distinguir: el ayuno de presión moral (aquel que se hace con la intención de ejercer una cierta influencia moral en los otros para conseguir un objetivo), la huelga de hambre (el rechazo a comer con la finalidad de forzar al adversario a tomar ciertas decisiones pero sin intentar conmoverle o cambiarle, sino ejerciendo cierto grado de coerción sobre él), y el ayuno satyagrahi o gandhiano que buscaba la «conversión» de corazón del adversario. Una especial atención merece la *desobediencia civil*, por así decirlo la estrella que mejor se identifica con los métodos de intervención no-violenta, pero un arma «extremadamente peligrosa» a juicio de Gandhi. La desobediencia civil es el incumplimiento público de una ley u orden de la autoridad, que se hace por motivos ético-políticos, de manera no violenta y en donde se acepta el castigo de la ley penal como parte de esas motivaciones». (López Martínez, s.f.)

E. Alvarado Pérez (s.f., documento on-line –Vid. Bibliografía) por su parte ha sostenido con razón que la desobediencia civil «en general, es ejercida por personas conscientes y comprometidas con la sociedad –es lo que Hannah Arendt denomina minorías cualitativamente importantes-, lo cual les lleva a ser tan activas como críticas respecto a ciertas decisiones políticas que se han transformado en ley. La actividad desplegada por aquellos que ejercen la desobediencia civil es tan intensa y de tal naturaleza que desborda los cauces tradicionales de formación y ejecución de la voluntad política. Los ciudadanos que practican la desobediencia civil son capaces de imaginar un orden social mejor y en su construcción la desobediencia civil se convierte en un procedimiento útil y necesario». No es el egoísmo lo que mueve al desobediente civil, sino la universalización de una conducta frente a la pauta legal que conculca un derecho, por ejemplo, de la ciudadanía en general; o frente a los excesos de cierto tipo de gobernante con pretensiones de posesión indefinida del poder político. Como lo

hace notar Alvarado Pérez, el ejercicio de la desobediencia civil está muy lejos de vulnerar «aquellos derechos que pertenecen al mismo bloque legal o sobre los que se sostiene aquello que se demanda». Lo que se pone en discusión son aquellas decisiones públicas convertidas en pautas de regulación de dudosa «genealogía democrática» o que buscan «perpetuar privilegios injustificables». Justamente el carácter pacífico de la desobediencia civil es lo que hace que, en tanto práctica política, este acto desobediente se encuentre en «las antipodas de las prácticas ligadas a aquellas filosofías irracionales que ven en la violencia la manifestación más pura de lo vital». El objetivo, pues, del desobediente civil, no es subvertir o socavar el orden establecido, «sino promover la modificación de aquellos aspectos de la legislación que entorpecen el desarrollo de grupos sociales marginados o lesionados o, en su caso, de toda la sociedad» (todas las referencias son del texto de Alvarado, s.f. –Vid. Bibliografía). Vale cerrar este trabajo con un fragmento del texto de López Martínez (s.f. –Vid. Bibliografía), que permite concluir lo tratado en las presentes páginas:

«La desobediencia civil, es civil por cuanto es realizada por la ciudadanía en el ejercicio de sus derechos y como interpretación y extensión de los mismos; es una actuación que resulta antitética con una acción militar (métodos armados), y también, con una petición incivil o incivilizada, algo que se asemeje a una locura, un delirio o una manía. Tampoco es una desobediencia revolucionaria en el sentido de querer que traiga un orden completamente nuevo sobre las ruinas y la destrucción del antiguo, ni es puro derecho de resistencia, ni desobediencia criminal (meros actos de delincuencia social, robo, etc.), ni una mera desobediencia moral puramente egoísta e individual sino ético-política. Asimismo, esa desobediencia puede serlo –y lo es muy acusadamente– frente a las tiranías y los sistemas dictatoriales y totalitarios, pero podría haber y existen resquicios para usarla en las democracias». (López Martínez, s.f.)

IV. Referencias Bibliográficas

- Alvarado Pérez, E. (s.f.). **Desobediencia civil**. On-line. http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/D/desobediencia_civil.htm [consultado 06-05-06].
- Dworkin, R. (2002). **Los derechos en serio** (5ta. reimpr.; M. Guastavino, Trad.). Barcelona: Ariel.

- García Marzá, D. (1998). Desobediencia civil. En A. Cortina (Comp.), **10 palabras clave en Filosofía Política**. Navarra: Verbo Divino.
- Hampton, J. (1998). **Political Philosophy**. Boulder, CO: Westview Press.
- Husserl, E. (1986). **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica** (3ra. ed.; J. Gaos, Trad.). México: F.C.E.
- López Martínez, M. (s.f.). **Métodos y praxis de la No-violencia**. On-line.. <http://www.ugr.es/~gijapaz/Manual/pdf/13.metodos.pdf> [consultado 05-05-06].
- Raphael, D. D. (1989) **Problemas de Filosofía Política**. Madrid: Alianza.
- Rawls, J. (2002). **Teoría de la Justicia** (3era. reimpr.; M. D. González, Trad.). México: F.C.E.
- Thoreau, D. (1999). **Desobediencia civil**. On-line. <http://elaleph.com> [consultado 05-05-06].
- Zalaquett, J. (2005). **La desobediencia civil en John Rawls y la ética de medidas de excepción y de medidas extremas**. On-line. http://www.publicacionescdh.uchile.cl/articulos/Zalaquett/Rawls_desob_JZD_1_.pdf [consultado 05-05-06].

ARTÍCULOS

LA IDEA DE MODERNIDAD PRESENTE EN LA POLÍTICA ECONÓMICA DURANTE LA PRESIDENCIA DE GUZMÁN BLANCO DE 1870-1876. UNA RECONSTRUCCIÓN DESDE LA HISTORIA DE LAS IDEAS

Enrique Alf González Ordosgoitti*

Abstract

One of the ways used to understand and practice the academic field of History of Ideas, has been through analysis of essays considered to be more representative by authors of a certain period of time and belonging to an hermeneutical school. This would permit the reconstruction of ideas and confrontation with the former existing ones, determining the influence they could have had. The analysis that we will applied in this essay is different, because we will try to reconstruct the implicit ideas in presidential economic decrees between 1870-1876, in order to try to rebuild the model of development that was tried to impel in Venezuela during that period of its history. It is not history of the practical facts made by the government of Guzman Blanco, but the history of the theoretical facts, following the relation

*Enrique Alf González Ordosgoitti. Sociólogo, Especialista en Administración Cultural, Estudios de Maestría en Historia de América, Dr. en Ciencias Sociales, Profesor Asociado de la Escuela de Filosofía (UCV), Jefe de la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano, Profesor de la Maestría en Diseño Arquitectónico (FAU, UCV), del Doctorado en Ciencias Sociales (FACES, UCV) y del Doctorado en Humanidades (UCV). Profesor Invitado en la Maestría de Teología Pastoral del ITER/Facultad de Teología de la UCAB.

of the discussions that took place in America and Europe about progress and modernity, its parallelism or its total ignorance. We will apply an ethnographic analysis of those Decrees.

Key words: *History of Venezuela, History of Ideas, Ethnographic analysis, Economy, Hermeneutics, Social analysis, Guzman Blanco, Venezuela, Modernism.*

Presentación

Quizás no haya nada más fascinante para todo aquel que funge como historiador que el tratar de recomponer, a partir de cierta cantidad de datos, la lógica que condujo a determinados comportamientos y desenlaces en una sociedad dada en cierta época cronológicamente señalable. Las más de las veces el desentrañamiento de tal lógica no resulta fácil de lograr debido a lo implícito, incluso lo oculta que sus protagonistas lograron hacerla ante sus contemporáneos.

De tal tarea se trata lo que pensamos lograr con este trabajo acerca del llamado «Septenio» de Guzmán Blanco, efectuado dicho gobierno de la República de Venezuela, en los años comprendidos entre 1877 (mes de abril) y 1877 (mes de febrero).

Por no acostumbrarse en aquellos años el formular explícitamente un plan de gobierno, con las ejecutorias a realizar durante un lapso determinado por el Presidente de turno, el cual hubiese sido discutido por sus partidarios, posteriormente aprobado y difundido nacionalmente, tendremos que conformarnos con la modesta y laboriosa paciencia de ir revisando en la práctica gubernamental el norte que perseguían y los caminos y senderos que recorrieron para alcanzarlo.

Por tal motivo hemos privilegiado como fuente de información los Decretos firmados por Guzmán Blanco en su rol de Presidente de la República de Venezuela, descuidando otras fuentes como los Mensajes al Congreso y la Prensa de esos años, no por descalificarla en su calidad, sino por razones más sencillas tales como; el de no disponer del tiempo suficiente y el de tener un Plan de Investigación a más largo plazo donde se contempla la profundización en el trabajo aquí comenzado.

Presentadas las coordenadas del trabajo pasemos a explicar lo que a nuestro juicio constituye su justificación.

Justificación

La primera versión del presente trabajo se realizó para cumplir con los requerimientos de aprobación de la asignatura «Del Imperio Español a las Repúblicas Americanas» en su segunda parte, dictada por el Prof. Eduardo Arcila Farías, en la Maestría de Historia de América Contemporánea, en el año 1984. Posteriormente continué la investigación y los resultados finales son los que estamos presentando. El trabajo versa acerca del primer gobierno de Guzmán Blanco llamado el «Septenio» (1879-1877), especialmente en lo relacionado con la política económica llevada a cabo.

La justificación de cualquier trabajo científico viene dada por su contribución al avance de la ciencia a partir de arrojar luces sobre campos hasta ese momento poco claros, u oscuros, del objeto de estudio, pues de lo contrario, carecería de motivación esencial, cualquier intento que no contribuyera a llenar vacíos con nueva información o con novedosas interpretaciones de las fuentes conocidas.

Tal responsabilidad rebasa ampliamente las limitadas posibilidades de este breve trabajo acerca del «Septenio», ya que ha sido Guzmán Blanco uno de los Presidentes venezolanos del siglo XIX más estudiados desde posiciones radicalmente encontradas. Sin embargo, si algún mérito pretendemos encontrar en nuestro esfuerzo, será el de tratar de presentar las principales políticas económicas ensayadas por Guzmán Blanco, relacionándolas con las urgencias del poder político y la lucha cultural, como una manera de afianzar la validez del axioma de relacionar las partes de una sociedad entre si y con una totalidad que se construye de manera dinámica y constante en esas interrelaciones.

Y todo eso basándome en primer lugar en el documento histórico que he privilegiado: Los Decretos Oficiales del período 1870-1877. Por lo que haré en lo fundamental un análisis de la intención de Guzmán Blanco expresada en los dictámenes oficiales, sabiendo que muchísimos de ellos no pasaron del papel, pero averiguar cuántos y cómo se realizaron exceden el marco de este breve ensayo.

Introducción

La llamada Guerra Federal desatada en Venezuela entre los años 1859-1863, no fue más que la explosión en la sociedad venezolana de un conjunto de insatisfacciones que se habían venido acumulando desde el mismo final de la lucha por la secesión de España. El sacudimiento del yugo español no significó

ni a corto ni a largo plazo la solución a los problemas y tensiones que habían llevado a cantidad de venezolanos a tomar parte en tal lucha. La estructura del poder político continuaba siendo esencialmente elitista y oligárquica, muchos de sus miembros lo habían «heredado» a través de generaciones y otros pocos lo consiguieron como premio (o botín) a su destacada actuación en la guerra de sucesión.

En lo económico, la mayoría del pueblo la conformaban peones libres desempleados, campesinos conuqueros, asalariados esporádicos de diversos servicios como el comercio y el Estado, quienes compartían las inseguridades de una economía dependiente del cacao y luego del café azotada por las corrupción e ineficacia del aparato estatal. Mientras los comerciantes-financistas y en menor grado los hacendados, concentraban los mayores volúmenes de riqueza.

Agregase a tal situación el grado casi absoluto de analfabetismo, la inexistencia de escuelas públicas y la imposibilidad de la educación de servir de canal de ascenso social. La Iglesia dirigía -al igual que en tiempos coloniales- la formación de las conciencias en la sociedad venezolana.

El estallido y posterior desenlace final de la contienda federal no significó cambios drásticos -cualitativamente hablando- en la situación descrita. El mismo hecho de haberse llegado a un final acordado (el pacto de Coche, firmado por Juan bautista Rojas en representación del Gobierno y por Antonio Guzmán Blanco representando a los «Revolucionarios»), especie de empate militar, preludiva la continuación del *status quo*.

En el tiempo transcurrido entre 1863 y 1868 luego de finalizada la Guerra Federal, no sucedieron cambios significativos en la estructura social del país:

«(...) los federalistas triunfantes siguieron el aforismo de: «A los triunfadores pertenece el botín», y Falcón distribuyó libremente los frutos de la víctima entre sí mismo y sus compañeros más allegados. El Presidente se concedió un sueldo anual de cuarenta y ocho mil pesos, así como también una copiosa indemnización de cien mil pesos por propiedades perdidas durante el curso de la guerra. A sus subordinados les concedió miles de pesos. Los principales federalistas ingresaron a la aristocracia terrateniente mediante generosas donaciones de tierras provenientes ya de propiedades expropiadas ya de tierras BALDÍAS. Las cuantiosas sumas acordadas a los favoritos saldrían de nuevos empréstitos internos y externos que empeñarían todavía más el futuro de la nación. La guerra trajo un cambio en la tenencia de la tierra y

amplió el número de propietarios; el grupo que anteriormente detentaba el poder fue sustituido por los federalistas triunfantes.»

Y así como se conservó intacta la estructura socioeconómica podemos afirmar lo mismo en cuanto a la crónica inestabilidad política y la continua sucesión de los conflictos armados:

«(...) Según el cálculo, durante el período de cinco años entre 1863 y 1868 estallaron por lo menos sesenta insurrecciones locales, sin que ningún Estado se escapase de sufrir los estragos de la guerra; Aragua encabeza la lista con seis rebeliones».

Tal situación lleva a que en 1868 el gobierno de Falcón o de su sustituto Bruzual, es derrocado por la fuerza de los «azules» quienes intentan atrapar a Guzmán Blanco, pero este se va a refugiar en Curazao de donde partirá en febrero de 1870 a la reconquista del poder en Venezuela, cuestión que logrará en abril del mismo año, dando así comienzo a su primer período de gobierno, desde abril de 1870 a febrero de 1877 conocido bajo el nombre de Septenio.

Al llegar Guzmán Blanco a la Presidencia de Venezuela en 1870, lo hacía previo a experiencias anteriores en el ejercicio del Gobierno que iban desde haber sido diplomático, pasando por encargado de la Presidencia y Presidente del Congreso. Esa experiencia se iba a concretar en una visión de lo que el país debía de ser, un proyecto político maduro sería su proposición de la nación.

Partimos de la siguiente hipótesis:

Antonio Guzmán Blanco, como Presidente de Venezuela de 1870 a 1877, va a proponer como proyecto político, convertir al país en una sociedad capitalista cuyo modelo ideal lo constituyan los EEUU y Alemania.

Llevar a cabo tal empresa en una nación en crisis no podía resultarle fácil, de ahí que va a plantearse una política económica que apunte hacia los siguientes logros:

- la estabilización y consolidación
- la organización
- aumentar el control político del país a partir del poder económico
- modernización de las comunicaciones
- diversificación.

1. Estabilización y consolidación del aparato productivo

La estabilización y consolidación del aparato productivo va a tratar de lograrla a través de acciones políticas sobre cuatro áreas:

- Impuestos
- Deuda Pública
- Gastos Militares
- Crédito Público

DECRETOS	CANTIDAD	% S.-TD. ECONOMICO	% TOTAL D. SEPTENIO
Impuestos	34	28,09	10,65
Deuda Pública	9	7,43	2,82
Gastos Militares	6	4,95	1,88
Crédito Público	3	2,47	0,94
Sub-Total Estabilización y Consolidación	52	42,95	16,28
Sub-Total Decretos Económicos	121	100,00	37,93
Total Decretos del "Septenio"	319	-----	-----

Decretos para la Estabilización y Consolidación del Aparato Productivo durante el «Septenio de Guzmán Blanco (1870-1877). Fuente: Recopilación de leyes y Decretos de Venezuela. Caracas Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa nacional de «La Opinión Nacional». 1890.

En el cuadro Nº 1, observamos la importancia que le va a dar Guzmán Blanco a la Estabilización y Consolidación del aparato productivo. De los 121 Decretos económicos que dictó, cincuenta y dos (52) estaban dirigidos a ese fin, es decir el 42,95%

1.1. Impuestos

Una de las cuestiones básicas para fortalecer una estructura económica

es que la misma disponga de una cantidad apreciable de riqueza, en lo posible por tratarse de un Estado que sea superior a las fortunas de los demás integrantes de la sociedad.

El Estado en la Venezuela de 1870 no se caracterizaba precisamente por su poderío económico. Las numerosas guerras y escaramuzas que el país había soportado condujo a un empobrecimiento del Tesoro Nacional, por lo cual era urgente reconstruirlo. A tal efecto se trazaron políticas impositivas dirigidas a suprimir el déficit, ya que la fuente de ingresos del país provenía del comercio de importación y exportación.

Tales políticas podemos resumirlas en tres aspectos: creación de nuevos impuestos, abolición de impuestos y las aduanas.

1.1.1. Creación de Nuevos Impuestos

De todos los decretos relacionados con impuestos (34), diez y seis (16) fueron destinados a la creación de nuevos impuestos, lo cual dice mucho de las ingentes necesidades del Fisco Nacional.

NUEVOS IMPUESTOS	FECHA	DECRETO NUMERO	CANTIDAD
Tránsito	27-01-1873	1806	3
	07-03-1874	1873	
	20-12-1875	1957	
Finalidad	09-12-1870	1732	3
	18-07-1872	1755	
	30-11-1872	1779	
Cabotaje	04-11-1870	1728	2
	06-06-1874	1887	
Importación	15-04-1871	1740	2
	06-06-1874	1886	
Sal Marina	04-14-1870	1773	1
Licencia	04-10-1871	1748	1
Almacenes	01-09-1870	1726	1
Arribada Forzosa	06-06-1874	1864	1
Comercio	06-06-1874	1889	1
Comiso	06-06-1874	1890	1
Sub-Total	-----	-----	16

Nuevos impuestos decretados por Guzmán Blanco durante el «Septenio» (1870-1877). Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890.

1.2. Abolición de Impuestos

El gobierno emitirá cinco (5) Decretos aboliendo impuestos de los cuales tres (3) irán a beneficiar directamente a los comerciantes que serán sus aliados y privilegiados. Tales decretos fueron aboliendo los derechos de exportación y aranceles extraordinarios, los del azúcar y la importación de bienes de la Nueva Granada medidas que serán aprovechadas por los dueños del comercio de exportación e importación para aumentar sus ganancias. Tratará de redimir los censos sobre las propiedades, cuestión que tibiamente saludaran los hacendados y finalmente eliminará los impuestos a la sal marina debido a que pasan a ser propiedad del Estado.

ABOLICIÓN DE IMPUESTOS	FECHA	DECRETO NÚMERO	CANTIDAD
De exportación	07-05-1870	1716	1
Censo de propiedades	07-05-1870	1717	1
Azúcar	16-12-1870	1734	1
Importación de Nva. Granada	04-07-1871	1744	1
Sal Marina	10-09-1873	1856	1
Sub-Total	-----	-----	5

Abolición de Impuestos decretados por Guzmán Blanco durante el «Septenio» (1870-1877). Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890.

1.3. Aduanas

En un régimen económico dependiente del comercio de importación y exportación, la Aduana se convierte en el lugar clave para la obtención de la

riqueza y por ende del poder político. Trece (13) Decretos emitirá Guzmán Blanco relacionados con la creación, supresión o traslación de Aduanas. En cada uno de ellos estará siempre la intención política de acrecentar el control central sobre las provincias. Todo movimiento para apoyar o debilitar un caudillo en relación a otro caudillo, pero siempre en actitud subordinada al Presidente.

ADUANAS	MARITIMAS	TERRESTRE	LUGAR	FECHA	DECRETO Nº	CANTIDAD
Creación		x	Pto. Cabello	13-07-1872	1754	1
		x	La Guaira	27-10-1873	1807	1
		x	Varios	07-01-1873	1816	1
		x	San Carlos			
			Río Negro	27-11-1873	1861	1
			Castillo			
			Pto. Cabello	16-03-1875	1930	1
		x	San Carlos			
			Río Negro	21-10-1873	1857	1
	x	Pto. Cabello	16-10-1875	1829		
Supresión	x		Río Caribe	02-09-1872	1759	1
	x		Pampatar	22-12-1872	1799	1
Traslación	x		A Pampatar	10-07-1874	1915	1
	x		A Fortaleza			
			San Carlos	24-08-1874	1919	1
General	x	x	Todas	17-05-1873	1842	1
	x	x	Todas	06-06-1874	1885	1
SUB-TOTAL	-----	-----	-----	-----	-----	13

Decretos acerca de las Aduanas dictados por Guzmán Blanco durante el «Septenio» (1870-1877). Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890.

1.2. Deuda Pública

Uno de los elementos centrales a los cuales tuvo que enfrentarse Guzmán Blanco para el saneamiento de la economía del país, fue el de la Deuda Pública, cuyo monto era muy elevado para las exangües arcas del Tesoro Nacional. Décadas de inestabilidad política, de continuas batallas, desestabilizaron la economía y obligaban al Estado a solicitar préstamos a particulares, nacionales o extranjeros, o directamente a gobiernos de otras naciones.

Tales empréstitos, más los intereses que devengaban, más los nuevos préstamos que se hacían para cancelar las deudas más antiguas, constituían un agravamiento del monto de la deuda. Aunado a que la economía nacional reposaba en el comercio debido al abandono de la agricultura y la industria, la Deuda Pública Externa lucía más difícil de eliminar.

Tal situación a lo largo de la década de 1860 trajo consigo amagos de invasión a Venezuela por parte de los EEUU y de otras naciones europeas. Ese fue el panorama que heredó (y que había contribuido él a crear) Guzmán Blanco. Por eso ocupará de manera resaltante su atención el asunto de la Deuda Pública.

Comenzará a exigir el pago de los que adeudan al Estado y asumirá los Censos como Deuda Pública tratando de beneficiar a los hacendados para activar la economía, cuestión que fracasará.

Paralizará la emisión de billetes previendo que no dispondrá de poder convertirlos con un Tesoro en quiebra.

Decretará acerca de formas de solucionar los problemas con los países acreedores y finalmente a la altura de 1876 y 1877 emitirá una mayor cantidad de títulos que aliviarán sensiblemente el peso de la deuda.

DECRETOS DE LA DEUDA PÚBLICA	FECHA	DECRETO NÚMERO	CANTIDAD
Deudores al Estado	23-12-1870	1736	1
Censos	30-11-1872	1785	1
No emisión de billetes	31-12-1873	1862	1
Deuda externa	06-06-1874	1897	1
	23-05-1876	1972	1
Emisión de Títulos	07-09-1872	1762	1
	09-05-1876	1974	1
	19-02-1877	2029	1
	20-02-1877	2032	1
Sub- Total	-----	-----	9

Decretos Deuda Pública, dictados por Guzmán Blanco durante el «Septenio» (1870-1877). Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890.

1.3. Gastos Militares

De las cuestiones que habían desarticulado la estructura productiva del país figuran de manera destacada, las guerras. No solo por la paralización de las comunicaciones y de la vida civil a la vez que ahuyenta al trabajador de las tierras sino en especial por el expediente de las expropiaciones forzadas a que son sometidos, ineludiblemente, las clases más pudientes.

Entre estas se cuentan a los comerciantes-prestamistas y a los hacendados. Especialmente a los primeros, tales actos les crean un gran temor que les impide invertir para el desarrollo económico del país pues estarían sujetos a ser esquilados por cualquier asonada militar.

Y siendo los comerciantes-prestamistas los aliviados privilegiados de Guzmán Blanco, este les va a dar todo tipo de seguridades de que esas acciones del pasado no volverán a ocurrir.

Regularizará los gastos militares centrales a través de tres (3) políticas: el Estado se hará deudor de las expropiaciones forzadas, a su vez asumirá empréstitos internos para el funcionamiento del aparato militar y a la vez decretará acerca de las características y condiciones del comercio de los elementos de guerra y la participación en el mismo de los sectores comerciantes.

GASTOS MILITARES	FECHA	DECRETO NÚMERO	CANTIDAD
Deudor Expropiaciones Forzadas	07-05-1870	1718	1
	01-04-1876	1964	1
	13-06-1876	1978	1
Empréstitos Internos	21-09-1871	1747	1
	25-06-1875	1940	1
Comercio	22-05-1871	1742	1
SUB-TOTAL	-----	-----	6

Decretos acerca de Gastos Militares, dictados por Guzmán Blanco durante el «Septenio» (1870-1877). Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890.

1.4. Crédito Público

Siendo el crédito público el concepto que merece un Estado en el orden financiero y estando el de Venezuela sumamente deteriorado para la época, va a ser preocupación central de Guzmán Blanco, el de reestablecerlo. A tal efecto dictará leyes y medidas que tiendan a consolidarlo.

	FECHA	DECRETO N°	CANTIDAD
LEYES	30-11-1872	1787	1
	06-06-1874	1892	1
CONSOLIDACION	03-06-1873	1850	1
SUB-TOTAL	-----	-----	3

Decretos acerca del Crédito Público, dictados por Guzmán Blanco durante el «Septenio» (1870-1877). Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890.

2. Organización del sector económico del aparato del Estado

Tan importante como conseguir la riqueza es organizar todo lo que tenga que ver con la reproducción y circulación de la misma en la sociedad. Y así como el Estado venezolano en 1870 presentaba un tesoro en quiebra, igualmente la organización del sector económico adolecía del mismo mal.

De ahí que Guzmán Blanco delinee políticas para organizar tres (3) renglones básicos: la burocracia estatal del sector, el Gasto Público y la Moneda.

DECRETOS	CANTIDAD	% S-TD. ECONÓMICOS	% TOTAL DE SEPTENIO
Burocracia	16	13,22	5,01
Gastos Públicos	8	6,61	2,50
Legislación	7	5,78	2,19
Moneda	2	1,65	0,62
Sub-Total Organización	33	27,27	10,34
Sub-Total D. Económicos	121	100	37,93
Total D. Septenio	319	-----	-----

Decretos para la Organización del Sector Económico del Estado, dictados por Guzmán Blanco durante el «Septenio» (1870-1877). Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890. De los 121 Decretos Económicos, 33 (27,27%) estarán dirigidos a fomentar tal organización.

2.1. Burocracia

La burocracia estatal del sector económico carecía de una organización acorde con la necesidad de levantar la economía del país. Ministerios infuncionales sin logicidad administrativa, sin atribuciones explícitas en aspectos considerados de primordial interés; caso Aduanas. Con aspectos tan descabellados como el uso del papel sellado para envolver mercaderías o la circulación de billetes pertenecientes a Deudas antiguas ya caducadas.

Necesitado el Estado de contemporizar con la dinámica económica de su tiempo en aspectos tan cruciales como la organización el Tesoro Público.

Finalmente era importante clarificar las relaciones entre el ente estatal y el Jefe del Ejecutivo de manera que resaltara el control absoluto del Presidente. Al efecto se tomaron medidas como aquella que decretaba la obligación de todos los funcionarios públicos de jurar lealtad a Guzmán Blanco o aquel otro que estipulaba el cómo, el cuándo y el dónde presentaría el presidente su informe a la Unión.

BUROCRACIA	FECHA	DECRETO NÚMERO	CANTIDAD
Ministerios	09-01-1871	1737	1
	30-11-1872	1782	1
	30-11-1872	1784	1
	31-01-1873	1811	1
	06-06-1874	1893	1
	20-12-1875	1958	1
	15-07-1876	2000	1
Tesoro	30-11-1872	1786	1
	23-12-1872	1800	1
Papel Sellado	15-09-1870	1727	1
	04-07-1871	1743	1
D. Antigua	29-04-1876	1966	1
	20-02-1877	2031	1
Aduanas	24-08-1874	1918	1
Lealtad al Ejecutivo	07-07-1875	1945	1
Informe del Ejecutivo	13-06-1876	1980	1
SUB-TOTAL			16

Decretos acerca de la Organización de la burocracia, dictados por Guzmán Blanco durante el «Septenio» (1870-1877). Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890.

Cabe señalar por su importancia; el Decreto N° 1918, del 24 de agosto de 1874 por medio del cual «... se declara que todas las Aduanas marítimas y terrestres, y las tesorerías y demás oficinas de recaudación o inversión de caudales dependen directa y únicamente del Ministerio de Hacienda.

Esto iba a constituir un duro golpe contra las autonomías regionales, ya que se les privaba de su principal fuente de ingresos. Aumentaba así el poder central del Ejecutivo en Caracas al disponer de la recaudación de impuestos.

Es de observar que la fecha del Decreto es de 1874, cuando Guzmán Blanco, en cuatro (4) años de gobierno se había afianzado en el poder. Como contrapartida, el Presidente girará a los estados una especie de Situado, el cual evidentemente será otra arma política en manos del Ejecutivo Nacional.

2.2. Gasto Público

El Gasto Público fue sometido a control y hasta donde era posible en la época, se intentó racionalizarlo planificándolo. Destacar en tal aspecto los siete (7) Decretos destinados a programar presupuestos generales para determinados tiempos, dados sucesivamente desde 1872 a 1876.

Pero uno de los más importantes en cuanto a orientar el Gasto Público, lo constituye la creación de «... una asociación bajo el título de Compañía de Crédito que proporcione al gobierno sobre las rentas Públicas», decreto N° 1731 dictado el nueve (9) de diciembre de 1870.

Con este Decreto Guzmán Blanco le otorgaba a la clase comerciante-financista, el control del principal organismo acreedor del gobierno, por medio del cual pudo dicha clase aumentar aceleradamente sus ganancias. Se demostraba así, una vez más, la estrecha alianza entre el Presidente y los comerciantes.

GASTO PÚBLICO	FECHA	DECRETO NÚMERO	CANTIDAD
Compañía de Crédito Presupuestos	09-12-1870	1731	1
	30-11-1872	1781	1
	27-05-1873	1845	1
	28-05-1873	1846	1
	06-06-1874	1891	1
	07-07-1875	1946	1
	20-06-1876	1985	1
	20-06-1876	1986	1
SUB-TOTAL	-----	-----	8

Decretos acerca del Gasto Público, dictados por Guzmán Blanco durante el «Septenio» (1870-1877). Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890.

2.3. Legislación

A este respecto se trabajó en dos direcciones: en la formulación de leyes (tales como los Códigos de Comercio y Hacienda) y en la creación, opuesta al día, de los mecanismos encargados de hacerlas cumplir (Tribunal de Cuentas, Tribunales Nacionales de Hacienda, Juzgado de Comercio y Juzgado Nacional de Hacienda). Se pretendió construir una sólida legalidad a la actividad económica.

LEGISLACION	NOMBRE	FECHA	DECRETO N°	CANTIDAD	
Códigos	Comercio	20-02-1873	1824	1	
	Hacienda	20-02-1873	1827	1	
	Hacienda		06-06-1874	1905	1
				1872	1
Juzgados	Juzgados	24-02-1874	1872	1	
	Hacienda	15-12-1876	2011	1	
Tribunales	Cuentas	30-11-1872	1783	1	
	Hacienda	30-05-1874	1880	1	
SUB-TOTAL	-----	-----	-----	7	

Decretos acerca de Legislación Económica, Dictados por Guzmán Blanco durante el «Septenio» (1870-1877). Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890.

2.4. Moneda

Ante la falta de numeraria y la diversidad de signos cambiarios, Guzmán Blanco dictará medidas para la acuñación y el 15 de enero de 1877 pondrá «... en circulación legal la moneda de níquel de los tipos 1, 2 y medio centésimas de venezolano». (Decreto 2013).

Aunque será en su segundo período de gobierno, el «Quinquenio» (1879-1883) cuando unificará la medida cambiaria a través de la creación del Bolívar de plata.

NONEDA	FECHA	DECRETO N°	CANTIDAD
Acuñación	11-05-1871	1741	1
Circulación	15-01-1877	2013	1
SUB-TOTAL	-----	-----	2

Decretos relacionados con la Moneda, Dictados por Guzmán Blanco durante el «Septenio» (1870-1877). Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890.

3. Aumentar el control político del país a partir de la estructura económica

Desde siempre el poder económico ha sido una de las bases en donde se apoya el poder político en cualquier sociedad, no podía ser distinto para el caso de Venezuela. En esa dirección siempre caminó Guzmán Blanco, más aun cuando a su llegada al poder y su posterior estadía en el mismo descansaba en frágiles alianzas con dos sectores sociales y políticos fundamentales: la clase de los comerciantes-prestamistas y la de los caudillos militares regionales.

En relación a estos su control no podía ser absoluto debido a que por las condiciones desastrosas del erario público y las deficientes vías de comunicación entre Caracas y el resto del país, no estaba el Gobierno Central en capacidad de movilizar constantemente tropas a cada una de las provincias para imponer su autoridad y tampoco lo estaba para destacar tropas permanentes en las capitales provinciales.

Esa situación de debilidad obligó a Guzmán Blanco a idear un sistema de gobierno donde los caudillos regionales tuviesen importantes cuotas de poder, que no fuesen de magnitud tal que desconocieran la fuerza del Ejecutivo Nacional.

3.1. Juntas de Fomento

A tal fin el Guzmán creo las Juntas de Fomento (13 de abril de 1874), en cada Región la cual estaba presidida por el caudillo de turno quien era el encargado de nombrar al resto de sus integrantes.

Entre las funciones de esas Juntas de Fomento estaban la de orientar el Gasto Público en la región procurando que parte de los ingresos al Fisco proveniente de los impuestos locales fuesen reinvertidos en la misma entidad geográfica.

Del éxito de tales organismos nos habla el hecho de haber dictado Guzmán Blanco entre abril de 1874 y febrero de 1877, 14 Decretos constituyendo los mismos el 11,57% de los Decretos económicos del «Septenio» y el 4,38% del Total de Decretos de 1870-1877.

A su vez, el carácter local de dichas Juntas, permitía un margen apreciable de auto-financiamiento debido a que los sectores económicos de la comunidad podían estar cerca de su inversión, controlándola, visión preferible que entregarles el saco roto del Fisco Nacional.

JUNTAS DE FOMENTO	FECHA	DECRETO N°	CANTIDAD
Reglamento Estímulo	13-04-1874	1877	1
	21-07-1874	1916	1
	21-07-1874	1917	1
	18-05-1875	1934	1
	14-08-1875	1951	1
	20-09-1875	1954	1
	05-07-1876	1994	1
	05-07-1876	1995	1
	05-07-1876	1996	1
	05-07-1876	1997	1
	05-07-1876	1998	1
	28-10-1876	2007	1
	14-02-1877	2026	1
	14-02-1877	2027	1
SUB-TOTAL	-----	-----	14

Decretos acerca de las Juntas de Fomento, dictados por Guzmán Blanco durante el «Septenio» (1870-1877). Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890.

3.2. «Situado Constitucional»

Otra de las maneras utilizadas por Guzmán Blanco para el control político de las regiones a partir de la estructura económica fue la práctica, que hoy podemos asimilar al concepto de Situado Constitucional, de otorgarle a cada Estado una suma de dinero para el Gasto Público en dicha región, El monto del mismo casi siempre alcanzaba a ser un poco más del 50% del presupuesto total de que disponían los estados.

Se convertía este «situado» en un arma de presión política de gran validez a la vez, que a ojos públicos, aparecía como lógica compensación a los estados por haber el Ejecutivo centralizado el derecho de las Aduanas.

"SITUADO CONSTITUCIONAL"	FECHA	DECRETO N°	CANTIDAD
Pago a Estados	28-01-1873	1808	1
	07-02-1873	1815	1
	01-07-1875	1942	1
SUB-TOTAL	-----	-----	3

Decretos acerca del «Situado Constitucional», dictados por Guzmán Blanco durante el «Septenio» (1870-1877). Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890.

DECRETOS	CANTIDAD	% ST D. ECONOMICOS	% TOTAL DE SEPTENIO
Juntas de Fomento	14	11,57	4,38
"Situado Constitucional"	3	2,47	0,94
Sub-Total "Control Político"	17	14,04	5,32
Sub-Total D. Económicos	121	100	37,93
Total D. Septenio	319	-----	100

Decretos económicos para el control político, dictados por Guzmán Blanco

durante el «Septenio» (1870-1877). Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890.

4. Modernización de las Comunicaciones

Quizás sea en el aspecto concernientes a las comunicaciones donde la búsqueda del modelo de desarrollo capitalista, que perseguía Guzmán Blanco, alcanzaría mayor grado de concreción. Ante la situación económica del país en bancarota no podía pretenderse acometer acciones de gran envergadura. Por eso es que lo logrado en Comunicaciones se destaca en el intento de modernización de Venezuela.

Las dificultades existentes para propiciar relaciones de intercambio entre las diversas regiones del país, en la época de Guzmán, impedían sumar esfuerzos para sacar a flote la nación.

Caminos intransitables por haber sido destruidos en las numerosas guerras, o caminos necesarios que no pueden abrirse por falta de recursos. La inexistencia de una flota fluvial que permitirá aprovechar el gran caudal de nuestros Ríos, o una flota marítima que uniera entre sí a los pueblos situados en nuestra extensa costa.

Guzmán Blanco emprenderá acciones audaces al respecto promoviendo la navegación a vapor, los ferrocarriles, las telecomunicaciones y las carreteras, cuestiones que a excepción de la última, serán financiadas por capitales foráneos. Tales desarrollos se llevarán a cabo, especialmente, a partir de 1874 cuando las Finanzas y el Crédito Público se han recuperado en relación a años anteriores.

DECRETOS	CANTIDAD	% ST D. ECONOMICOS	% TOTAL DE SEPTENIO
Marítimos y Fluviales	6	4,95	1,88
Ferrocarril	5	4,13	1,56
Telecomunicaciones	3	2,47	0,94
Carreteras	1	0,82	0,31
Sub-Total Comunicaciones	15	12,39	4,70
Sub-Total D. Económicos	121	100	37,93
Total D. Septenio	319	-----	100

Decretos acerca de las Comunicaciones, dictados por Guzmán Blanco durante el «Septenio» (1870-1877) (I - Global). Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890.

D.COMUNICACIONES	FECHA	DECRETO Nº	CANTIDAD
Marítimas y fluviales	27-03-1871	1738	1
	06-06-1874	1898	1
	06-06-1874	1899	1
	06-06-1874	1901	1
	06-06-1874	1902	1
	13-06-1876	1981	1
Ferrocarriles	31-01-1873	1813	1
	01-06-1874	1881	1
	06-06-1874	1903	1
	06-06-1874	1904	1
	06-06-1876	1982	1
Telecomunicaciones	06-06-1874	1900	1
	22-05-1876	1970	1
	27-01-1877	2019	1
Carreteras	13-07-1872	1753	1
SUB-TOTAL	-----	-----	15

Decretos acerca de las Comunicaciones, dictados por Guzmán Blanco durante el «Septenio» (1870-1877) (II). Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890.

5. Diversificación del aparato productivo

Es posible afirmar, que en lo concerniente a la diversificación del aparato productivo, la gestión de Guzmán Blanco arrojó magros frutos. No era posible

que una estructura económica exangüe acometiera la empresa de buscar nuevos rumbos para su desarrollo, se carecía del capital suficiente, de la infraestructura necesaria y del personal técnico adecuado. Es por eso que el plan de diversificación no pasará de ser un boceto.

En relación al sector agrícola dos únicos decretos la recuerdan; uno, planteando las bondades del desarrollo del cultivo de trigo en el país y el otro, aprobando el «... contrato sobre explotación del guano, fosfato u otra sustancia fertilizadora existente en el Territorio Colón, celebrado con E.L. Folsom» (Decreto 1969), por medio del cual hacíamos entrega de nuestras riquezas a manos extranjeras.

Si nos referimos al sector industrial la impotencia se manifiesta con mayor fuerza. Un solitario Decreto, el N° 1844, estimulando la fabricación de velas y jabón.

Y por último, tenemos el decreto N° 1866, en el cual se estimula la «...inmigración de personas propias para la agricultura, las artes y el servicio doméstico,...», creando juntas de Inmigración en cada uno de los estados. La noción de que el problema de Venezuela es la gente que la habita y que por lo tanto es necesario traer «nueva sangre» permea la intención de este decreto.

DIVERSIFICACIÓN	FECHA	DECRETO N°	CANTIDAD	% D. ECONÓMICO	% TOTAL D. SEPT.
Agricultura	16-12-1870	1735	2	1,65	0,62
	22-05-1876	1969			
Industria	27-05-1873	1844	1	0,82	0,31
Inmigración	14-01-1874	1866	1	0,82	0,31
Sub-Total Diversificación	-----	-----	4	3,30	0,31
Sub-Total D. Económicos	-----	-----	121	100	37,93
Total D. Septenio	-----	-----	319	-----	100

Decretos acerca de la Diversificación del aparato productivo, dictados por Guzmán Blanco durante el «Septenio» (1870-1877). Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890.

6. Conclusiones

Al analizar la globalidad de los Decretos Económicos dictados durante el Septenio, tal como nos muestra el Cuadro N° 19 es posible llegar a las siguientes conclusiones:

1° Debido a la situación deteriorada de la economía al llegar Guzmán Blanco al poder, este privilegió las políticas tendientes a estabilizarla, consolidarla y organizarla, tal como quedó explicitado en el 70,22% de sus decretos.

A su vez estos procesos estuvieron dirigidos a utilizar como principal fuente de apoyo económico a la clase comerciante-prestamista, quienes a partir de su inclusión en la Compañía de Crédito pasaron a dirigir y usufructuar la principal fuente de riquezas del Fisco Nacional; la recaudación impositiva a la actividad comercial que circulaba en las diferentes aduanas.

2° La necesidad de tomar en cuenta el peso social y militar de los caudillos regionales y de compartir en algún grado el poder con los mismos, le llevó a dictar medidas como la creación de las Juntas de Fomento y del «Situado Constitucional», con el objetivo de afinar el control político del Ejecutivo hacia el interior del país.

DECRETOS	CANTIDAD	% D. ECONOMICOS	% TOTAL DE SEPTENIO
Estabilización y Consolidación	52	42,95	16,28
Organización	33	27,27	10,34
Control Político	17	14,04	5,32
Modernización Comunicaciones	15	12,39	4,70
Diversificación	4	3,30	1,25
Sub Total D. Económico	121	100,00	37,93
Total D. "Septenio"	319	-----	100,00

Las Políticas Económicas de Guzmán Blanco durante el «Septenio» (1870-1877) a través de sus decretos. Fuente: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. Caracas. Gobierno Nacional. Tomos IV y VII. Casa Editorial de «La Opinión Nacional.» 1890.

3° El intento más logrado de desarrollar a Venezuela en el sentido de la modernidad capitalista, se llevó a cabo en el sector de las comunicaciones hacia las cuales dedicó el 12,39% de sus decretos.

4° Prácticamente hubo una parálisis total en la búsqueda de diversificación de la economía hacia renglones agropecuarios e industriales.

5° La intención de llevar a Venezuela por un rumbo capitalista como alternativa de la modernización del país, sería, a nuestro modo de ver, la hipótesis central que se desprende del análisis hasta ahora realizado de la gestión de Guzmán Blanco durante el «Septenio», en la búsqueda de precisar el carácter del Proyecto Económico, Político y Cultural que trató de llevar a la práctica.

Fuentes Bibliográficas y Hemerográficas

- ARCILA FARÍAS Eduardo (1984).-*Apuntes de clases tomados por Enrique Ali González Ordosgoitti, en las clases dictadas en la Maestría de Historia de América Contemporánea*, por el Instituto de Estudios Hispanoamericanos de la FAHE, UCV.
- ARROYO, Miguel (1978).-**Breve introducción a la pintura en Venezuela**. Caracas. Dirección General de Cultura de la Gobernación del Distrito Federal FUNDARTE. Colección «Cuadernos de Difusión». Serie «En Venezuela» N° 6. Caracas. pp.36.
- CARRERA DAMAS, Germán (1973).-**El Culto a Bolívar**. Caracas. EBUCV. pp. 110
- CONGRESO DE LA REPÚBLICA DE VENEZUELA (1961).-**Pensamiento Político Venezolano del Siglo XIX, Textos para su Estudio, Liberales y Conservadores, Textos Doctrinales**. Caracas. vol II.
- CORDOVA, Víctor (1995).-**Hacia una Sociología de lo Vivido**. Caracas. Fondo Editorial Tropykos/Comisión de Estudios de Postgrado (UCV). pp. 220.
- DUBY, Georges (1980).-**Los tres órdenes a lo imaginario del feudalismo**. España. Ediciones Petrel. Alternativas N° 1. pp. 464.
- DURAND, Gilbert (1995).-«El Hombre Religioso y sus Símbolos» en: Julien Reis (Coordinador).-**Tratado de antropología de lo sagrado**

- (1). Valladolid, España. Editorial Trotta, Colección Paradigmas, Biblioteca de Ciencias de las Religiones, nº6, pp. 373 (páginas 75-126).
- EQUIPO DE REFELEXIÓN TEOLÓGICA (1981).-**Pensamiento teológico en Venezuela. I. Durante la Colonia.** Caracas. Centro Gumilla Curso de Cristianismo Hoy. pp. 32.
 - EQUIPO DE REFELEXIÓN TEOLÓGICA (1981).-**Pensamiento teológico en Venezuela. II. Durante la Emancipación.** Caracas. Centro Gumilla. Curso de Cristianismo Hoy. pp. 32.
 - EQUIPO DE REFELEXIÓN TEOLÓGICA (1981).-**Pensamiento teológico en Venezuela. III Fermín Toro y Los Liberales.** Caracas. Centro Gumilla. Curso de Cristianismo Hoy. pp. 32.
 - FERRATER MORA, José (1994).-**Diccionario de Filosofía.** Barcelona, España. Editorial Ariel. 4 tomos.
 - FUNDACIÓN Jhon Boulton (1976).-**Política y Economía en Venezuela.** Caracas. pp.294.
 - GARCÍA, CANCLINI. Nestor (1984).-*Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, Consumo y Nuevas Formas de Organización Popular.* Nueva Sociedad (Venezuela) 71: 69-77. Marzo-Abril.
 - GASPARINI, Graziano y POSANI, Juan Pedro (1969).-**Caracas a través de su arquitectura.** Caracas. Fundación Fina Gómez. pp. 574.
 - GONZÁLEZ GUINAND, Francisco (1924,a).-**Historia Constitucional de Venezuela.** Caracas. Empresa El Cojo, Tomo Décimo.
 - GONZÁLEZ GUINAND, Francisco (1924,b).-**Historia Constitucional de Venezuela.** Caracas. Empresa El Cojo, Tomo Undécimo.
 - GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí (1982,a).-*Algunas observaciones al uso del concepto Cultura en la Antropología.* Boletín del Instituto Nacional de Folklore (Venezuela) 1: 15-23.
 - GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí (1982,b).-*Introducción al estudio de la Cultura Popular Urbana (Caps. 1 y 2).* Caracas. INAF Colección Dimensión Cultural de la Sociedad. Serie Teoría, 1. 36.
 - GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí (1988).-*Para un estudio de la Lucha Cultural durante la Presidencia de Guzmán Blanco.*

- Período 1870-1876. TIERRA FIRME (Venezuela) 6 (22): 187-213. abril-junio.*
- GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí (1991).-**Diez Ensayos de Cultura Venezolana**. Caracas.Fondo Eitorial Tropykos/ Asociación de Profesores de la UCV. pp. 174.
 - GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí (1997) **El laberinto cultural venezolano (Otros Tapices. Recordando a Don Mario Briceño Iragorrry)** Caracas. Fondo Editorial Tropykos/ CISCUVE. CONAC. pp.255.
 - GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí (1998).-**Mosaico Cultural Venezolano**. Caracas. Fondo Editorial Tropykos, Asociación CISCUVE (Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela), CONAC. pp. 263.
 - GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí (1999).-*Los Sistemas de Fiestas en Venezuela. Hacia una Sociología del uso del Tiempo Extraordinario Festivo en las Sociedades Estado-Nación Contemporáneas*. Caracas. Tesis Doctoral. UCV. FACES. 1999. 3 tomos. Tutor: Dr. Víctor Córdova. Aprobada con Mención Honorífica.
 - GRAMSCI, Antonio (1971).-**La política y el Estado moderno**. España. Ediciones Península. Ediciones de Bolsillo. pp. 224.
 - GRAMSCI, Antonio (1972).-**Los intelectuales y la organización de la cultura**. Argentina. Ediciones Nueva Visión. pp. 192.
 - GUIDO, Walter (1978).-**Panorama de la música en Venezuela**. Caracas. Dirección General de Cultura de la GDF/FUNDARTE. Colección Cuadernos de Difusión Serie En Venezuela N°7. pp. 48.
 - GUITIÁN PEDROSA Carmen Dyna (2000).- «*La arquitectura, patrimonio del mundo construido*». Revista Tierra Firme (Venezuela) 18(70): 205-215, abril-junio.
 - HUTIN, Serge (1961).-**Las sociedades secretas**. Argentina. Eudeba. Cuadernos N° 47.pp. 64.
 - LACURCIA Lucía (2001).-*Reveló Investigación de Cifras Encuestadoras CA. Pobreza Crítica disminuyó 0,5 puntos por*

programas sociales del Gobierno. EL NACIONAL, Caracas, Venezuela, 18 de junio, D-4.

- **MAGISTER (1964).**-**Manual del Compañero**. Argentina. Editorial Kier. pp. 192.
- **MICHEO, Alberto (s/f).**-**Proceso histórico de la Iglesia Venezolana**. Caracas. Centro Gumilla. pp. 42.
- **NORBERG-SHULZ, Christian (1975).**-**Nuevos caminos de la Arquitectura. Existencia, Espacio y Arquitectura**. Barcelona, España. Editorial Blume. Primera Edición. pp.145.
- **PLANCHART, Enrique (1979).**-**La pintura en Venezuela**. Caracas. USB. Editorial Equinoccio. pp. 292.
- **VENEZUELA Gobierno de (1890).**-**Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela**. Caracas. Tomos IV, V y VII. Gobierno Nacional. Casa Editorial de la Opinión Nacional. 1874.

Fuentes Hemerográficas del siglo XIX

EL DIARIO (Caracas), OPINIÓN NACIONAL (Caracas), EL ORDEN (Ciudad Bolívar) y EL SEMANARIO DE APURE (San Frenando)

Anexos

Decretos de Guzmán Blanco relacionados con lo económico de 1870 A 1876.

1716.-Decreto del 7 de mayo de 1870 aboliendo los derechos de exportación y la contribución extraordinaria y modificando la ley de 1867 número 1621 sobre arancel de derecho de importación.

1716 a.-Decreto del 14 de octubre de 1870 derogando el de mayo número 1716 y la ley de 1867 número 1621 sobre arancel de derecho para la importación.

1717.-Decreto del 17 de mayo de 1870 estableciendo el modo de redimir los censos perpetuos o redimibles de cualquier naturaleza, que graven las propiedades 1717 a.-Decreto del 9 de enero de 1871 dando reglas para la ejecución del número 1717.

1718.-Decreto del 7 de mayo de 1870 constituyéndose el Gobierno deudor de las cantidades que deban a los dueños de fincas urbanas o rurales los mayordomos, caporales y jornaleros que hayan tomado las armas en favor de la revolución.

1726.-Decreto del 1º de septiembre de 1870 estableciendo un impuesto sobre el uso de almacenes 1726 a.-Decreto del 9 de diciembre de 1870 derogando el número 1726 1726 b.-Resolución del 15 de marzo de 1871 explicando el decreto número 1726 a.

1727.-Decreto del 15 de septiembre de 1870 sobre el papel sellado de uso nacional, y que se relacion con el de 1868 número 1641.

1728.-Decreto del 4 de noviembre de 1870 estableciendo un impuesto de cabotaje 1728 a.- Decreto del 9 de diciembre de 1870 derogando el número 1728 1728 b.-Decreto del 22 de febrero de 1871 derogando el de 1870 número 1728 a. 1728 c.-Decreto del 27 de enero de 1873 derogando el de 1871 número 1728 b.

1731.-Decreto del 9 de diciembre de 1870 estableciendo una asociación bajo el título de Compañía de Crédito que proporcione al gobierno anticipos sobre las rentas Públicas. 1731 a.-Decreto del 24 de diciembre de 1872 aprobando el contrato de asociación de la Compañía de Crédito.

1732.-Decreto del 9 de diciembre de 1870 creando los títulos del uno por ciento, y afectando el producto del impuesto sobre el uso de almacenes para el pago de intereses y la amortiguación a prorrata. 1732 a.-Resolución del 9 de diciembre de 1870 complementando el número 1732 1732 b.-Decreto del 10 de noviembre de 1870 disponiendo que se efectúe por remates mensuales la amortización de los títulos.

1733.-Decreto del 14 de diciembre de 1870 estableciendo un impuesto a la introducción de sal marina por los puertos de la República.

1734.-Resolución del 16 de diciembre de 1870 adicionando virtualmente el decreto de 1866 número 1548 y declarando que los Azúcares destinados a la exportación no están sujetos a ningún género de contribución en los Estados, y que están así mismo libres de todo derecho de cabotaje y de gravamen aduanero, bien se exporten para el exterior, bien se guíen de punto o puerto de la costa a otro puerto habilitado.

1735.-Decreto del 16 de diciembre de 1870 favoreciendo el cultivo de trigo en el país, y la fabricación de harina de trigo venezolano.

1736.-Decreto del 23 de diciembre de 1870 declarando que no es admisible la compensación por lo que se adeuda al fisco nacional o municipal.

1737.-Decreto del 9 de enero de 1871 creando una dirección General de Estadística en el Ministerio de Fomento. 1737 a.-Decreto del 14 de agosto de 1871 aprobando el reglamento para la Dirección de Estadística

1738.-Decreto del 27 de marzo de 1871 aclarando el de 1860 número 1233 sobre faros; y poniendo el de Punta Brava bajo jurisdicción e inspección del jefe de la fortaleza del Castillo Libertador 1738 a.-Resolución del 13 de abril de 1871 dando reglas para el servicio de faro de Punta Brava

1740.-Decreto del 15 de abril de 1871 modificando la ley número 1617 sobre comercio de tránsito, puesto que declara sometidas a pago de derechos las mercaderías que se importen por Ciudad Bolívar para Colombia.

1741.-Decreto del 11 de mayo de 1871 derogando la ley de 1865, número 1488 sobre acuñación de la moneda. 1741. a.-Resolución del 29 de diciembre de 1871 en cumplimiento del artículo 21 del decreto número 1741.

1742.-Decreto del 22 de mayo de 1871 sobre comercio de elementos de guerra. 1742 a.-Decreto del 27 de noviembre de 1872 derogando el de 1871 número 1742. 1742 b.-Decreto del 31 de marzo de 1873 derogando el de 1872 número 1742 a. sobre el comercio de elementos de guerra número.

1743.-Rendición del 4 de julio de 1871 prohibiendo el uso de papel manuscrito para envolver efectos mercantiles.

1744.-Resolución del 4 de julio de 1871 complementando el decreto de 1842 número 476, que declara libre la introducción de las producciones granadinas. 1747.-Decreto del 21 de septiembre de 1871 levantando un empréstito de 200.000 pesos y declarando que las cuotas asignadas podrán convertirse en contribución de guerra en el caso que allí se determina. 1747 a.-Decreto del 7 de octubre de 1871 imponiendo una contribución de guerra a las rentas de los Estados y a los municipios. 1748.-Decreto del 4 de octubre de 1871 estableciendo un derecho de licencia para cargar y descargar los buques nacionales y extranjeros. 1748 a.-Reglamento del 16 de Octubre de 1871 del decreto número 1748. 1753.-Decreto del 13 de julio de 1872 derogando virtualmente el de 1867 número 1582, que dispone la apertura de una carretera de Valencia a Nirgua y ordenando la construcción inmediata de dos carreteras, la una desde Puerto Cabello hasta San Felipe por la costa y las otras dos desde Valencia hasta Nirgua. 1754.-Decreto del 13 de Julio de 1872 estableciendo

una aduana terrestre en Puerto Cabello en que se cobre un impuesto sobre los frutos mayores que entren a la plaza de dicho puerto, y sobre las mercancías y los víveres extranjeros que salgan de ella por tierra. 1754 a.-Resolución del 5 de octubre de 1872 complementando el decreto número 1754. 1755.-Decreto del 18 de julio de 1872 haciendo la distribución del producto del derecho de plancha que se cobra en la Aduana de la Guaira y en la de Puerto Cabello. 1759.-Decreto del 2 de septiembre de 1872 modificando el artículo 2º de la ley de 1867 número 1610 sobre habilitación de puertos en cuanto suprime la aduana de Río Caribe. 1762.-Decreto del 7 de septiembre de 1872 abriendo una segunda emisión de títulos del uno por ciento por la suma de cuatrocientos mil venezolanos. 1779.-Decreto del 30 de noviembre de 1872 derogando el de 1865 número 1225, y que distribuye la renta aduanera. 1781.-Decreto del 30 de noviembre de 1872 fijando los gastos públicos en el semestre de enero a junio de 1873. 1782.-Decreto del 30 de noviembre de 1872 derogando el de 1510, que organiza al Ministerio De Hacienda y la Dirección de Contabilidad, y virtualmente el de 1866 número 1551 en la parte relativa a la misma Dirección de Contabilidad y que crea la Contaduría General. 1784.-Decreto del 30 de noviembre de 1872 estableciendo el procedimiento en los juicios de las cuentas de las oficinas de Hacienda. 1783.-Decreto del 30 de noviembre de 1872 derogando el de 1865 número 1447 que organiza el Tribunal de cuentas. 1785.-Decreto del 30 de noviembre de 1872 disponiendo que puedan redimirse los censos con deuda Pública y con dinero efectivo del monto que se previene. 1986.-Decreto del 30 de noviembre de 1872 creando una tesorería nacional de Fomento para concentrar en ella los fondos y la contabilidad de las Aduanas terrestres y otros productos y rentas, y para la incorporación de las cuantías de las Universidades y colegios. 1787.-Decreto del 30 de noviembre de 1872 modificando la ley de 1865 número 1501 sobre el Crédito Público. 1787 a.-Resolución del 19 de agosto de 1873 prorrogando el término fijado en lo relativo a la Deuda Antigua. 1787 b.-Resolución del 6 de noviembre de 1873 prorrogando el término fijado en el artículo 4º de la resolución número 1787 a. 1799.-Decreto del 22 de diciembre de 1872 modificando el artículo 2º de la ley de 1867 número 1610, por cuanto suprime la Aduana de Pampatar. 1800.-Decreto del 23 de diciembre de 1872 derogando el de 1865 número 1522, sobre tesorerías nacionales y dejando solamente el existenta la Tesorería Nacional del servicio Público, la de Fomento y la de Crédito Público. 1806.-Decreto del 27 de enero de 1873 suprimiendo los peajes existentes en la República estableciendo un impuesto de tránsito sobre los productos nacionales que salgan y sobre las mercancías y los víveres que entren por los puertos de la República: y modificando el número 1754. 1806 a.-

Decreto del 10 de noviembre de 1870 antecedente del número 1806 y que abole los peajes de la vida del sur. 1806 b.-Decreto del 10 de noviembre de 1870 antecedente del número 1806 y que abole los peajes en varios Distritos del Estado Bolívar. 1806 c.-Decreto del 24 de diciembre de 1873 uniformando el impuesto sobre el tránsito que crea el decreto de 1873 número 1806. 1807.-Decreto del 27 de enero de 1873 estableciendo una aduana terrestre en la Guaira conforme el artículo 3º del decreto número 1806. 1808.-Decreto del 28 de enero de 1873 mandando pagar a varios Estados los 20.000 pesos que previene la constitución. 1811.-Decreto del 31 de enero de 1873 reformando el de 1865 número 1446 que organiza el Ministerio de Fomento en cuanto separa de este varios ramos para pasarlos al del Interior. 1813.-Decreto del 31 de enero de 1873 ordenando la construcción de un ferrocarril de Caracas hasta el mar. 1815.-Decreto del 7 e febrero de 1873 mandando pagar a varios otros Estados los 20.000 pesos que previene la Constitución. 1816.-Decreto del 7 de febrero de estableciendo Aduana terrestre en varios puertos de la República conforme al artículo 3º del decreto número 1805. 1824.-Código de Comercio del 20 de febrero de 1873, que comenzó a regir desde el 27 de abril del mismo año que deroga el de 1862, número 1321. 1827.-Código de Hacienda del 20 de febrero de 1873 que comenzó a regir desde el 27 de abril del mismo año.

1827 a.-Decreto del 20 de febrero de 1873 derogando virtualmente el de 1866 número 1551, y reglamentando la contabilidad nacional.

1827 b.-Decreto del 20 de febrero de 1873 organizando un grémio de caleteros en cada puerto a fin de formar un cuerpo denominado caleta de la Aduana que haya en el respectivo puerto.

1842.-Decreto del 17 de mayo de 1873 sobre habilitación de puerto para la exportación, supresión y traslación de las aduanas que sean perjudiciales y sobre establecimiento de las terrestres y de los resguardos de agua y tierra correspondientes a los puertos que se habiliten.

1844.-Acuerdo del 27 de mayo de 1873 aprobando la resolución ejecutiva de abril anterior, en que se acepta la renuncia hecha por el General Fabricio Conde del privilegio para la fabricación de jabón y velas.

1844 a.-Decreto del 20 de junio de 1873 declarando por virtud de la utorización del número 1844 comprendido en la clase 2º del Arancel las materias primas que se emplean en la fabricación del jabón.

1845.-Ley del 27 de mayo de 1873 fijando las rentas y los gastos públicos para el año económico del 1873 a 1874.

1846.-Decreto del 28 de mayo de 1873 fijando la fuerza permanente para el año económico del 1873 a 1874.

1850.-Decreto del 3 de junio de 1873 autorizando al Poder Ejecutivo para dictar medidas convenientes con el fin de elevar y consolidar el crédito interior de la Nación y que modifica al número 1787.

1856.-Decreto del 10 de septiembre de 1873 derogando la ley XXVI del Código número 1827 que establece un impuesto sobre la sal marina, y organizando las salinas cedidas al Gobierno general.

1856 a.-Resolución del 10 de noviembre de 1873 fijando los sueldos a que se refieren los artículos 50 y 51 del decreto número 1856.

1856 b.-Resolución del 25 de noviembre de 1873 explicando la inteligencia que debe darse al artículo 40 del decreto número 1856.

1857.-Decreto del 21 de octubre de 1873 estableciendo una Aduana en San Carlos de Río Negro.

1861.-Decreto del 27 de noviembre de 1873 estableciendo una Aduana en San Carlos de Río Negro de conformidad con el artículo 3° del decreto número 1806.

1862.-Decreto del 31 de diciembre de 1873 suspendiendo la emisión de billetes de la deuda antigua y moderna en relación con el artículo 2° del número 1850.

1866.-Decreto del 14 de enero de 1874, sobre inmigración de personas propias para la agricultura, las artes y el servicio doméstico, que reforma virtualmente los números 969 (a) menos en la parte que declara venezolanos a los inmigrados.

1866 a.-Decreto del 10 de octubre de 1874 que crea sociedades cooperadoras de inmigración en todas las capitales de los estados.

1866 b.-Decreto del 3 de mayo de 1875, fijando un año de residencia para que los inmigrados se aprovechen de las concesiones del Decreto número 1866.

1872.-Decreto del 24 de febrero de 1874, por el cual se crea el juzgado de Comercio en el Distrito Federal.

1873.-Decreto del 7 de mayo de 1874, en que se establece la tarifa para uniformar la manera de cobrar el impuesto de tránsito y se deroga el número 1806 ©.

1877.-Decreto del 13 de abril de 1874, que contiene las reglas y formalidades que deben observarse para la ejecución de las obras de Fomento.

1880.-Ley del 30 de mayo de 1874, en que se establecen los Tribunales Nacionales de Hacienda en la República.

1880 a.-Decreto del 30 de julio de 1874 que reglamenta la ley anterior número 1880.

1881Decreto del 1° de junio de 1874, en que se faculta condicionalmente al Presidente de la República para ratificar en todas sus partes el arreglo celebrado por el Agente Fiscal de Venezuela con los Acreedores Británicos.

1881 a.-Acuerdo del 9 de mayo de 1876, en que se excita al Ilustre Americano a probar los contratos sobre ferrocarril y arreglo de la deuda exterior a que se refiere el número 1881.

1881 b.-Decreto del 12 de mayo de 1876, ratificando las estipulaciones del contrato sobre ferrocarril de la Guaira a Caracas y las del convenio sobre arreglo de la Deuda exterior; en ejecución del número 1881.

1885.-Ley del 6 de junio de 1874, régimen de aduanas para la importación, que deroga la ley XVI del código número 1827.

1886.-Ley del 6 junio de 1874, que establece el Arancel de derecho de importación, y deroga las leyes desde XX hasta XXV inclusive del código número 1827.

1887.-Ley del 6 junio de 1874, sobre el comercio del cabotaje, que deroga la ley número XVIII del código número 1827.

1888.-Ley del 6 junio de 1874, sobre Arribada forzosa, que deroga la ley número XXXV del código número 1827.

1889.-Ley del 6 junio de 1874, sobre el comercio fronterizo entre Venezuela y Colombia, que deroga la ley número XXVII del código número 1827.

1890.-Ley del 6 junio de 1874, sobre Comiso, que deroga la ley número XIX del código número 1827.

1891.-Ley del 6 junio de 1874, sobre Presupuesto de Rentas y Gastos para el año económico de 1874 a 1875.

1892.-Ley del 6 junio de 1874, sobre el Crédito Público, derogando la del 16 de junio de 1865, número 1502; la del 30 de noviembre de 1872, número 1787; y el decreto del 3 de junio de 1873 número 1850.

1893.-Ley del 6 junio de 1874, por la que se establecen siete Ministerios para el despacho de los diversos ramos de la Administración Federal; y queda insubsistente el decreto del 27 de abril de 1780 número 1715.

1893 a.-Decreto del 24 de agosto de 1874, sobre organización de los Ministerios reglamentario de la ley número 1893.

1893 b.-Decreto del 2 de junio de 1876, por el que se crea una Dirección de Territorios en el Ministerio de Relaciones Interiores; en cumplimiento de la ley. 1893

1897.-Decreto del 6 de junio, en que se aprueba el convenio celebrado sobre créditos españoles contra el Gobierno de Venezuela.

1898.-Decreto del 6 de junio de 1874, en el que se aprueba el contrato celebrado para establecer de un modo permanente la navegación por vapor en el lago de Maracaibo y los Ríos Zulia y Catatumbo.

1899.-Ley del 6 de junio de 1874, en que se aprueban los contratos celebrados el 25 de agosto de 1873 y el 2 de enero de 1874 con el general Juan Francisco Pérez y sobre el establecimiento de una línea de vapores desde la Guaira hasta Nutrias.

1900.-Decreto del 6 de junio de 1874, en que se aprueba el contrato sobre el establecimiento de una línea telegráfica por el sistema submarino desde la Guaira hasta puerto España en la isla de Trinidad.

1901.-Decreto del 6 de junio de 1874 en que se aprueba el contrato celebrado con Luís Oduber sobre la construcción de un faro de hierro en la isla de Gran Roque.

1902.-Decreto del 6 de junio de 1874 en que se aprueba el contrato celebrado por el ciudadano José María Rojas, Ministro Plenipotenciario de los estados Unidos de Venezuela, para el establecimiento de una línea de vapores entre Punta Brava y Puerto Cabello.

1903.-Decreto del 6 de junio de 1874 en que se aprueba el contrato celebrado sobre la construcción de un ferrocarril por el sistema «vía angosta» entre un punto del Uribante y San Cristóbal.

1904.-Decreto del 6 de junio de 1874 por el que se aprueban los contratos celebrados en Londres sobre construcción de un ferrocarril desde san Felipe hasta Palma Sola y las estipulaciones adicionales que se les han hecho.

1905.-Acuerdo del 6 de junio de 1874 en que se autoriza al Ejecutivo Nacional para hacer una nueva edición del Código de Hacienda.

1905 a.-Resolución del 27 de agosto de 1874, por la que se dispone la manera de dar cumplimiento al Acuerdo anterior.

1915.-Decreto del 17 de julio de 1874 en que se manda a trasladar a Pampatar la Aduana Marítima de Juan Griego (Se cambia debido a que en Juan Griego no podían fondear los buques de la línea Oriente) (Nota: E.G.O.)

1916.-Decreto del 21 de julio de 1874, en que se concede a la Junta de Fomento, que llevó a término la construcción del Matadero público del Distrito Federal, y a los Inspectores, aparejadores y obreros que en ella tomaron parte, la medalla creada, por el Decreto número 1830.

1917.-Decreto del 21 de junio de 1874, en que se concede a la Junta de Fomento, de la Carretera del Este, y al Ingeniero, Inspectores, Aparejadores y Obreros de la misma, la medalla creada, por el Decreto número 1830.

1918.-Decreto del 24 de agosto de 1874 en que se declara que todas las aduanas marítimas y terrestres, y las tesorerías y demás oficinas de recaudación o inversión de caudales dependen directa y únicamente del Ministerio de Hacienda.

1919.-Decreto del 24 de agosto de 1874, en que se manda a trasladar la Aduana marítima de Maracaibo a la fortaleza de San Carlos.

1929.-Decreto del 16 de marzo de 1875, por el cual se crea la Aduana marítima de depósito en la isla del castillo Libertador en la bahía de Puerto Cabello.

1929 a.-Decreto del 27 de marzo de 1875, relativo al número 1929.

1929 b.-Decreto del 17 de junio de 1875, en que se manda a trasladar la Aduana marítima de cabotaje de la fortaleza de san Carlos a la ciudad de Maracaibo.

1929 c.-Decreto del 20 de diciembre de 1875, suprimiendo la Aduana de depósito de Puerto Cabello por el que se deroga el número 1929.

1930.-Decreto del 16 de marzo de 1875, por el que se establece una Aduana terrestre en la isla del Castillo Libertador, en la bahía de Puerto Cabello.

(Art. 13 «Se suprimen las Aduanas terrestres de San Carlos en Maracaibo y de La Vela, que quedan refundidas en la que se establece en la isla del Castillo Libertador»)

1934.-Decreto del 28 de mayo de 1875, por el cual se concede al ciudadano Sebastian Marti Allegrett , el uso de la medalla en primer orden creada por el decreto número 1830.

1940.-Decreto del 25 de junio de 1875, en que se autoriza al ejecutivo nacional para disponer la suma de 400.000 venezolanos para la reparación de las fortificaciones, adquisición de la artillería y armamento de infantes modernos.

1942.-Decreto del 1º de julio de 1875, en que se dispone aplicar el diez por ciento líquido de los ingresos de las rentas municipales del Distrito Federal al tesoro del Estado Bolívar.(Nota: El Estado Bolívar comprendía DF, Miranda y parte de Aragua)

1942 a.-Decreto del 2 de septiembre de 1875, que señala la suma de diez mil venezolanos como diez por ciento de la renta del Distrito Federal que corresponde al Estado Bolívar

1945.-Decreto del 7 de julio de 1875, relativo al juramento constitucional de los Altos Funcionarios y demás empleados nacionales, que deroga la ley de 1865 número 1472.

(Nota: De esta forma se pone a jurar lealtad a todos los funcionarios nacionales, civiles y eclesiásticos hacia G.B.)

1946.-Decreto del 7 de julio de 1875, en que se declara vigente para el año económico de 1875 a 1876 el presupuesto general de rentas y gastos decretado para el período fiscal anterior.

1951.-Decreto del 14 de agosto de 1875, en que se concede al arquitecto Juan Hurtado Manrique la medalla especial en primer orden creada por el decreto número 1830.

1954.-Decreto del 20 de septiembre de 1875 que concede a la Junta de Fomento, y aparejadores y obreros del Nuevo Lazareto, en el Distrito Federal, la medalla creada por el Decreto número 1830.

1957.-Decreto del 20 de diciembre del 1875, reformando el personal de las Aduanas terrestres, y la manera de cobrar el impuesto de tránsito; y por el que se derogan los números 1873 y 1930.

1958.-Decreto del 20 de diciembre de 1875, estableciendo una Comisión de Bienes Nacionales.

1964.-Decreto del 1° de abril de 1876, en que se manda a reconocer y pagar el 20 por ciento en Deuda Consolidable, de las reclamaciones pendientes por servicios militares y suplementos hechos a la resolución de abril de 1870 y a la de la Federación.

1964-a.-Decreto del 30 de junio de 1876, por el cual se dispone que también se liquiden a la rata del 20 por ciento en Deuda Consolidable otras varias reclamaciones no comprendidas en el decreto anterior número 1964.

1966.-Acuerdo del 29 de abril de 1876, en que se dispone la incineración de los billetes de las Deudas Antigua y Moderna, libros cuentas y expedientes inútiles existentes en el archivo del Ministerio de Crédito Público

1969.-Decreto del 22 de mayo de 1876, aprobatorio del contrato sobre explotación de guano, fosfato u otra sustancia fertilizadora existente en el territorio Colón, celebrado con E.J. Folsom.

1970.-Decreto del 22 de mayo de 1876 en que se aprueba el contrato celebrado con el doctor Eduardo Ortiz sobre el establecimiento de líneas de comunicación electromagnéticas entre Caracas y los Estados de la Unión

1972.-Decreto del 23 de mayo de 1876 por el cual se autoriza al Ejecutivo de la Unión para que se incorpore en el pago de reclamaciones extranjeras las que fueron reconocidas en 1865 y 1867.

1974.-Ley del 29 de mayo de 1876, en que se ordena liquidar la deuda de la República por reclamaciones extranjeras, y emitir títulos con el interés de 3 por ciento anual para su pago.

1974 a.-Decreto del 21 de julio de 1876, ordenando que se proceda a emitir la deuda Nacional del 13 por ciento, por convenios diplomáticos, a que se refiere el número 1974.

1978.-Ley del 13 de junio de 1876 que reglamentará la garantía constitucional de la propiedad en los casos de expropiación por utilidad Pública.

(Nota: De esta manera se limitan los abusos de expropiación por decreto «revolucionarios» ayudando a la Estabilización económica).

1980.-Decreto del 13 de junio de 1876 por el que se establecen reglas para el examen de la cuenta anual que debe rendir el ejecutivo de la Unión y queda virtualmente derogado el número 1462.

1981.-Decreto del 13 de junio de 1876, aprobatorio del contrato celebrado para la navegación por vapor entre Puerto Cabello y Tucacas, con la compañía del ferrocarril «Bolívar».

1982)Decreto de 13 de junio de 1876, en que se aprueba el contrato sobre el ramal del ferrocarril de Tucacas a San Felipe.

1985.-Decreto del 20 de junio de 1876 por el cual se distribuye la renta nacional destinada a obras Públicas.

1986.-Ley del 26 de junio de 1876, sobre presupuesto general de Rentas y Gastos para el año económico de 1876 a 1877.

1994.-Decreto del 5 de julio de 1876 que concede a la Junta de Fomento, Ingeniero, Aparejadores, Oficiales y Obreros del Puente «Guzmán Blanco» en Cumaná, la medalla creada por el decreto número 1830.

1995.-Decreto del 5 de julio de 1876 que concede a la Junta de Fomento, Ingeniero, Inspector, Aparejadores, y Obreros la carretera de Valencia a Nirgua, la medalla creada por el decreto número 1830.

1996.-Decreto del 5 de julio de 1876 que concede a la Junta de Fomento, Ingeniero, Aparejadores, Oficiales y Obreros del Nuevo Cementerio de Caracas, la medalla creada por el decreto número 1830.

1997.-Decreto del 5 de julio de 1876 que concede a la Junta de Fomento, Ingeniero, Aparejadores, Oficiales y Obreros del Panteón Nacional en Caracas, la medalla creada por el decreto número 1830.

1998.-Decreto del 5 de julio de 1876 que concede a la Junta de Fomento, Ingeniero, Aparejadores, Oficiales y Obreros la carretera de San Carlos a Valencia, la medalla creada por el decreto número 1830.

2000.-Decreto del 15 de julio de 1876, por el que se crea en el Ministerio de Hacienda una Dirección auxiliar servida por un Director y un oficial.

2007.-Decreto del 28 de octubre de 1876 que concede a la Junta de Fomento Ingeniero, Aparejadores, Oficiales y Obreros la Basílica de Santa Ana en Caracas, la medalla creada por el decreto número 1830.

2011.-Decreto del 15 de diciembre de 1876, por el que se elimina el Juzgado Nacional de Hacienda en Barcelona; y queda modificado en su artículo 1º el número 1880 (a).

2013.-Decreto del 15 de enero de 1877, por el cual se declara en circulación legal la moneda de níquel de los tipos 1 y 2 y de medias centésimas de venezolano.

2019.-Decreto del 27 de enero de 1877, por el que se reglamenta el servicio de Telégrafo Nacional.

2026.-Decreto del 14 de febrero de 1877, por el que se conoce a la Junta de Fomento, Ingeniero y adjunto, Aparejadores y Obreros del Acueducto Guzmán Blanco en Valencia, la medalla creada por el Decreto número 1830.

2027.-Decreto del 14 de febrero de 1877, por el que se concede a los miembros de la Junta de Fomento, del Ornato de Valencia, al Ingeniero encargado de las obras, y al alarife, la medalla creada por el Decreto número 1830.

2029.-Decreto del 19 de febrero de 1877 por el cual prohíbe la emisión de Títulos del uno por ciento hasta que se hayan amortizado las cantidades emitidas y circulantes.

2031.-Decreto del 20 de febrero de 1877 por el cual se dispone que se inutilice por medio de la perforación la suma de V. 280.098,38 en billetes de Deuda Moderna depositados en el Ministerio de Crédito Público.

2032.-Decreto del 20 de febrero de 1877, por el que se ordena emitir con el nombre de Deuda Exterior Activa de Venezuela, bonos del 3 por ciento, de 1 ½ por ciento y de 6 por ciento que sustituyan a los antiguos bonos, y Deuda Pasiva sin interés, conforme a los convenios celebrados en Londres

LA HERMENÉUTICA DE GADAMER Y EL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE RAZÓN PRÁCTICA (PRIMERA PARTE)

Ariadne Suárez*

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 estos momentos, cursa la Maestría en Filosofía en la Universidad Simón Bolívar (USB), en Caracas, Venezuela. 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".

Introducción

Habermas, en un conocido ensayo dedicado a la filosofía de Gadamer, escribe: «El tender puentes caracteriza la mentalidad y estilo de pensamiento de este filósofo: «*Distinguendum est*, por supuesto; pero mejor todavía: hay que aprender a ver las cosas juntas». Esta máxima procede de la boca de Gadamer, pero quedaría formulada más gadamerianamente si dijéramos: hay que salvar distancias. No sólo la distancia entre disciplinas que se han alejado entre sí, sino sobre todo la distancia temporal que se abre entre los textos y las generaciones posteriores; la distancia entre los diversos lenguajes, que representa un desafío para el arte del intérprete; y también la distancia generada por la violencia de un pensamiento radical. Heidegger era de esa clase de pensadores radicales, que abren en torno a sí, un abismo. La gran aportación filosófica de Gadamer estriba, a mi entender, en haber tendido un puente sobre ese abismo. Mas la imagen del puente sugiere falsas connotaciones. Suscita la impresión de que alguien se limitara aquí a prestarnos auxilio pedagógico en nuestras tentativas de acercarnos a un lugar inaccesible. No es eso lo que quiero decir. Por eso sería mejor formularlo de esta otra manera: Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana. Y téngase en cuenta que, sobre todo en alemán, con el término «provincia» no solamente asociamos lo limitativo, sino también lo terco y duro de mollera y lo primitivo»¹.

«Salvar distancias» o, si se prefiere, «distinguir para unir», es lo que caracteriza al concepto mismo de filosofía hermenéutica de Gadamer y a su estrategia interpretativa en relación a Heidegger. Frente a esta tarea que pretende superar la impenetrabilidad lingüística y teórica de la filosofía de Heidegger, Habermas reconoce que Gadamer va más allá de la propuesta preliminar que consistía en desarrollar y dar alcance a un pensamiento original. La integración de la reflexión heideggeriana en la tradición filosófica (el «urbanizar» de Habermas), permite destacar el papel fundamental de la hermenéutica, y precisamente, en función de ello, Gadamer procede a recuperar la tradición humanística reanudando un diálogo positivo con la historia de la filosofía y la metafísica. Es así que, y en relación a Heidegger, la posición de Gadamer se resume, en opinión de Habermas, en la idea de «urbanizar»: Gadamer «urbaniza

¹ Jürgen Habermas, "Hans-Georg Gadamer, Urbanización de la provincia heideggeriana" (1979), en *Perfiles filosófico-políticos*, trad. cast. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 2000, pp. 346-355. La página correspondiente al texto citada es la 347.

la provincia heideggeriana» en el sentido de restablecer vínculos positivos con la tradición filosófica y el humanismo que la radical *Destruktion* heideggeriana había hecho problemáticos². Rehabilitar los momentos centrales de la tradición filosófica con el objeto de superar la oposición entre la comprensión metafísica y la comprensión moderna del mundo es lo que promete Gadamer como alternativa ante lo que, en opinión de Habermas, ha sido el proyecto heideggeriano de desvalorización de la historia de la filosofía³.

Ahora bien, semejante rehabilitación de la tradición filosófica y del humanismo se inscribe en una estrategia teórica que desecha todo intento de reduccionismo metodologista en el sentido propio de la tradición cartesiana. En otras palabras, lo que Gadamer se propone desarrollar es la superación de toda unilateral absolutización de la verdad sobre la base del método científico. Por lo tanto, la tarea principal de *Verdad y método*, como señala su mismo autor, será la de

«rastrear la experiencia de la verdad, que sobrepasa el ámbito de control de la metodología científica, allí donde se encuentre, e indagar su legitimación. De este modo las ciencias del espíritu vienen a confluír con *formas de la*

² "La "urbanización" de la herencia heideggeriana responde a la tarea hermenéutica de reanudar los lazos con la tradición filosófica; lazos que había hecho problemáticos no sólo la *Destruktion*, sino, más aún, el influjo del positivismo en las ciencias humanas y en la filosofía". Maurizio Ferraris, *Historia de la Hermenéutica*, trad. cast. de J. Pérez de Tudela, Akal, Madrid, 2000, p. 239.

³ "Gadamer promete la rehabilitación del contenido de la filosofía de Platón y de Hegel. Con ello quiere salvar la oposición, que a su juicio es falsa, entre la comprensión metafísica y la comprensión moderna del mundo. Las alternativas que han dividido a las posiciones en la famosa querelle des anciens et des modernes acabarían revelándose como pseudoalternativas. [...] Esta concepción contrasta de la manera más notable con la señorial destrucción que intenta Heidegger del pensamiento occidental, con ese proyecto de desvalorizar la historia de la filosofía desde Platón hasta Descartes y Hegel, pasando por Tomás de Aquino, como drama de un creciente olvido del Ser. ¿Cabe imaginar un contraste más fuerte que el que existe entre ese rechazo, en forma de mística del Ser, de todas las formas articuladas de la tradición y la tentativa de Gadamer de renovar la tradición humanística desde Platón hasta el renacimiento y desde Vico hasta el historicismo del siglo XIX, sin olvidar la filosofía moral escocesa, recurriendo a categorías tales como "formación", "sentido común", "juicio", "gusto", etc.?" Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 350-351.

experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica»⁴.

Intentar estructurar las ciencias del espíritu según el modelo metódico que proporcionan las ciencias naturales constituye, pues, un peligroso empobrecimiento del sentido de la tradición humanística y minimiza nuestra experiencia de la verdad reduciéndola a una de sus posibles manifestaciones. Prueba de ello es, según Gadamer, la progresiva entronización del método científico cual única manifestación de la racionalidad, al igual que la paralela desvalorización subjetivista de la experiencia artística, entronización y desvalorización que nuestro filósofo somete a profunda y rigurosa crítica en la primera parte de su obra maestra. En efecto, en contra de la concepción moderna –kantiana, en opinión de Gadamer– que reduce la experiencia estética al libre juego de facultades privándola de todo acceso a la verdad, es preciso rescatar la peculiaridad de la experiencia de verdad que se manifiesta en la obra de arte en cuanto acontecimiento. Como observa acertadamente Ferraris: «Todo verdadero encuentro con la obra no constituye un *shock* transitorio y, en último término, irrelevante por meramente subjetivo; sino que representa, en cambio, una experiencia que transforma de modo significativo a quien participa en ella [...] Ahora bien, conforme a la función normativa de lo clásico, este encuentro constituye propiamente una experiencia hermenéutica [...] La relación con la obra no es ni simplemente subjetiva, ni objetivamente reconstructiva, sino que representa una mediación entre nuestro presente de intérpretes y las huellas y el sentido del pasado que nos son transmitidos; este tipo de mediación constituye, sin embargo, una experiencia de verdad y de transformación mucho más intensa [...] que el encuentro con la exactitud que emplea el saber científico»⁵.

En tal sentido, la recuperación de la experiencia de verdad que se produce en el marco de la sensibilidad estética tiene que ser ubicada en su propio marco teórico, que es justamente el de la comprensión hermenéutica, esto es, en cuanto modo de ser propio del hombre capaz de integrar distintos horizontes culturales

⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, vols. I, trad. cast. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 20019, p. 24. Cursivas añadidas. En adelante este texto será citado con las siglas VyM, I, seguido del número de página correspondiente.

⁵ Ferraris, *Historia de la Hermenéutica*, p. 242.

bajo el signo de los procesos de mediación que se dan en el marco de la *Wirkungsgeschichte* -de la Historia Efectual-, cuyo registro constitutivo incluye, cual elemento determinante, la experiencia de verdad propia del arte. A este respecto las palabras de Gadamer son realmente significativas:

«Si nuestras reflexiones son correctas, el verdadero problema de la hermenéutica tendrá que plantearse sin embargo de una manera bastante diferente de la habitual. Apuntará en la misma dirección hacia la que nuestra crítica a la conciencia estética había desplazado el problema de la estética. Más aún, la hermenéutica tendría que entenderse entonces de una manera tan abarcante que tendría que incluir en sí toda la esfera del arte y su planteamiento. [...] Con ello la conciencia hermenéutica adquiere una extensión tan abarcante que llega incluso más lejos que la conciencia estética. *La estética debe subsumirse en la hermenéutica*. Y este enunciado no se refiere meramente a las dimensiones formales del problema, sino que vale realmente como afirmación de contenido. Y a la inversa, la hermenéutica tiene que determinarse en su conjunto de manera que haga justicia a la experiencia del arte. La comprensión debe entenderse como parte de un acontecer de sentido en el que se forma y concluye el sentido de todo enunciado, tanto del arte como de cualquier otro género de tradición»⁶.

En virtud de su peculiar carácter histórico, las ciencias del espíritu no pueden constituirse siguiendo los cánones del método científico. Deben ordenarse, más bien, según el ideal del comprender conforme al cual la fusión de horizontes rechaza toda oposición sujeto-objeto estructurándose de acuerdo con las pautas de la comprensión hermenéutica y su acontecer. Esto significa que la hermenéutica debe subrayar el hecho de que el que quiere comprender tiene que partir de su vinculación con el objeto, y reconocer que estos lazos – que se expresan en la tradición- lo afectan y determinan su interpretación desde la que habla lo transmitido. Por ello, la unidad de la conciencia hermenéutica con su objeto no es algo incuestionable o, peor todavía, que no pueda cambiar. Muy por el contrario, existe una verdadera polaridad entre nosotros como seres históricos y la pervivencia de la tradición en la que hay que «entenderse en la cosa», subrayar nuestra familiaridad con ella para luego comprender la opinión del otro como lo que es y así destacar la tensión que nos produce su alteridad. De allí la importancia que Gadamer asigna a la tarea hermenéutica y que no es

⁶ Gadamer, *VyM*, I, p. 217.

otra que la de iluminar las condiciones de la comprensión como proceso productivo cuyo sentido es inagotable⁷.

Es así como la hermenéutica deja de ser un modesto género de métodos particulares de exploración e interpretación textual para convertirse en la dimensión universal del saber y de la racionalidad humana en cuanto tal. En este sentido la herencia humanística de la que son deudoras las ciencias del espíritu legitima, desde el punto de vista filosófico, una investigación cuya propuesta fundamental consiste en mostrar el fenómeno de la comprensión tal y como se configura y opera en el conjunto de nuestra experiencia del mundo, aun por encima de nuestro querer y nuestro hacer. Así las cosas, esto que hemos analizado hasta este momento nos permite, pues, explicar el itinerario argumentativo que estructura a *Verdad y método*. Pues bien, la primera parte de esta obra constituye la fundamental y fundacional recuperación de la experiencia de verdad propia del arte cual pórtico que nos introduce en el corazón mismo de la razón hermenéutica, a cuyo análisis teórico está dedicada la segunda parte que será luego desarrollada en el sentido propio de razón dialógica (tercera sección). *Arte, Hermenéutica y Diálogo* se convierten así en los ejes constitutivos de *Verdad y método* y de lo que bien podemos denominar *Razón Hermenéutica*. Este es, pues, el marco general en el que ha de insertarse nuestra reflexión.

En la segunda parte de *Verdad y método* -sección cuya importancia decisiva en cuanto dimensión fundacional se manifiesta en su mismo título de *Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu*-, Gadamer coloca en una posición privilegiada a la razón prudencial aristotélica. En efecto, precisamente en el segundo apartado de esta segunda parte, destinado a la *recuperación del problema hermenéutico fundamental* (como reza su mismo título), se encuentra el decisivo y magistral análisis del concepto aristotélico de la racionalidad en su dimensión prudencial. La *Actualidad hermenéutica de Aristóteles*, según las mismas palabras de Gadamer, hace que este filósofo dedique unas penetrantes y profundas páginas al análisis que el Estagirita nos ha legado en cuanto al papel que desempeña la razón en el marco de la filosofía moral. Como señala Grondin, «Gadamer recurrió con cierta frecuencia y de buena gana al modelo aristotélico y lo hizo en pasajes estratégicamente importantes de su obra [...] En *Verdad y método*, Aristóteles

⁷ Gadamer, VyM, I, p. 365 y sigs.

no sólo proporciona la primera manifestación del saber de aplicación, sino también la base filosófica para su recuperación, que nos ayudará a comprender la unidad de las disciplinas hermenéuticas»⁸.

El énfasis de estas líneas en la importancia de Aristóteles para la constitución de la hermenéutica salta a primera vista. En efecto, es precisamente el debate filosófico propuesto por el Estagirita en relación al significado de la filosofía moral el que, mediante la oposición entre el ideal de la filosofía teórica y el de la filosofía práctica expone, del modo más claro posible, la necesidad de asignar al saber ético una base filosófica más amplia fundada en el propio saber del hombre sobre sí mismo, la tradición y las costumbres. En una palabra: proporcionar al quehacer humano una esfera propia y peculiar muy diferente de la del conocimiento general. Es, pues, esta problemática filosófica la que sirve de trasfondo a la investigación del problema hermenéutico en la obra de Gadamer. Se trata, por consiguiente, de vincular una reflexión acerca de la razón práctica aristotélica que nos permita legitimar la pretensión de verdad de la hermenéutica a través del fenómeno de la comprensión y que, como se verá, rebasa el concepto de método de la ciencia moderna. Así las cosas, *el tema central de nuestro trabajo será precisamente el de determinar el sentido y la función de la razón prudencial aristotélica en el marco de la constitución de la hermenéutica de Gadamer*. Para tal fin, en la primera parte de nuestra investigación, se llevará a cabo el análisis del concepto de razón práctica aristotélica, según la versión que de la misma nos brinda el filósofo alemán, para luego, en la segunda parte, tratar de ubicar la presencia de la propuesta filosófica aristotélica en el mismo marco de estructuración de la hermenéutica gadameriana. Este segundo objetivo, estrechamente vinculado al anterior, se propone estudiar el concepto de comprensión que defiende Gadamer con la finalidad de verificar en dicha noción, y hasta donde ello sea posible, la presencia de los rasgos esenciales que configuran la naturaleza de la razón prudencial aristotélica en la versión que de ella nos brinda el filósofo alemán. Dicho más brevemente, si es verdad que -como sostiene explícita y reiteradamente el propio Gadamer-, el concepto aristotélico de razón moral constituye, de cara a la hermenéutica, una referencia de carácter paradigmático, debe poder mostrarse, luego, cómo es que ello resulta posible.

⁸ Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, trad. cast. de C. Ruiz-Garrido, Herder, Barcelona, 2003, p. 164. *Cursivas añadidas*.

Hemos de aclarar, no obstante, que enfrentarse a la noción de comprensión en su totalidad es una tarea que va más allá de los límites de esta investigación, ya que esto significaría analizar la totalidad de la propuesta filosófica recogida en *Verdad y método*. Así las cosas, nos parece razonable y, a la vez, ineludible, trazar una estrategia que limite el alcance del análisis relativo al concepto gadameriano de comprensión. Para tal fin, estudiaremos dicha noción desde el enfoque orientado por los conceptos de *tradicición* y *aplicación*. Esta decisión no es, en modo alguno, arbitraria ya que, en su lectura de la razón prudencial aristotélica, el propio Gadamer se refiere insistentemente a los conceptos de *aplicación* y *tradicición*. Por otra parte, la mayoría de los exégetas de *Verdad y método* utiliza profusamente tales coordenadas para explicar la propuesta hermenéutica de este filósofo. En consecuencia, nos parece sensato determinar si las nociones de *aplicación* y *tradicición* que aparecen en el análisis de la ética aristotélica son empleadas en el mismo sentido en que lo son desde el punto de vista del concepto general de comprensión. De lograr este objetivo, nuestra tesis habrá alcanzado su meta que es, como ya dijimos, mostrar el carácter paradigmático del planteamiento aristotélico de la razón práctica de cara a la constitución del concepto gadameriano de comprensión.

Ahora bien, en cuanto a la justificación de nuestra investigación, es preciso recalcar que, para la fecha de las conferencias dictadas por Gadamer en Lovaina en el año de 1957, el filósofo alemán ya tenía elaborado el borrador de lo que sería luego su obra principal, a saber, *Verdad y método*. En la cuarta disertación, titulada *El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles* del mencionado ensayo, se hizo esta decisiva afirmación:

«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*. En efecto, el problema que nos presenta la hermenéutica puede definirse mediante la siguiente pregunta: ¿qué sentido es preciso dar al hecho de que un solo y mismo mensaje transmitido por la *tradicición* se aprehenda siempre como nuevo de forma diferente, a saber, relativo a la situación histórica concreta de aquél que lo recibe? [...] Ahora bien, la ética de Aristóteles no se interesa por el problema hermenéutico y menos todavía en las dimensiones históricas de éste, *sino por el papel exacto que debe asumir la razón en todo comportamiento ético, y es este papel de la razón y del saber el que muestra analogías sorprendentes con el del saber histórico*»⁹.

Como podemos constatar en este pasaje, Gadamer subraya la importancia de la reflexión práctica aristotélica y su relación con el problema hermenéutico. Para él, esta cuestión es decisiva dada la manera como Aristóteles enfrenta el problema del fenómeno y del saber ético, luego de lo cual el Estagirita brindará una respuesta en relación a la naturaleza y significado de la racionalidad práctica. Estos análisis son los que, en opinión de Gadamer, habrán de mostrar la importancia de la filosofía práctica aristotélica, el papel que en ella juega el hombre en cuanto ser ético y las peculiaridades que distinguen dicho saber de cualquier otro tipo de conocimiento o investigación científica. En consecuencia, para el filósofo alemán, la ética de Aristóteles constituye «el *único modelo viable* para formarnos una idea adecuada de las ciencias del espíritu»¹⁰. Por lo tanto, el tema de la dilucidación del sentido y significado de la ética aristotélica en el marco del pensamiento gadameriano expuesto en *Verdad y método* cobra gran relevancia en relación a una correcta lectura de la propuesta filosófica gadameriana. Por todo lo dicho, la importancia de nuestra investigación radica, por un lado, en *contribuir a la profundización del conocimiento de la*

⁹ Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, trad. cast. de A. Domingo Moratalla, Tecnos, Madrid, 2001, p. 81. *Cursivas añadidas*.

¹⁰ Gadamer no deja de subrayar, una y otra vez, esta idea central. Véase, por ejemplo, este pasaje: "Los problemas de la razón práctica se presentan ante mí, principalmente en relación con la autocomprensión de las llamadas ciencias del espíritu. ... 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". Gadamer, "Problemas de la razón práctica" (1980), en Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, vols. II, trad. cast. de M. Olagasagasti, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 309. *Cursivas añadidas*. En adelante este texto será citado con las siglas VyM, II, seguido del número de página correspondiente. Con palabras muy parecidas, el filósofo alemán, en una entrevista que concediera en el año 1993, sostiene lo siguiente: "Aristóteles tenía la polis griega ante los ojos, la praxis de sus ciudadanos libres, sobre cuyo ejemplo mostró cómo la vida en común de los hombres, a pesar de no estar (a diferencia del ordenamiento de la vida de los animales) prefijada, garantizada instintivamente, está sin embargo ordenada en tanto en cuanto se dirige por la razón. Esa racionalidad que dirige la praxis se llama en Aristóteles *phronesis*. Sólo se acredita en la situación concreta, y por encima de ello siempre está ya incluida en un contexto vital de valoraciones, costumbres y convicciones comunes: en un *ethos*. Y aquí es donde se introduce el problema hermenéutico...". Carsten Dutt, *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, trad. cast. de T. Rocha Barco, Tecnos, Madrid, 1998, p. 96. *Cursivas añadidas*.

hermenéutica de Gadamer y, por el otro, en resaltar la actualidad hermenéutica de la filosofía práctica aristotélica.

De esta manera, el objetivo central de nuestra investigación será 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.* Para realizar esta tarea, las metas a alcanzar serán las siguientes, a saber: en primer lugar, *sopesaremos y analizaremos atentamente la lectura de la ética de Aristóteles realizada por Gadamer y, en segundo lugar, investigaremos si es cierto y de qué manera el concepto de comprensión, visto desde las nociones de tradición y aplicación –cuyo rol esencial en la constitución del concepto gadameriano de comprensión habrá que ser adecuadamente mostrado–, juega un papel central tanto en la lectura de la ética aristotélica como en la concepción de la hermenéutica que defiende el filósofo alemán.*

Para alcanzar estas metas, el método que utilizaremos se divide en dos partes. En la primera sección de la tesis, correspondiente al primer capítulo, estudiaremos y analizaremos, cifiéndonos de la manera más rigurosa posible al texto, la lectura gadameriana de la razón práctica aristotélica. Ello nos servirá, luego, en la segunda etapa de la investigación, para determinar en qué sentido dicha concepción de la ética está relacionada con la noción hermenéutica fundamental de *comprensión*, considerada desde las nociones de *tradición y aplicación*. Para finalizar, en las conclusiones, expondremos los resultados de nuestra investigación. Ahora bien, de manera de facilitar la lectura de este trabajo, la publicación de esta investigación estará dividida en dos partes. La primera de ellas incluirá la introducción y el primer capítulo, mientras que la segunda abarca el segundo capítulo y las conclusiones. Esta última parte aparecerá en un número posterior de esta misma publicación.

Capítulo Primero

1. La interpretación Gadameriana de la *Phrónesis* en Aristóteles

Antes de empezar nuestros análisis de la lectura de la concepción aristotélica del saber moral que desarrolla Gadamer, es aconsejable trazar las líneas directrices que conforman el marco teórico en el que se inserta dicha interpretación.

Verdad y método, como es sabido, consta de tres partes. La obra principia con una reflexión crítica acerca de la estética moderna. El objetivo de estas

reflexiones consiste en recuperar la *experiencia de verdad* que caracteriza a la obra de arte en contra de la devaluación subjetivista moderna que ha confinado la obra de arte en el marco de la pura subjetividad. Para lograrlo, Gadamer, en primer lugar, sondea la tradición humanista que ha ido hilvanando un concepto de saber independientemente de toda referencia a la dimensión epistemológica moderna. En tal sentido, asistimos a la recuperación de cuatro nociones fundamentales que, según el filósofo alemán, constituyen el principal legado de la referida tradición, a saber: los conceptos de *formación (Bildung)*, *sensus communis*, *juicio* y *gusto*. Se trata de poco más de una treintena de páginas en las que se trazan las líneas centrales de la cultura humanística. Concluida esta tarea, comienza la parte crítica dirigida a desmontar el giro subjetivista de la estética que, de acuerdo con Gadamer, tiene su origen en Kant. Por último, la tercera sección de la primera parte enfrenta el problema ontológico de la experiencia artística haciendo hincapié en su significado hermenéutico.

El conjunto de reflexiones que articula la crítica de la concepción moderna de la obra de arte da paso a la *Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu*, tal como reza el título de la segunda parte de *Verdad y método*. Allí, luego de trazar los fundamentales *preliminares históricos* que, desde la Ilustración y el romanticismo nos conducen hasta la crítica del historicismo en Dilthey y York, comienza la *Fundamentación para una teoría de la experiencia hermenéutica*, es decir, empieza el desarrollo en firme de la concepción teórica que subyace al concepto gadameriano de *hermenéutica*. Este marco referencial se articula, a su vez, en tres partes, a saber: en primer lugar, el autor enfoca el tema central de la *comprensión*, esto es, el *círculo hermenéutico y los prejuicios como condición de la comprensión*. Seguidamente, Gadamer se dedica a la tarea de la *recuperación del problema hermenéutico fundamental* para luego desarrollar la dimensión fundacional de su obra con el *análisis de la conciencia de la historia efectual*, con lo cual concluye su tarea de fundamentación de la razón hermenéutica. Es precisamente en el segundo apartado de la segunda parte de la obra donde encontramos el estudio de la razón prudencial aristotélica cuestión que nos permite dirigir nuestra atención al tema del saber moral en Aristóteles, con el objeto de analizar cuál es el papel que Gadamer le asigna en la recuperación del problema hermenéutico. En otras palabras, si de las tres secciones en las que se articula la fundamentación de la razón hermenéutica gadameriana, precisamente en la segunda de ellas Aristóteles ocupa el lugar principal, nos parece sensato vislumbrar en ello la señal de que la referencia a este autor es de importancia capital. Ahora bien, ello no significa de ninguna manera que la

simple inspección de la estructura de la obra constituya, por sí misma, un argumento. Se trata, más bien, de una pista, de un indicio, que bien pensamos vale la pena seguir. Así las cosas, *la actualidad de la hermenéutica aristotélica* que es el título del apartado dedicado a Aristóteles, se convierte, para nosotros, en el tema objeto de nuestra discusión y será el que desarrollaremos a continuación.

1.1. La relevancia hermenéutica de la ética de Aristóteles

El enfoque general desde el cual Gadamer se enfrenta a la complicada tarea de determinar el sentido de la ética aristotélica y su relevancia para la constitución del saber hermenéutico es claramente expuesto en esta observación inicial y principal:

«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»¹¹.

Como podemos apreciar, la postura de Gadamer en relación a la relevancia –y, por ende, a la recuperación– del saber prudencial aristotélico supone apelar a las coordenadas centrales del concepto de comprensión que, según el filósofo alemán, caracterizan el saber hermenéutico. En el texto citado, los conceptos de *comprensión hermenéutica*, *tradición* y *aplicación* se nos muestran como íntimamente relacionados y es precisamente la ética de Aristóteles la que constituye el modelo¹² referencial y fundamental a este respecto¹³. Si esto es

¹¹ Gadamer, *VyM*, I, p. 383.

¹² Resulta oportuno volver a citar la penetrante afirmación contenida en el ensayo titulado *Autopresentación* de Hans-Georg Gadamer. Allí se dice: "Entiendo que el programa aristotélico de una ciencia práctica es el único modelo de teoría de la ciencia que permite concebir las ciencias "comprensivas" [...] Pero la "filosofía práctica" significa algo más que un simple modelo metodológico para las ciencias hermenéuticas. Viene a ser su fundamento real. La peculiaridad metodológica de la filosofía práctica es sólo la consecuencia de la "racionalidad práctica" descubierta por Aristóteles en su especificidad

cierto, habrá que mostrar de qué manera el Estagirita —en la lectura de Gadamer— logra conjugar tales conceptos en el marco de su versión del saber prudencial. Es ésta la tarea que orientará nuestra lectura del texto gadameriano y se la realizará siguiendo del modo más riguroso posible el texto del filósofo alemán.

1.2. Consideraciones generales

Gadamer, no hace falta decirlo, reconoce que Aristóteles no trata explícitamente del problema hermenéutico y, mucho menos, de su dimensión histórica; sin embargo, sí enfatiza que el tema del Estagirita consiste en la

«adecuada valoración del papel que debe desempeñar la razón en la actuación moral. Pero es precisamente esto lo que nos interesa aquí, que 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»¹⁴.

conceptual. No es posible entender su estructura desde el concepto de ciencia moderna". Gadamer, "Autopresentación de Hans-Georg Gadamer, (1977)", en VyM, II, p. 394-395. Cursivas añadidas.

¹³ Como es sabido, en 1957 Gadamer dictó en Lovaina una serie de conferencias que bien pueden considerarse como una versión anticipada de los temas centrales de Verdad y método cuyo borrador ya estaba listo. La cuarta de estas conferencias se tituló El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles. En esa ocasión, el autor dijo lo siguiente: "El problema que nos presenta la hermenéutica puede definirse mediante la siguiente pregunta: ¿qué sentido es preciso dar al hecho de que un solo y mismo mensaje transmitido por la tradición se aprehenda siempre como nuevo de forma diferente, a saber, relativo a la situación histórica concreta de aquél que lo recibe? En el plano lógico, el problema del comprender se presentará como el de un caso particular de aplicación de algo en general (el mensaje idéntico) a una situación concreta y particular". Gadamer, El problema de la conciencia histórica, p. 81. Como podemos apreciar, ya en 1957 el filósofo alemán traza sustancialmente, con respecto a Aristóteles y la hermenéutica, el mismo planteamiento que aparecerá en Verdad y método. Sin embargo, en la versión de Lovaina, la tradición se especifica en el sentido de un único y mismo mensaje lo cual precisa aquello que Gadamer enunciará en su obra maestra. Dentro de una misma tradición, un mismo mensaje es leído diferentemente porque dicho mensaje tiene que aplicarse a una situación concreta, es decir, históricamente concretada.

¹⁴ Gadamer, VyM, I, p. 383.

Ya desde los primeros tanteos, Gadamer es enfático al señalar que la dimensión histórica del concepto de razón y saber moral es determinante en la concepción aristotélica. En otras palabras, la razón moral que desarrolla el filósofo griego y la correspondiente dimensión reflexiva no se separan o abstraen del concreto devenir de la misma razón. Las nociones de razón y saber prudencial no pueden, luego, ser consideradas a partir de un *fundamentum inconcussum* que pretenda constituirse al margen de la concreta aplicación de ese mismo saber. A este respecto, nos permitimos recordar una afirmación del propio Aristóteles quien sentencia: «un modo de ser se define en términos de la correspondiente actividad y de ese objeto»¹⁵. Ello significa que la naturaleza de la disposicionalidad moral o, si se prefiere, de la virtud moral, no puede ser definida independientemente de la concreta situación temporalmente determinada en la que la misma virtud se inserta y actúa. En otras palabras y como bien observa Aubenque, «El acto virtuoso no sería lo que es, o aquello que debe ser, si las circunstancias fueran otras...»¹⁶ de manera que el saber que pretende dar cuenta de la razón prudencial o moral¹⁷ no puede prescindir de la consideración de su aplicación al caso concreto o, si se prefiere, a la situación precisa en la que opera la acción virtuosa. Es por ello que en el capítulo 8 del Libro X de la *Ética a Nicómaco* podemos leer: «¿No parecerá ridículo ver a los dioses haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas semejantes? ¿O deben ser contemplados afrontando peligros, arriesgando su vida para algo noble? ¿O acciones generosas? Pero, ¿a quién darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o algo semejante. Y ¿cuáles serían sus acciones moderadas? ¿No será esto una alabanza vulgar, puesto que los dioses no tienen deseos malos? Aunque recurriéramos a todas estas virtudes, todas las alabanzas relativas a las acciones nos parecerían pequeñas e indignas de los dioses»¹⁸. Los dioses no son virtuosos porque no tienen la ocasión de serlo, es decir, no tienen que actuar en el marco de la finitud temporal. Sólo los hombres tienen *praxis* y esto es así porque sólo los hombres tienen que actuar en un marco situacional totalmente delimitado. Por consiguiente, y como ha subrayado Gadamer, si

¹⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. cast. J. Palli Bonet, Gredos, Madrid, 1995, Libro IV, 2, 1122 a 35 sigs.

¹⁶ Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, trad. cast. de M.-J. Torres Gómez-Pallete, Crítica, Barcelona, 1999, p. 77.

¹⁷ A partir de ahora utilizaremos sinonímicamente estas dos expresiones.

¹⁸ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, X, 8, 1178 b 10 sigs.

queremos entender esta característica esencial de la razón prudencial, es necesario que el saber que reflexiona sobre ella no se abstraiga de la concreción propia de la situación. El saber moral no puede dejar de lado la manera como se ha constituido en la concreción de la *praxis*.

Ahora bien, es preciso reconocer que estos comentarios del texto citado de *Verdad y método* no agotan el sentido del mismo. En efecto, también es cierto que el saber moral no puede desprenderse del concreto devenir, y ello en razón de que en ese mismo saber está presente una tradición que lo ha ido constituyendo. A este respecto, Gadamer escribe:

«Aristóteles devuelve las cosas a su verdadera medida mostrando que el elemento que sustenta el saber ético del hombre es la *orexis*, el «esfuerzo», y su elaboración hacia una actitud firme (*hexis*). El concepto de la ética lleva ya en su nombre la relación con esta fundamentación aristotélica de la *areté* en el ejercicio del *ethos*»¹⁹.

Como se sabe, *ethos* en griego tiene una doble acepción que se aprecia en dos distintas palabras que significan, respectivamente, «carácter» y «costumbre». El ejercicio de la virtud en la situación dada modela el carácter ya previamente formado por la costumbre, es decir, por la concreta y, por ende, histórica tradición moral. Por tanto, cuando Gadamer afirma -como pudimos apreciar- que «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», para evitar cualquier posible malentendido que pueda producir la repetición de la palabra 'determinación', es preciso observar, en primer lugar, que el texto citado no constituye ningún intento definicional en el estricto sentido formal del concepto de definición sino más bien en él se traza una descripción general de la razón y del saber práctico aristotélicos. En segundo lugar, tal descripción no contiene circularidad alguna y ello se muestra de la siguiente manera. La razón práctica y el saber que le corresponde, según Gadamer, no son concebidos por Aristóteles *independientemente* del ser sino *desde el ser y desde la manera como el ser ha llegado a ser*. Ahora bien, concebir la razón práctica *desde el ser como ha llegado a ser* es precisamente lo que, en nuestra opinión, quiere decir Gadamer cuando sentencia que Aristóteles habla de la razón y del saber moral no al

¹⁹ Gadamer, *VyM*, I, p. 383-384.

margen del ser como ha llegado a ser sino «desde su determinación y como determinación suya».

Pues bien, a la luz de lo señalado, la repetición del término 'determinación' no constituye ninguna circularidad. En efecto, «desde su determinación» indica las transformaciones del ser en su concreto devenir que condicionan a la razón práctica y a su saber, y la expresión «como determinación suya» constituye la simple reiteración de este concepto, repetición que evidentemente ayuda a subrayar su importancia. En el marco de la concepción aristotélica del saber y la razón práctica, la costumbre o carácter –esto es, el ser en su concreta dimensión histórica y social- orienta la acción pero, en la singularidad de la situación concreta en la que el sujeto moral toma sus decisiones, esa previa constitución del carácter –esa «determinación» por el ser de la razón y el saber práctico- que se manifiesta en la virtud ética, recibe, en la nueva aplicación producida por el individuo situacionalmente determinado, una nueva interpretación que transforma la previa formación de la costumbre mostrando una nueva faceta de la norma o, en casos extremos, decretando su abandono definitivo. Es precisamente por ello que, luego del texto que ya citamos, Gadamer se ve en la necesidad de recordar la crítica aristotélica al concepto platónico del bien. He aquí sus palabras:

«Criticando como una generalidad vacía la idea platónica del bien, erige frente a ella la cuestión de lo humanamente bueno, de lo que es bueno para el hacer humano»²⁰.

La crítica aristotélica va dirigida en contra de la vacía abstracción platónica de un supuesto bien universal, es decir, en contra de un concepto de bien desarticulado de la tradición y de la situación concreta de su ejercicio. En este sentido, y siguiendo al Estagirita, Gadamer sostiene:

«La moralidad humana se distingue de la naturaleza esencialmente en que en ella no sólo actúan simplemente capacidades o fuerzas, sino que el hombre se convierte en tal sólo a través de lo que hace y como se comporta, y llega a ser el que es en el sentido de que siendo así se comporta de una determinada manera»²¹.

²⁰ Gadamer, *VyM*, I, p. 383.

²¹ Gadamer, *VyM*, I, p. 384.

Pues bien, así como Aristóteles desecha la noción universal del bien platónico, de la misma manera contrapone la moralidad a la naturaleza negando, para la formación del *ethos*, la regularidad propia de los fenómenos físicos. En conclusión,

«Aristóteles opone el *ethos* a la *physis* como un ámbito en el que no es que se carezca de reglas, pero que desde luego no conoce las leyes de la naturaleza sino la mutabilidad y regularidad limitada de las posiciones humanas y de sus formas de comportamiento»²².

Así las cosas, el problema que de inmediato se suscita, de acuerdo con Gadamer, es el del estatuto de la ética en cuanto saber y ello se vincula de inmediato con el carácter situacional del saber moral. Una vez más citamos al filósofo alemán:

«El problema es ahora cómo puede existir un saber filosófico sobre el ser moral del hombre y qué papel desempeña el saber respecto a este ser moral en general. Si lo bueno para el hombre sólo aparece en la concreción de la situación práctica en la que él se encuentra, entonces el saber moral debe comprender en la situación concreta qué es lo que ésta pide de él, o dicho de otro modo, el que actúa debe ver la situación concreta a la luz de lo que se exige de él en general. Negativamente esto significa que un saber general que no sepa aplicarse a la situación concreta carecería de sentido, e incluso amenazaría con ocultar las exigencias concretas que emanan de una determinada situación»²³.

Esta reflexión es decisiva y merece un atento análisis a la luz de los textos anteriores. Los datos del problema han sido claramente planteados y podemos esquematizarlos así:

- (1) Aristóteles niega –contra Platón– la existencia del bien universal.
- (2) Dicha refutación se justifica apelando a la naturaleza concreta, es decir, la determinada situación concreta del bien en la *praxis*.

²² Ibid.

²³ Ibid.

(3) Así las cosas, la esencial vinculación de lo moral y de la concreción situacional conducen al problema central en esta fase de la reflexión gadameriana. La dificultad puede sintetizarse de la siguiente manera: ¿qué tipo de saber es el saber moral aristotélico, el cual no puede formular leyes abstractas, esto es, leyes que se desvinculen de la concreción particularísima de la situación y, sin embargo, en cuanto saber, tiene que apelar a cierta regularidad? En otras palabras, si -en contra de Platón-, lo bueno no puede separarse de su concreta aplicación a una situación dada y si se mantiene que la moral es un saber, entonces dicho saber debe permitir al sujeto de la acción en la concreción de su obrar referir la situación a lo que se le pide normativamente a la luz de lo general. En resumidas cuentas, el saber ético no puede desvincularse de la tarea concreta de su aplicación si quiere afirmarse como saber.

Nos enfrentamos así a la «*relevancia moral del problema del método*»²⁴ en el sentido según el cual

«Frente a la teoría del bien determinada por la idea platónica de las ideas, Aristóteles pone énfasis en que en el terreno del problema ético no puede hablarse de una exactitud máxima como la que conviene al matemático. Este requisito de exactitud sería más bien contrario a la cosa»²⁵.

Y es contrario a la cosa porque

«forma parte de los rasgos esenciales del fenómeno ético que el que actúa debe saber y decidir por sí mismo y no dejarse arrebatar esta autonomía por nada ni por nadie. [...] por educación y ejercicio él debe haber desarrollado ya una determinada actitud en sí mismo, y su empeño constante debe ser mantenerla a lo largo de las situaciones concretas de su vida y avalarla como un comportamiento correcto»²⁶.

²⁴ Gadamer, *VyM*, I, p. 384. Es obvio que Gadamer no se refiere a la cuestión del método así como ella se plantea desde la razón teórica sino, más bien, a la importancia propia de sopesar atentamente el método que sigue la razón práctica aristotélica en su constitución. De ello se manifiesta el carácter absolutamente no apodíctico de la dimensión metodológica propia del saber moral que lo hace absolutamente distinto del saber teórico.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Gadamer, *VyM*, I, p. 384-385.

En franca oposición a todo tipo de irracionalismo voluntarista, Aristóteles se mantiene fiel al ideal de la tradición socrática de acuerdo con el cual la moral supone conocimiento. Sin embargo, en contra de Platón, el Estagirita sostiene su teoría de la prioridad del objeto frente al método. Por lo tanto, el saber moral no puede entenderse a partir de los cánones de la *episteme*. Esta reflexión es desarrollada por Gadamer en un sentido que debe ser enfatizado del modo más riguroso posible. Estas son sus palabras:

«lo que a nosotros nos interesa aquí es el equilibrio entre la herencia socrático-platónica y este momento del *ethos* que él mismo pone en primer plano. Pues también *el problema hermenéutico se aparta evidentemente de su saber puro, separado del ser*. Hablábamos antes de la pertenencia del intérprete a la tradición con que se confronta, y veíamos en la comprensión misma un momento del acontecer»²⁷.

La relevancia para la hermenéutica de la concepción del saber moral esgrimida por Aristóteles ha sido claramente planteada. En la interpretación gadameriana de la ética aristotélica hacen su aparición conceptos hermenéuticos fundamentales como los de *tradición y comprensión* y -como hemos visto en el primer texto citado²⁸-, también ha sido traído a colación el concepto de *aplicación*. De acuerdo con Gadamer, el problema al que se enfrenta el saber ético aristotélico es el mismo que caracteriza a la razón hermenéutica. Se trata, en ambos casos, de un tipo de saber que no se aparta del ser, es decir, de su aplicación al acontecer situacional en el que el mismo sujeto está involucrado. Se trata, pues, de un saber que no es de naturaleza objetiva en el sentido propio de la ciencia moderna (o de la aplicación de su método a las ciencias humanas²⁹) sino de un saber que afecta directamente al que conoce y actúa. En este sentido,

²⁷ Gadamer, VyM, I, p. 385.

²⁸ Cfr. pp. 8 y 13.

²⁹ "El enorme extrañamiento que caracteriza a la hermenéutica y a la historiografía del siglo XIX por razón del método objetivador de la ciencia moderna se nos había mostrado como consecuencia de una falsa objetivación. El ejemplo de la ética aristotélica podrá ayudarnos a hacer patente y evitar esta objetivación, pues el saber moral tal como lo describe Aristóteles no es evidentemente un saber objetivo, esto es, el que sabe no se enfrenta con una constelación de hechos que él se limitase a constatar, sino que lo que conoce le afecta inmediatamente. Es algo que él tiene que hacer". Gadamer, VyM, I, p. 385.

el saber hermenéutico y el saber prudencial aristotélico se realizan en el acontecer propio de una situación concreta referida al actuante mismo. Pero dicha situación reclama la comprensión, la cual, a su vez, supone la pertenencia tanto del hermeneuta como del *phrónimos* a una tradición (es decir, a la universalidad de las distintas aplicaciones comprensivas en su concreto devenir histórico, para el primero, y a la universalidad del *ethos* en cuanto costumbre, para el segundo) desde la cual se encara el acontecer situacional. De allí el énfasis de Aristóteles en el concepto aristotélico de *ethos*. Escribe Gadamer:

«el pensamiento decisivo, válido tanto para las ciencias del espíritu como para la «filosofía práctica», es que en ambas la naturaleza finita del ser humano adquiere una posición determinante ante la tarea infinita del saber. Tal es el distintivo esencial de lo que llamamos racionalidad o de lo que significamos al decir de alguien que es una persona razonable: que alguien supera la tentación dogmática que acecha en todo presunto saber. Por eso hay que buscar en las condiciones de nuestra existencia finita el fundamento de lo que podemos querer, desear y realizar con nuestra propia acción. La fórmula aristotélica para expresarlo es: el principio que rige en los asuntos prácticos es el «hay tal», «se da», el *hoti*. [...]La afirmación de que el principio es aquí la facticidad sólo requiere la explicación de su significado en el marco de una teoría de la ciencia»³⁰.

La «filosofía práctica» de Aristóteles es paradigmática para la razón hermenéutica porque en ambas el saber se encara desde el *hoti*, desde la facticidad que caracteriza la finitud del ser-ahí. A continuación, Gadamer se pregunta:

«¿Cómo puede la facticidad adquirir el carácter de principio, de «punto, de partida» primero y determinante? El sentido del «hecho» no es aquí la facticidad de los hechos extraños que sólo exigen una explicación. Se trata de la facticidad de las creencias, valoraciones, usos compartidos por todos nosotros; es el paradigma de todo aquello que constituye nuestro sistema de vida. La palabra griega que designa el paradigma de tales facticidades es el conocido término *ethos*, el ser logrado con el ejercicio y el hábito. Aristóteles es el fundador de la ética porque dio realce a este carácter de la facticidad»³¹.

³⁰ Gadamer, "Problemas de la razón práctica" (1980), en VyM, II, p. 314.

³¹ Gadamer, "Problemas de la razón práctica" (1980), en VyM, II, p. 315.

En el *ethos* aristotélico el filósofo alemán reconoce el paradigma de la heidggeriana facticidad, es decir, el paradigma del carácter finito del hombre en cuanto ser en el mundo. En cuanto ser en el mundo, el *Dasein* no es el sujeto trascendental; comparte con esa noción el hecho de hacer posible el mismo mundo en cuanto tal en función de su apertura. Sin embargo, dicha apertura, ese acontecer en el que la apertura del *Dasein* constituye el mundo, no debe ser leída a la manera de una estructura trascendental en su pureza formal sino que debe entenderse, más bien, en cuanto un hecho concretamente determinado cuya historicidad se patentiza en la *Befindlichkeit*, es decir, en la *tonalidad afectiva*³² que orienta el proyecto del *Dasein*. Pues bien, Gadamer no tiene dificultad en reconocer en el *ethos* aristotélico tal facticidad y, como hemos visto, la interpreta en el sentido de la facticidad del conjunto de creencias y valoraciones que constituyen la tradición. Es desde este enfoque que Gadamer concibe la filosofía moral del Estagirita. He aquí sus palabras:

«Su [de Aristóteles] análisis de la *phronesis* reconoce en el saber ético una forma del ser moral mismo, una forma que —en consonancia— no puede desligarse de toda la concreción de lo que él denomina *ethos*»³³.

Ahora bien, el saber que reflexivamente se elabora a partir del *ethos*, no puede ser, evidentemente, un saber que se constituya sobre la base de los cánones epistémicos de la ciencia moderna y, desde este punto de vista, el deslinde

³² Las reflexiones de Vattimo son, en este sentido, muy esclarecedoras: "tan originariamente como la comprensión y el discurso y de alguna manera hasta más radical por cuanto es lo que permite pasar a la noción de estado-de-yecto [...] es un tercer existencial que Heidegger designa con el término *Befindlichkeit* y que nosotros traducimos al castellano por "disposicionalidad", pero que literalmente quiere decir el modo de "encontrarse", de "sentirse" de esta o aquella manera, la tonalidad afectiva en la cual nos encontramos". Gianni Vattimo, Introducción a Heidegger, trad. cast. de A. Báez, Gedisa, México, 1987, p. 36. Por su parte, el traductor italiano de la obra de M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Pietro Chiodi, utiliza, en el párrafo 29, la expresión situación emotiva. He aquí el texto de *Ser y Tiempo* del que hablamos: "L'esser-ci come situazione emotiva [*Befindlichkeit*]. Ciò che in sede ontologica designiamo con l'espressione "situazione emotiva" è onticamente notissimo e quotidianissimo sotto il nome di tonalità emotiva, umore". Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. ital. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1970, p. 212.

³³ Gadamer, "Sobre la posibilidad de una ética filosófica" (1963), en Hans-Georg Gadamer, *Antología*, trad. cast. de C. Ruiz-Garrido, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 127.

aristotélico de *phrónesis* y *episteme* es emblemático por su radicalidad. A este respecto, las observaciones de Gadamer son las siguientes:

«Es claro que éste no es el saber de la ciencia. En este sentido la delimitación de Aristóteles entre el saber moral de la *phrónesis* y el saber teórico de la *episteme* es bien sencilla, sobre todo si se tiene en cuenta que para los griegos la ciencia paradigmática son las matemáticas, un saber de lo inalterable que reposa sobre la demostración y que en consecuencia cualquiera puede aprender. Es verdad que una hermenéutica espiritual-científica no tendría nada que aprender de esta delimitación del saber moral frente a un saber como la matemática. Por el contrario, frente a esta ciencia «teórica» las ciencias del espíritu forman parte más bien del saber moral. Son «ciencias morales». Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo. Ahora bien, éste se sabe a sí mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. El que actúa trata más bien con cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación; su saber debe dirigir su hacer»³⁴.

Gadamer no podría ser más explícito; tan explícito como lo es el mismo Aristóteles. El saber prudencial no puede constituirse según los parámetros de la *episteme*. La razón es que se trata de un saber cuya finalidad es conducir a la elección, esto es, al «deseo deliberado de cosas a nuestro alcance»³⁵ siendo la deliberación «una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio»³⁶, rectitud propia, por consiguiente del *phrónimos*. Pues bien, desde estas ideas fundamentales, la *phrónesis* se aplica a la concreción de lo que puede ser de otra manera, es decir, a la contingencia de la situación, tarea imposible para la ciencia dado que ella misma constituye un conocimiento demostrativo, es decir, un saber que, precisamente en virtud de su naturaleza apodíctica, es un saber de cosas que no pueden ser de modo diferente a como son. En otras palabras, el objeto de la ciencia es lo necesario dado que «nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer. De suerte que si la ciencia va acompañada de demostración, y no puede haber demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas pueden ser de otra manera), ni tampoco es

³⁴ Gadamer, *VyM*, I, p. 385-386.

³⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, III, 3, 1113 a 12.

³⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 9, 1142 b 32 sigs.

posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte»³⁷. Hecho este deslinde fundamental, Gadamer procede a plantear la verdadera dificultad que acecha a la formación del saber prudencial,

«Pues –señala Gadamer- la dirección del hacer por el saber aparece sobre todo, y de manera ejemplar, allí donde los griegos hablan de *tekhne*. Esta es habilidad, es el saber del artesano que sabe producir determinadas cosas. La cuestión es si el saber moral es un saber de este tipo. Esto significaría que sería un saber cómo debe uno producirse a sí mismo. ¿Debe el hombre aprender a hacerse a sí mismo lo que debe ser, igual que el artesano aprende a hacer lo que según su plan y voluntad debe ser?»³⁸.

El verdadero problema es, pues, no tanto la distinción por sí misma evidente entre el saber moral y la ciencia, sino *entre el saber moral y el arte*: la verdadera dificultad reside precisamente en separar la *ratio factibilium* de la *ratio agibilium*, esto es, el saber del hombre prudente del saber del artesano. En la distinción aristotélica de *phrónesis* y *tékhne* estriba, luego, la vinculación fundamental que decide el carácter paradigmático de la razón prudencial cara a la concepción de la razón hermenéutica. A continuación, y siguiendo detenidamente los análisis del filósofo alemán, estudiaremos esta problemática decisiva.

1.3. *Phrónesis* y *Tékhne*

El punto de encuentro de estas dos dimensiones del obrar y el hacer gravita en torno al concepto de aplicación. He aquí las palabras de nuestro filósofo quien, refiriéndose al concepto de *phrónesis* y *tékhne*, sostiene lo siguiente:

«Ambos son un saber previo que determina y guía la actuación. Tienen que contener en sí mismos la aplicación del saber a cada situación concreta. Este es el punto en el que se relacionan el análisis del aristotélico saber moral y el problema hermenéutico de las modernas ciencias del espíritu. Es verdad que en la conciencia hermenéutica no se trata de un saber técnico ni moral. Pero estas dos formas de saber contienen la *misma tarea de la aplicación* que

³⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 5, 1140 a 32-36.

³⁸ Gadamer, *VyM*, I, p. 386.

hemos reconocido como la dimensión problemática central de la hermenéutica»³⁹.

Este texto es importante por varias razones. En primer lugar, indica la afinidad fundamental entre el saber del hombre en su obrar moral y el saber del artesano; en segundo lugar, identifica tal afinidad en el concepto de *aplicación* y, por último, insiste en el valor paradigmático que el saber moral y el de la *tékhnē* tienen en relación con el problema hermenéutico. Dejaremos de lado, momentáneamente, este tercer aspecto de la cuestión y nos concentraremos en la afinidad que señala Gadamer respecto de los conceptos de *phrónesis* y *tékhnē*.

Tanto el saber moral como el del arte tienen en Aristóteles una referencia esencial a la singularidad. Es verdad que ambos son saberes, es decir, ambos se elevan a lo general; no obstante, su peculiaridad consiste en la aplicación del saber a lo concreto. Gadamer gusta citar la famosa frase de Aristóteles quien, en su *Ética a Nicómaco*, recuerda la sentencia del poeta Agatón: «como dice Agatón: «El arte ama al azar y el azar ama al arte»»⁴⁰.

«Esto quiere decir –comenta Gadamer– que, en general, el éxito acompaña al que ha aprendido su oficio. Lo que se adquiere por adelantado en la *tekhnē* es una auténtica superioridad sobre la cosa, y esto es lo que representa un modelo para el saber moral»⁴¹.

Como podemos apreciar, lo que retiene Gadamer de las palabras del Estagirita es la necesaria configuración, para el obrar y el producir en tanto formas de conocimiento, de un previo saber que brinda al sujeto ese dominio de la cosa que consiste precisamente en su peculiaridad en cuanto artesano o en cuanto *phrónimos*. Sin embargo, otro aspecto del pasaje de Aristóteles no es tomado en cuenta por Gadamer. En efecto, Aristóteles no sólo se refiere al hecho de que el saber del artesano le permite el dominio de la cosa sino que, además, expresa la idea decisiva según la cual el arte y la moral (aunque en el texto no se haga explícita referencia a ésta última) son *saberes solidarios con una ontología de la contingencia*. *Tykhé* ama a *tékhnē* porque, digámoslo así, la fortuna acompaña al que conoce un oficio, ya que su saber le permite

³⁹ Gadamer, *VyM*, I, p. 386-387.

⁴⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 4, 1140 a 18.

⁴¹ Gadamer, *VyM*, I, p. 387.

sortear las dificultades que el mismo azar produce. Pero también *tékhnē* ama a *tykhé* ya que, si nuestro mundo no fuera en parte⁴² azaroso, si no existiera la dimensión ontológica de la contingencia o de la accidentalidad -doctrina ésta firmemente sostenida por el Estagirita-, ni el arte ni la moral tendrían sentido. En efecto, ¿para qué acudir al médico en un mundo determinista en el cual, de antemano, *independientemente de lo que uno haga*, el enfermo está destinado a salvarse o a perecer? Sentencia Aristóteles: «no hay arte de cosas que son o llegan a ser por necesidad»⁴³ lo cual significa que la concepción aristotélica del arte es solidaria de una ontología y de una cosmología de la contingencia⁴⁴. Ahora bien, lo mismo ocurre en el caso de la prudencia. ¿Qué sentido tendría deliberar sobre lo necesario? Una vez más Aristóteles es contundente: «La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado»⁴⁵. Dicho con otras palabras, no hay deliberación allí donde las cosas ocurren necesariamente.

Ahora bien, ¿cuál es la razón de qué Gadamer interprete la sentencia de Agatón sólo en el sentido que va del azar al arte y no en el sentido contrario? Como se recordará, en el último texto citado de *Verdad y método*, su autor, al retomar la idea según la cual «*tykhé* ama a *tékhnē* y *tékhnē* ama a *tykhé*», afirma «Esto quiere decir que, en general, el éxito acompaña al que ha aprendido su oficio», es decir, «*tykhé* ama a *tékhnē*». No creemos que se trate de una imprecisión; ocurre, más bien, que Gadamer da por sentado la necesidad del azar —que el verso de Agatón expresa en su doble sentido— para el ejercicio del arte y la prudencia en cuanto a la constitutiva referencia de ambos al carácter situacional o singular de su objeto. Esto es lo que le permite destacar las palabras del poeta retomadas por el Estagirita. Así, en el comentario del verso de Agatón lo que en verdad interesa a nuestro autor es destacar que tanto el arte como la prudencia⁴⁶ son saberes que se determinan en la acción. Ambos son saberes,

⁴² Es menester recordar que la contingencia del mundo sostenida por el Estagirita no es contraria a la idea de cierta estabilidad del mismo. Accidentalidad no es sinónimo de caos. El hecho de que exista el accidente no significa que no haya reglas.

⁴³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 4, 1140 a 13.

⁴⁴ La prudencia en Aristóteles de P. Aubenque es, a este respecto, un texto cuya lectura es imprescindible.

⁴⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, III, 3, 1112 b 7 sigs.

⁴⁶ Que la cita de Agatón sea válida también en el caso de la prudencia es

por eso permiten el dominio de la situación y es precisamente esta característica de orden epistemológico, acompañada por la necesaria referencia situacional de ambas disposiciones, lo que genera una primera diferencia fundamental entre *phrónesis* y *téchne*. He aquí las palabras de Gadamer:

«Es completamente evidente que el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de la materia con la que trabaja. No puede producirse a sí mismo igual que puede producir otras cosas. En consecuencia el saber que tenga de sí mismo en su ser moral será distinto, y se destacará claramente del saber que guía un determinado producir. 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»⁴⁷.

Desde el lado del saber, la *téchne*, que es un saber, no revierte en la formación del sujeto que la ejerce en el mismo sentido en que lo hace la *phrónesis* que consiste en un saber que es un *saberse*. Ahora bien, para evitar confusiones es preciso hacer algunas aclaratorias. Sin duda podríamos sostener que, al aprender un oficio, el sujeto cambia o, si se prefiere decirlo así, se forma. Por ejemplo, si aprendo el arte de la zapatería o de la medicina adquiero habilidades que antes del aprendizaje no tenía. Lo mismo ocurre con la *phrónesis* pero, entonces ¿cuál es la diferencia *ex parte subiecti*? La distinción estriba – como se dice en el texto recién citado – en que *téchne* es un *saber* mientras que *phrónesis* es un *saberse*. Lo que creemos que Gadamer quiere decir con esto es que el aprendizaje de un saber no afecta la *totalidad del ser del sujeto*, mientras que la *interiorización del saberse transforma radical y totalmente al sujeto moral*. Esta es la diferencia crucial entre la formación que se adquiere aprendiendo un oficio cualquiera y la formación moral. Con otras palabras, aprender el saber de la medicina no necesariamente transforma mi ser moral mientras que la práctica y la interiorización del saber moral transforman mi

claramente sostenido por nuestro autor cuando escribe: "Pues también para éste [el saber moral] es claro que la experiencia nunca basta para una decisión moralmente correcta. También aquí se exige que la actuación esté guiada desde la conciencia moral..." Gadamer, *VyM*, I, p. 387.

⁴⁷ Gadamer, *VyM*, I, p. 387-388. El texto de Aristóteles al que se refiere Gadamer y que expresa esta idea es el siguiente: "Pero la prudencia parece referirse especialmente a uno mismo, o sea al individuo..." Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 8, 1141 b 30.

manera de ser (es decir, me transforman como hombre) y, por ende, también se transforma mi manera de llevar a cabo una determinada *tékhne*. Acudiendo una vez más al ejemplo anterior, si aprendo el arte de la medicina siendo un sujeto ruin, el aprendizaje de esa disciplina por sí mismo no me convierte en una mejor persona moralmente hablando. Es evidente que ha habido una formación, un aprendizaje ya que sé lo que antes ignoraba (es decir, se cómo curar una enfermedad). Sin embargo, dado que la formación corresponde a un saber y no a un saberse, mi ser en su constitución moral, mi ser en tanto hombre, no ha variado. Si, en cambio, interiorizo la conducta moral, ese mismo ser en cuanto tal, en su manera de relacionarse con el otro, se transforma necesaria y totalmente. No puedo seguir practicando la injusticia si he interiorizado el saberse moral mientras que sí puedo seguir siendo un hombre injusto habiendo aprendido la medicina. Si fracaso en la interiorización de la moral, fracaso como hombre: si fracaso en el aprendizaje de la medicina, fracaso como médico. Desde este punto de vista, la interiorización del saber prudencial trasciende los límites del saber teórico manifestándose como un *saberse*. Esta diferencia, desde la perspectiva del saber, es decisiva y traza una línea clara de demarcación desde el punto de vista subjetivo.

Subsiste, no obstante, el problema de la posible identificación de *tékhne* y *phrónesis* si las consideramos ahora desde el punto de vista del objeto. Escribe Gadamer:

«La delimitación [de la *phrónesis*] frente al saber técnico es la más difícil si, como Aristóteles, se toma el «objeto» de este saber ontológicamente, no como algo general que siempre es como es, sino como algo individual que también puede ser de otra manera. Pues a primera vista parecen tareas análogas. El que sabe producir algo, sabe algo bueno, y lo sabe «para sí» en cuanto que siempre que se den las posibilidades correspondientes él podrá producirlo de hecho. [...] Debe saber aplicar a la situación concreta lo que ha aprendido en general ¿Y no ocurre lo mismo en el caso de la conciencia moral? [...] La tarea de la decisión moral es acertar con lo adecuado en una situación concreta, esto es, ver lo que en ella es correcto y hacerlo. También el que actúa moralmente tiene que echar mano de algo y elegir los medios adecuados, y su hacer tiene que estar guiado tan reflexivamente como el del artesano. ¿En qué consiste entonces la diferencia?»⁴⁸.

⁴⁸ Gadamer, *VyM*, I, p.388.

Se impone, pues, con urgencia la tarea de distinguir *ex parte objecti* (pero sin olvidar el enfoque de la distinción *ex parte subjecti*) la *phrónesis* respecto de la *tékhnē* y esta es la cuestión que, a partir de ahora, centrará la atención de Gadamer.

1.4. *Phrónesis* y *Tékhnē*. Primera distinción: La Aplicación

Una primera y fundamental diferencia estriba en la relación de *tékhnē* y *phrónesis* respecto de la memoria⁴⁹. He aquí las palabras del filósofo alemán:

«Una *tekhnē* se aprende, y se puede también olvidar. En cambio, el saber moral, una vez aprendido, ya no se olvida. No se confronta uno con él de manera que uno se lo pueda apropiarse o no apropiarse, igual que se elige un saber objetivo, una *tekhnē*. Por el contrario, uno se encuentra ya siempre en la situación del que tiene que actuar [...] en consecuencia uno tiene que poseer y aplicar siempre el saber moral»⁵⁰.

Detengámonos momentáneamente en estas consideraciones y formulemos la siguiente pregunta: ¿a qué pasaje concreto de la reflexión ética aristotélica se refiere Gadamer? Nuestro autor no hace referencia textual alguna, de manera que sería oportuno recordar posibles textos del Estagirita que permitan sostener esta tesis, a nuestra manera de ver, fundamental. En la *Ética Nicomáquea* se lee lo siguiente: «existe una excelencia del arte, pero no de la prudencia, y en el arte el que yerra voluntariamente es preferible, pero en el

⁴⁹ Sopesar atentamente esta diferencia, según cuenta el propio Gadamer, fue una reflexión que él mismo aprendió de Heidegger: "Aristóteles era una parte brillante de su propia enseñanza académica y significaba para mí, en mi condición de discípulo, una primera introducción a cómo aprender de Heidegger. El tema era el sexto libro de la *Ética* a Nicómaco. [...] Fui testigo de cómo sometió un día a discusión la contraposición de *tekhnē* y *phronesis*, la habilidad y eficacia técnica por un lado, y por el otro, la sensatez moral de la *phronesis*, a partir de la frase de Aristóteles: A diferencia del saber técnico, la *phronesis* no se olvida o se desaprende. Heidegger terminó la clase en la que se habían diferenciado estos dos conceptos de *tekhnē* y *phronesis* con la frase provocadora: "¿Qué significa esto de que no hay una *lethe* de la *phronesis*? Señores, esta es la conciencia moral [Gewissen]"". Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, trad. cast. de A. Ackermann, Herder, Barcelona, 2002, p. 259.

⁵⁰ Gadamer, *VyM*, I, p. 388.

caso de la prudencia no, como tampoco en el de las virtudes»⁵¹. Es verdad que aquí Aristóteles no hace referencia a la memoria pero nos parece que el argumento puede leerse también desde este punto de vista. ¿Qué nos está diciendo, pues, el filósofo griego? Si un artesano se equivoca en su arte a sabiendas de lo que hace no es objeto de censura de la misma manera en que lo haríamos si supiéramos que su equivocación es involuntaria. Un artesano que se equivoca sin saberlo es un mal artesano, un artesano que se equivoca a sabiendas podrá ser censurado moralmente pero no desde el punto de vista de su conocimiento del oficio que le es propio. En lo moral ocurre precisamente lo contrario. Perdonamos al que comete una injusticia sin saberlo, pero censuramos sin apelación al que la comete conscientemente. Si, conscientemente, el agente moral desconoce la norma, es condenado, lo cual no sucede, en cambio, cuando hablamos de un mal artesano que no es censurado por desconocer su arte. En este sentido, la conciencia moral impone necesariamente la aplicación frente a una situación concreta y determinada. Renglón seguido afirma Aristóteles: «*Está claro, pues, que la prudencia es una virtud y no un arte. Y, siendo dos las partes racionales del alma, la prudencia será la virtud de una de ellas, de la que forma opiniones, pues tanto la opinión como la prudencia tienen por objeto lo que puede ser de otra manera. Pero es sólo un modo de ser racional y una señal de ello es que tal modo de ser puede olvidarse, pero la prudencia, no*»⁵².

El texto es contundente y corrobora el comentario de Gadamer; sin embargo, no está del todo claro por cuál razón la *phronesis* es incompatible con el olvido. Creemos que la solución de esta dificultad hay que buscarla determinando la manera como el Estagirita concibe la adquisición de la virtud moral. Pues bien, en el ámbito de la ética aristotélica en particular, de lo que se trata es de describir el tipo de saber que mejor define el significado de virtud o *areté*, y qué es lo que la distingue de una habilidad o destreza cualquiera adquirida mediante la experiencia. En efecto, el uso general de la palabra implicaba, incluso antes de Aristóteles, disposición o habilidad en un arte u oficio, y también describía una cualidad o valor moral. Este último significado fue determinándose cada vez más a partir del siglo V a.C., hasta exigir, desde el punto de vista filosófico, una definición universal. De esta manera, la concepción de la virtud moral o *areté* describe, para los griegos, una *excelencia* o disposición específicamente

⁵¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 5, 1140 b 23 sigs.

⁵² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 5, 1140 b 25-30. *Cursivas añadidas.*

humana, requisito indispensable para una vida moralmente buena. Es por ello que, en términos filosóficos, equivale, a los ojos de Aristóteles, a una forma de conocimiento y su adquisición amerita, entre otras cosas, talento, práctica o esfuerzo personal y, por supuesto, enseñanza. Estas son las palabras de la *Ética Nicomáquea*: «Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la moderación, moderados y practicando la virilidad, viriles»⁵³. Una vez más el paralelismo que indudablemente existe entre *phrónesis* y *tékhnē* se hace patente. Pero es precisamente la discusión de una posible dificultad en el planteamiento referido a la adquisición de la virtud moral o *areté* lo que da pie a Aristóteles para mostrar la diferencia fundamental de las dos disposiciones. La supuesta aporía a la que hacemos referencia es señalada por el mismo Filósofo cuando sostiene lo siguiente: «Uno podría preguntarse cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y moderados, practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación ya son justos y moderados»⁵⁴.

Al reflexionar sobre este punto, nos parece del todo oportuno citar a Tomás de Aquino. Este teólogo y filósofo en su Comentario a la Ética a Nicómaco, escribe: «Una vez que Aristóteles mostró que las virtudes son causadas por las acciones se refiere ahora a cierta duda. [...] Primero, se refiere a la duda y se pregunta si sucede lo mismo en la virtud que en el arte: en las artes ocurre que nadie hace una obra de arte, sino el que tiene arte; como nadie hace una obra de gramática sino el gramático; ni obras musicales, sino el músico. Por tanto, lo mismo se tendrá en las virtudes, el que realice acciones justas es ya justo, y el que realice actos de templanza, templado. Por eso, no parece ser verdadero lo dicho que los hombres por hacer obras justas se vuelven justos, y por hacer actos de templanza, templados»⁵⁵. En otras palabras: si se sostiene que aprendemos la virtud practicándola y si aceptamos que para practicar la virtud (y cualquier otro arte) tenemos que poseerla de antemano, se produce la dificultad en virtud de la cual, al realizar una acción virtuosa mediante cuya práctica supuestamente aprendemos la virtud, tendríamos que ser previamente virtuosos de manera que ya estaríamos en posesión de aquello

⁵³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, II, 1, 1103 a 33 sigs.

⁵⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, II, 4, 1105 a 18 sigs.

⁵⁵ Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Libro II, Lección IV, 1105, a 17-b18 texto 175-180. Hemos utilizado la traducción de A. Mallea

de lo cual supuestamente carecemos y que tendríamos que aprender practicándolo.

La dificultad que afecta la teoría acerca de la adquisición de la virtud mediante su práctica está claramente planteada y la solución de la aporía, en palabras del Estagirita, es la siguiente: «las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente. Estas condiciones no cuentan para la posesión de las demás artes»⁵⁶. Como excelencia específicamente humana, la virtud es un estado permanente, es decir, un hábito o una disposición. No se adquiere, por tanto, de una sola vez sino que es el resultado de un dilatado proceso de formación -o proceso de interiorización de la virtud- en el que la repetición modela el carácter y el talento natural se perfecciona con el ejercicio. Por ello Aristóteles subraya que, una vez interiorizada la norma, es preciso que la actitud del sujeto se caracterice, en primer lugar, por el conocimiento de lo que se hace, es decir, por la conciencia del actuar; en segundo lugar, por la intencionalidad de la persona que actúa según la virtud por la virtud misma (negativamente, la práctica virtuosa, diríamos hoy, no puede someterse a la razón instrumental o, si preferimos el lenguaje kantiano, el hombre moral actúa por el deber y no conforme a él) y, en tercer lugar, la persona que ha interiorizado la conducta moral actúa «con firmeza e inquebrantablemente». Esta última cualidad de la *praxis* interiorizada es la que nos vincula al tema del imposible olvido de la *phrónesis*. Obrar moralmente significa actuar de manera constante; no podemos ser morales un día sí y otro no, y ello se debe precisamente al tipo de interiorización propio de la conciencia moral.

El aprendizaje moral nos transforma tan profundamente que altera totalmente (más allá de la inclinación natural) nuestra manera de ser en el mundo. El aprendizaje moral es un caso típico (y nosotros diríamos emblemático, por esencial) de la *Bildung*. Ahora bien, como se sabe, este es el primer concepto de la tradición humanística que recupera Gadamer en la primera parte de *Verdad y método* y lo hace precisamente porque la formación, a diferencia del

publicada por EUNSA en Pamplona en el año 2000. La página correspondiente es la 65.

⁵⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, II, 4, 1105 a 29 sigs.

entrenamiento propio del saber científico-técnico, altera sustancialmente al sujeto. Desarrollando el tema de la *Bildung*, escribe nuestro autor:

«Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro [...] Con ello queda claro que no es la enajenación como tal, sino el retorno a sí, que implica por supuesto enajenación, lo que constituye la esencia de la formación. La formación no debe entenderse sólo como el proceso que realiza el ascenso histórico del espíritu a lo general, sino también como el elemento dentro del cual se mueve quien se ha formado de este modo»⁵⁷.

El texto es claro: formarse significa retornar a sí mismo desde lo otro y eso es precisamente la interiorización de la virtud en la razón prudencial. Es por esta razón que la *phrónesis* no se puede olvidar mientras que la *tékhnē* sí y, por ello mismo

«el saber moral no se posee en forma tal que primero se tenga y luego se aplique a una situación concreta»⁵⁸.

Ello procede precisamente de la formación integral que la interiorización de la norma ha producido en el sujeto. Establecida, luego, esta primera y decisiva diferencia entre *tékhnē* y *phrónesis*, Gadamer deriva de ella una segunda distinción que expresa de la siguiente manera:

«Las imágenes que el hombre tiene sobre lo que debe ser, sus conceptos de justo e injusto, de decencia, valor, dignidad, solidaridad, etc. (todos ellos tienen su correlato en el catálogo de las virtudes de Aristóteles) son en cierto modo imágenes directrices por las que se guía. Pero hay una diferencia fundamental entre ellas y la imagen directriz que representa, por ejemplo, para un artesano el diseño del objeto que pretende fabricar. Por ejemplo, lo que es justo no se determina por entero con independencia de la situación que me pide justicia, mientras que el eidos de lo que quiere fabricar el artesano está enteramente determinado por el uso para el que se determina»⁵⁹.

La pregunta que se impone es, pues, ¿cómo ha podido Gadamer deducir esta diferencia de la imposibilidad del olvido en el caso del ser moral? El itinerario

⁵⁷ Gadamer, *VyM*, I, p. 43.

⁵⁸ Gadamer, *VyM*, I, p. 388-389.

⁵⁹ Gadamer, *VyM*, I, p. 389.

teórico parece articularse de la siguiente manera. La tesis central es que el saber prudencial, contrariamente a lo que sucede en el caso de la *tékhnē*, no se puede olvidar. Esta idea se fundamenta, en primer lugar, en la profunda transformación de la naturaleza misma del sujeto provocada por la formación moral en el marco de una tradición concreta y, en segundo lugar, en el hecho por el que ese mismo sujeto está constantemente llamado al ejercicio de la moral, es decir, a su aplicación. Con otras palabras, los conceptos de tradición (que se manifiesta en la formación del *ethos*) y de aplicación son elementos constitutivos esenciales de la razón prudencial. De la imposibilidad del olvido hemos llegado así a la reflexión que señala la presencia constitutiva y, por ende, necesaria, de la aplicación en el caso de la moral. Ahora bien, sin duda ninguna, también es verdad que en el caso de la *tékhnē*, la aplicación es un concepto de referencia necesaria. Sin embargo, la primera diferencia que marca el deslinde esencial de *phrónesis* y *tékhnē* descansa precisamente en que -en el caso del saber moral y por todo lo dicho-, nunca nos encontramos en una condición tal que podamos hacer abstracción de ese saber (mientras que la *tékhnē* puede olvidarse) y esa misma propiedad se refleja en el concepto de aplicación. En efecto, la aplicación del saber técnico puede no realizarse cuando, pongamos por caso, el artesano decide que no cuenta con buenos materiales para realizar una labor determinada. En este caso, el artesano no será censurado si no aplica su saber. Cuando, en cambio, nos referimos al saber moral, la aplicación nunca puede ser dejada de lado so pena de declarar el fracaso de la formación moral del sujeto mismo.

Pues bien, una vez sentadas estas diferencias fundamentales, de ellas se desprende una ulterior pero no menos importante distinción entre *tékhnē* y *phrónesis*. Como bien hemos podido observar en el último texto citado de *Verdad y método*, el saber técnico y el saber prudencial difieren en cuanto a la aplicación de la regla y la norma al caso particular. En el marco del saber técnico, el *eidos*, es decir, el modelo o la regla de lo que se quiere realizar «está enteramente determinado por el uso para el que se determina». A manera de ejemplo: si queremos fabricar un instrumento cuyo uso sea el de lograr que un objeto penetre en otro, tendremos que elaborar el *eidos* del martillo. Una vez elaborado ese modelo, se fabricarán martillos que se utilizarán en todas y cada una de las situaciones en que los necesite para realizar la tarea para la cual han sido configurados. En este sentido el *eidos* del martillo se hace independiente de la situación concreta en la que se utiliza y por ello puede ser fabricado en serie.

Ahora bien, en el caso del saber prudencial tal independencia desaparece ya que la norma (que corresponde en nuestro ejemplo al modelo del martillo) nunca puede estar enteramente determinada independientemente de su aplicación al caso concreto. Como bien dice Gadamer, «lo que es justo no se determina por entero con independencia de la situación que me pide justicia». Esta distinción permite subrayar otra diferencia esencial entre la aplicación en lo moral y en lo técnico y, precisamente por ello, Gadamer insiste en ella. Dice así:

«la reflexión nos enseña que a la aplicación de las leyes le afecta una cuestionabilidad jurídica peculiar... El que posee el diseño del objeto y las reglas de su ejecución, y se aplica a ésta, puede verse obligado a adaptarse a circunstancias y datos concretos, por ejemplo, renunciando a ejecutar su plan enteramente como estaba pensado. Pero esta renuncia no implica en modo alguno que con ello se perfeccione su saber de lo que busca. Simplemente va eliminado aspectos durante la ejecución. Esto es una verdadera aplicación de su saber, vinculada a una imperfección que se experimenta como dolorosa»⁶⁰.

Quien domina un arte lo realiza a partir de un modelo de lo que va a producir y de una serie de reglas que optimizan su aplicación al caso concreto y, en una situación determinada, puede darse el caso en el que la ejecución del proyecto se vea obstaculizada por distintas causas que escapan al control del artesano. Ahora bien, las modificaciones que sufre la realización del proyecto no influyen en las reglas y el diseño inicial; influyen sólo en la calidad del producto y es por ello mismo que el sujeto experimenta la situación como dolorosa. ¿Qué sucede en el marco de la circunstancialidad propia del obrar práctico⁶¹? Gadamer prosigue de esta manera:

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Utilizamos el término 'práctico' en su significado amplio, es decir, en el sentido que incluye tanto lo moral como lo jurídico. En efecto, tanto en el caso de la regla moral como de la norma jurídica se produce una estrechísima vinculación entre ellas y la situación concreta en la que se produce su aplicación. La templanza, por ejemplo, designa cierta temperancia, es decir, moderación, que la recta razón pone en los apetitos sensibles y pasiones humanas, pero cómo ello se realiza en la situación concreta es cuestión que requiere la intervención de la prudencia y de la deliberación. Lo mismo sucede en el caso del juez que aplica una ley al caso concreto. Obviamente, con ello no se quiere confundir ética y derecho sino más bien mostrar una confluencia de ambos saberes.

«Por el contrario, el que «aplica» el derecho se encuentra en una posición muy distinta. En una situación concreta se verá obligado seguramente a hacer concesiones respecto de la ley en sentido estricto, pero no porque no sea posible hacer las cosas mejor, sino porque de otro modo no sería justo. Haciendo concesiones frente a la ley no elimina aspectos de la justicia, sino que por el contrario encuentra, un derecho mejor»⁶².

El dolor que siente el artesano –la experiencia del fracaso- en el caso concreto de no poder realizar su tarea de la mejor manera posible, es sustituida, en el caso del juez, por la dicha de haber encontrado una mejor manera de aplicar la justicia. La norma moral se perfecciona necesariamente en su aplicación al caso concreto; la regla técnica se frustra si no se cumplen las condiciones previstas. El que domina un arte depende en su saber de una regla que no se perfecciona necesariamente en la ejecución; el que ha interiorizado la actitud moral depende en su obrar de una norma que no trascienda la aplicación. Entre el modelo y su aplicación en la *tékhnē* hay, pues, una profunda independencia; entre la ley y su aplicación en la praxis concreta –situacionalmente determinada se impone, por lo contrario, una dependencia total. Es precisamente por ello que la *tékhnē* se enseña mientras que el saber de la *phrónesis* es intransferible.

Si la aplicación del saber moral depende constantemente del ajuste de la norma al caso concreto, ese ajuste modifica constantemente el modelo (modificación que no se da en la realización de una técnica, al menos mientras se mantenga la versión en uso de ese saber técnico) dando al traste con la independencia de la regla respecto de la situación concreta. Ahora bien, nadie puede enseñar en qué consiste ese ajuste. Sin duda que es posible aprender –y obviamente enseñar- un saber técnico en cuanto consta de un conjunto de reglas abstractas que se traducen en un *curriculum studiorum*. En este caso la experiencia es insustituible, claro está, pero dicha experiencia consiste precisamente en encontrar en cada caso la mejor manera de aplicar el mismo paradigma tratando de realizarlo de la manera más fiel posible. La regla se mantiene en su identidad y en cada caso concreto se manipula la realidad de manera de acercarla lo más que se pueda al modelo prescrito. Ahora bien, en el caso de la *phrónesis* ocurre todo lo contrario. Aquí es la norma la que debe ser constantemente ajustada a la situación concreta. En esto consiste el sentido de

⁶² Gadamer, *VyM*, I, p. 389.

equidad del juez y la prudencia del político o del hombre moral. No hay, empero, asignaturas que enseñen en qué consiste la equidad o en qué consiste la prudencia (*precisamente por ello no son ciencias y tampoco artes*) y ellas no se aprenden en los libros sino que dependen de la capacidad del individuo. Ello no significa, sin embargo, que el saber del hombre moral y del juez dejen de ser saberes. Esto que decimos puede parecer paradójico, pero Aristóteles y Gadamer tienen razón. Nadie puede enseñarnos a ser prudentes pero el prudente logra un verdadero saber ya que su veredicto es objetivo en el sentido en que lo que él decide es justamente lo que hay que hacer en tales circunstancias. Pues bien, es aquí donde se imponen, a manera de comentario al texto gadameriano, algunas consideraciones acerca de la figura del *phrónimos* que nos ayudarán a entender la posición de este filósofo.

En el capítulo 5 del libro VI de la *Ética a Nicómaco* se dice lo siguiente: «creemos que Pericles y otros como él son prudentes, porquien pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos»⁶³. El verbo que se traduce por «ver» es *theoreín* lo cual nos indica que el Estagirita reconoce que el hombre prudente aplica un saber y que, como bien señala Aubenque refiriéndose precisamente a ese saber, «habría que decir, transcribiendo exactamente a Aristóteles, *teórico*, acordándonos de que *theoreín* tiene el sentido de *ver*, sin que esta visión sea necesariamente de tipo contemplativo»⁶⁴. En suma, el hombre prudente posee un saber real, no aparente, como en el caso del sofista; no obstante, su saber es muy peculiar. Sin duda el *phrónimos* conoce lo bueno para él y, a este respecto, Aristóteles es claro: «parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo...»⁶⁵ Textos como este podrían dar la impresión de que el hombre prudente estaría limitado por una capacidad que no logra alcanzar la universalidad propia del saber; sus decisiones serían buenas para él solamente. Sin embargo, el prudente de Aristóteles no es el prudente de Protágoras. Y, en efecto, el filósofo redondea su concepto del *phrónimos* señalando que su capacidad de deliberar consiste en determinar «lo que es bueno y conveniente

⁶³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 5, 1140 b 8-10.

⁶⁴ Aubenque, *La prudencia*, p. 68.

⁶⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 5, 1140 a 25.

para sí mismo no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza sino para vivir bien en general»⁶⁶. Y no hay que olvidar aquí la definición de la prudencia que, según el Estagirita, «es por necesidad un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre»⁶⁷. La racionalidad verdadera de la *phrónesis* nos indica que, para aplicarla, es menester poseer un saber⁶⁸ de forma tal que el relativismo no representa una opción viable. Pero, se trata –insistimos–, de un saber muy peculiar. Por ello, acerca del hombre bueno –y no hay hombre bueno que no sea prudente⁶⁹– y refiriéndose a las cualidades que se requieren para una disposición amistosa, Aristóteles señala: «Cada una de estas condiciones se atribuyen al hombre bueno por lo que respecta a sí mismo (y a los demás, en cuanto que se tienen por tales, pues, como hemos dicho, parece que la virtud y el hombre bueno son la medida de todas las cosas)»⁷⁰. Pues bien, si recordamos que la *phrónesis* no es un saber científico, nos daremos cuenta que su peculiaridad consiste precisamente en ser un saber que, como ha mostrado con gran agudeza Aubenque, encarna en un individuo. En efecto, refiriéndose al *phrónimos*, este intérprete advierte que estamos en presencia de «un hombre que [...] no es sólo el intérprete de la regla recta, sino que es la regla recta misma»⁷¹.

Ahora bien, todo lo dicho refuerza, a nuestro entender, la tesis de Gadamer. Una de las fundamentales diferencias que separan *tékhne* y *phrónesis*, como

⁶⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 5, 1140 a 26-27.

⁶⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 5, 1140 b 21.

⁶⁸ Como señala acertadamente Aubenque, "en las últimas páginas de la *Ética a Nicómaco*, cuya meta parece ser la de reintroducir y justificar la obra política de Aristóteles, éste parece reunirse con Platón en su crítica de los políticos "empíricos". Aubenque, *La prudencia*, p. 70.

⁶⁹ "De modo que –enfatisa Aristóteles– es evidente que un hombre no puede ser prudente si no es bueno". *Ética Nicomáquea*, VI, 12, 1144 a 35. Y, un poco más adelante, en el mismo libro, leemos: "no puede haber recta intención sin prudencia ni virtud, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin". Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 13, 1145 a 4 sigs.

⁷⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, IX, 4, 1166 a 1012. Lo mismo se repite en el libro X, 5, 1176 a 16-20: "se considera que lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno, y si esto es cierto, como parece, y la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno como tal, entonces serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquellas cosas en que se complazca".

⁷¹ Aubenque, *La prudencia*, p. 51.

hemos visto, consiste en que la regla del artesano y su aplicación concreta son independientes; en cambio, en el caso del saber moral la aplicación a un caso particular enriquece la regla. Este tema es desarrollado por Gadamer a través de la introducción de una aguda reflexión en torno a la *epieikeia*. Sopesemos este aspecto de la cuestión con la atención que se merece. Escribe nuestro autor:

«En su análisis de la *epieikeia*, la «equidad», Aristóteles da a esto una expresión muy precisa: *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 es general y no puede contener en sí la realidad práctica en toda su concreción [...]. Es claro que el problema de la hermenéutica jurídica tiene aquí su verdadero lugar. 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»⁷².

El tema de la aplicación figura con gran énfasis en esta parte del análisis y Gadamer dirige su atención a la cuestión de la concepción aristotélica del derecho natural⁷³. En primer lugar, es preciso señalar que

«Aristóteles conoce efectivamente la idea de un derecho inalterable, pero la limita expresamente a los dioses y declara que entre los hombres no sólo es alterable el derecho positivo sino también el natural»⁷⁴.

Que el derecho positivo sea alterable es cosa evidente por sí misma en vista del carácter convencional que le es propio. La dificultad estriba, obviamente, en afirmar la alterabilidad del derecho natural. Así pues, para explicar dicha

⁷² Gadamer, *VyM*, I, p. 389-390.

⁷³ He aquí las palabras del Estagirita al respecto: "Algunos creen que toda justicia es de esta clase, pues lo que existe por naturaleza es inamovible y en todas partes tiene la misma fuerza, como el fuego que quema tanto aquí como en Persia, mientras que las cosas justas observan ellos que cambian. Esto no es así, aunque lo es en un sentido. Quizá entre los dioses no lo sea de ninguna manera, pero entre los hombres hay una justicia natural y, sin embargo, toda justicia es variable, aunque hay una justicia natural y otra no natural". Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, V, 7, 1134 b 28 sigs.

⁷⁴ Gadamer, *VyM*, I, p. 390.

alterabilidad del derecho natural, Gadamer hace suyas las palabras del estagirita cuando afirma que

«existen también cosas que no permiten por sí mismas una convención humana cualquiera, porque la «naturaleza de las cosas» tiende a imponerse constantemente. A esta clase de imposiciones puede llamarse justificadamente «derecho natural». En la medida en que la naturaleza de las cosas deja un cierto margen de movilidad para la imposición, este derecho natural puede cambiar»⁷⁵.

Es precisamente en virtud del caso particular que el derecho natural es alterable y, por ende, se impone en la aplicación de la justicia o la sutileza de la *epieikeia* «porque –sostiene Aristóteles- lo equitativo, si bien es mejor que una cierta clase de justicia, es justo, y no es mejor que lo justo como si se tratara de otro género. Así, lo justo y lo equitativo son lo mismo, y aunque ambos son buenos, es mejor lo equitativo»⁷⁶.

Ahora bien, esa jerarquización se debe a la misma «naturaleza de lo equitativo» que, según el Estagirita, consiste en «una corrección de la ley en la medida en que su universalidad la deja incompleta»⁷⁷. De esta manera se hace patente que la equidad consiste precisamente en la capacidad del juez de interpretar la ley cuya universalidad deja espacio para su alteración en su aplicación. En esto reside, pues, la alterabilidad del derecho natural el cual, precisamente por ello, tiene, en el marco de la razón prudencial aristotélica, una función crítica. He aquí las palabras de Gadamer:

«También para Aristóteles la idea del derecho natural es completamente imprescindible frente a la necesaria deficiencia de toda ley vigente, y se hace particularmente actual allí donde se trata de la ponderación de la equidad, que es la que realmente halla el derecho. Pero la suya es una función crítica en cuanto que legitima la apelación al derecho natural sólo allí donde surge una discrepancia entre dos derechos»⁷⁸.

De acuerdo con el filósofo alemán, esta necesidad de la aplicación hasta en el caso del derecho natural,

⁷⁵ Gadamer, *VyM*, I, p. 391.

⁷⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, V, 10, 1137 b 10-13.

⁷⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, V, 10, 1137 b 27-28.

⁷⁸ Gadamer, *VyM*, I, p. 391-392.

«vale para todos los conceptos que tiene el hombre respecto a lo que él debe ser, no sólo para el problema del derecho. Todos estos conceptos no constituyen un ideal convencional arbitrario, sino que en medio de toda la enorme variedad que muestran los conceptos morales entre los diversos tiempos y poblaciones también aquí hay algo así como una naturaleza de las cosas. Esto no quiere decir que esta naturaleza de las cosas [...] sea un patrón fijo que se pudiera conocer y aplicar por sí mismo. [...] No son por lo tanto normas escritas en las estrellas o que tuvieran su lugar inalterable en algún mundo natural moral [...] Pero por otra parte tampoco son meras convenciones, sino que reflejan realmente la naturaleza de las cosas; sólo que ésta sólo se determina a su vez a través de la aplicación a que la conciencia moral somete a aquéllas»⁷⁹.

Como ya había señalado el mismo Gadamer al iniciar sus reflexiones en relación a este primer aspecto de la diferencias entre *phrónesis* y *tékhnē*, el tacto del juez -su sentido de la equidad- al aplicar la ley le permite hacer concesiones respecto a ella precisamente porque frente a la complejidad de un caso particular, tales rectificaciones o ajustes manifiestan el hallazgo de un derecho mejor. Una ley es siempre general y nuestras acciones son imperfectas por relación a ese orden ideal representado por las leyes⁸⁰. Por lo tanto, este primer análisis de las diferencias que separan *phrónesis* y *tékhnē* en el concepto aristotélico de razón prudencial gira en torno al concepto de aplicación que constituye, como veremos, una de las dimensiones fundamentales del proceder hermenéutico. El *phrónimos* es aquel que posee un saber cuya «habilidad» o «práctica» supera, por su naturaleza y función específica, cualquier empirismo a la manera sofisticada o capacidad natural del tipo que sea. Constituye, en palabras de Gadamer, un saber que comprende su propia aplicación, es decir, que no se concibe al margen del ser. Precisamente por ello, ese saber necesita ser aplicado constantemente al caso concreto y, en esa aplicación, ese mismo saber, resguardado y transmitido por la tradición, se transforma. La norma no es, como la regla del artesano, un modelo extrínseco a la cosa sino que sólo existe en la medida que se aplica al caso concreto. Por eso mismo el *phrónimos* encarna la norma ya que sólo él mediante su capacidad, su tacto o, si se prefiere, su equidad logra brindar la correcta interpretación de lo universal adaptándolo a la particularidad de la cosa. Es por ello que Gadamer afirma:

⁷⁹ Gadamer, *VyM*, I, p. 392.

⁸⁰ Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 89.

«Reflexionando sobre ello, se verá que la idea de aplicación de la cual se sirve el objetante no es unívoca. Siempre que se considere la aplicación como afectada de una negación, bajo la forma de la no-aplicación, se constata que lo que ella significa en el nivel del saber del artesano significa otra cosa muy distinta en el nivel ético. Se puede considerar que en ciertas condiciones el artesano esté obligado a renunciar a la ejecución exacta de su plan de trabajo, por estar sometido a condicionamientos externos [...] Pero el hecho de que renuncie y se contente con un trabajo imperfecto no implica que su conocimiento de cosas haya aumentado o haya llegado a ser más perfecto por la experiencia del fracaso. Sin embargo, cuando se aplica una ley, la situación es enteramente diferente. Puede llegar a ello en razón de las características de una situación concreta y en la que esté obligado a suavizar el rigor de la ley. Pero «suavizar» no es «no aplicar» el derecho que expresa la ley, ni sólo permitir un «dejar-ir» ilegítimo. Cuando se «suaviza» la ley, no es que allí se «renuncie», sino que sin este aliviamiento allí no habría verdaderamente justicia»⁸¹.

En resumidas cuentas, las primeras reflexiones acerca de la distinción aristotélica de *phrónesis* y *tékhne* han conducido a Gadamer al tema hermenéutico fundamental de la aplicación cuyo magistral desarrollo en la ética aristotélica hace de ella un paradigma para la reflexión gadameriana acerca del acto de la comprensión. Sin embargo, esta es sólo una primera diferencia. A continuación nuestro autor enfoca el tema en cuestión desde el ángulo de la relación medio-fin.

1.5. *Phrónesis* y *Tékhne*. Segunda distinción: La relación Medio/Fin

Es una verdad establecida que la relación medio/fin propia de la *tékhne* es distinta de la que caracteriza al saber práctico. Gadamer comienza su exposición del tema tomando como punto de referencia el concepto de universalidad. Dice así:

«El saber moral no está restringido a objetivos particulares, sino que afecta al vivir correctamente en general; el saber técnico, en cambio, es siempre particular y sirve a fines particulares»⁸².

⁸¹ Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, pp. 88-89.

⁸² Gadamer, *VyM*, I, p. 392.

Ya vimos que una propiedad esencial del saber moral es la de su carácter ineludible: estamos siempre ya inmersos en la vida ética y precisamente por ello, mientras podemos olvidar una destreza precisamente porque su aplicación es restringida a lo particular, la formación ética se convierte en una especie de segunda naturaleza, en la naturaleza propiamente humana y, por esta razón, su carácter esencial para la definición misma de hombre impone su universalidad. Esto no significa, obviamente, que todo hombre en cuanto tal sea bueno. Muy al contrario, significa, más bien, que la conducta moral (sea negativamente en su rechazo o afirmativamente en su recta aplicación) es una constante del ser del hombre en el mundo. Ello se manifiesta en el concepto mismo de fin: mientras el fin de un saber técnico es particular (el fin del zapatero es hacer zapatos o del arquitecto es construir casas), el fin del saber moral, en cambio, afecta al ser humano en su totalidad porque la dimensión moral equivale a una propiedad general —esencial— que determina nuestra naturaleza humana totalmente, y precisamente por ello es universal. Evidentemente, Aristóteles y Gadamer no quieren dar a entender que la dimensión técnica no sea esencial para determinar la naturaleza del ser humano. Muy al contrario, el hombre es, en sí, un ser en el mundo y como tal se proyecta necesariamente a través de la *tékhnē*. En este sentido, es decir, desde el punto de vista esencial, tanto la *tékhnē* como la *phrónesis* son dos dimensiones propias del hombre en cuanto hombre. Sin embargo, reconocer el carácter sustancial de estas dos virtudes intelectuales no significa afirmar que la universalidad que le corresponde a cada una en vista de su carácter esencial sea idéntica. El saber técnico, en cuanto referido al ser del hombre, es tan universal como el saber práctico; sin embargo, la técnica se articula en una infinidad de aplicaciones, es decir, de técnicas particulares cuyos fines son tan particulares como lo son los objetos o las actividades que la caracterizan. En cambio, el saber del ser moral no se diferencia en una pluralidad de saberes particulares, ya que en todas las dimensiones éticas opera siempre el mismo fin y la misma estructura de la persona. Precisamente por ello el fin de la ética es universal, atañe a todo el ser del hombre, mientras que el de la *tékhnē* es siempre particular, esto es, orientado a un determinado producto u actividad. Es por esto que el aprendizaje de un oficio no altera necesariamente nuestro ser moral. En suma, haber aprendido a cabalidad un arte no nos hace mejores hombres; haber interiorizado el saber moral, en cambio, nos transforma radicalmente.

Ahora bien, la diferencia entre *tékhnē* y *phrónesis* se manifiesta también, como bien observa el mismo Gadamer, en la noción de medio. Estas son sus palabras:

«Es verdad que el saber técnico, allí donde está disponible, hace innecesario el buscar consejo consigo mismo respecto a su objeto. Cuando hay *tekhne*, hay que aprenderla, y entonces se podrán también elegir los medios idóneos. En cambio, el saber moral requiere siempre ineludiblemente este buscar consejo en uno mismo. Aunque se pensase este saber en un estado de perfección ideal, ésta consistiría precisamente en el perfecto saber aconsejarse a sí mismo (*euboulia*) no en un saber de tipo técnico»⁸³.

El tema de la *euboulia* o buen consejo nos ubica en el capítulo 9 del sexto libro de la *Ética Nicomáquea*. El concepto de deliberación en cuanto tal ha sido desarrollado previamente en el capítulo 3 del libro III. Aquí, en VI, 9 la deliberación es considerada no ya en sí misma sino en su dimensión propiamente moral, es decir, como buena deliberación. Como es usual en Aristóteles, el filósofo comienza distinguiendo el buen consejo de lo que no es y señala que la *euboulia* no es ciencia, ni opinión, ni *eustochía* (que podemos traducir por 'buena conjetura'⁸⁴ o 'justeza de la intuición'⁸⁵). Que no sea ciencia se deriva del hecho de que el que posee la ciencia deja de buscar mientras que el buen consejo es precisamente búsqueda. Escribe el Estagirita: «El investigar y el deliberar son diferentes, aunque la deliberación es una especie de investigación. Es preciso también averiguar la naturaleza de la buena deliberación: si es ciencia, opinión, buen tino o alguna cosa de otro género. Ciencia, por supuesto, no es, porque no se investiga lo que se sabe, y la buena deliberación es una especie de deliberación, y el que delibera investiga y calcula»⁸⁶. Lo anterior no significa, evidentemente, que quien logra el saber científico no haya buscado sino que únicamente tiene el conocimiento científico de algo que ha encontrado y, por ello, ha dejado ya de buscar. Con otras palabras, la ciencia, para Aristóteles, es la posesión del saber, y no su búsqueda. Y a este respecto es preciso recordar un texto en el que, reflexionando acerca de felicidad, placer y filosofía, Aristóteles sostiene: «Ciertamente, se considera que la filosofía posee placeres admirables en pureza y en firmeza, y es razonable que los hombres que saben, pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan»⁸⁷. Pues bien, en el caso de

⁸³ Gadamer, *VyM*, I, p. 392.

⁸⁴ Así traduce Tomás de Aquino en la Lección VIII del Libro VI de su Comentario a la *Ética* a Nicómaco de Aristóteles, p. 251.

⁸⁵ Tal es la traducción de Aubenque en su obra *La prudencia en Aristóteles*, p. 171.

⁸⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 9, 1142 b 1-4.

⁸⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, X, 7, 1177 a 25 sigs.

la *praxis* no alcanzamos la ciencia, pues nunca podemos cesar de deliberar. El resultado de la deliberación no puede alcanzar la universalidad y la necesidad de lo demostrado. En resumidas cuentas, el que sabe científicamente deja de buscar mientras que el que sabe prácticamente nunca deja de deliberar, es decir, de buscar⁸⁸.

Deslindada la buena deliberación de la ciencia, el paso siguiente consiste en diferenciarla de la *eustochía*, del buen tino o la buena conjetura. Pues bien, mientras en la deliberación sometemos el problema a un atento razonamiento, el buen tino es inmediato y, por ende, no se da por razonamiento⁸⁹. Por último, tampoco la buena deliberación coincide con la opinión ya que, de manera semejante a lo que sucede en el caso de la ciencia, quien tiene una opinión ya se ha comprometido mientras que la buena deliberación es un proceso de determinación⁹⁰. Establecidas las principales distinciones, Aristóteles procede a individuar el género al que pertenece la buena deliberación. Tal género es la rectitud y, una vez repetido el proceso de diferenciación de la rectitud de la deliberación respecto de la rectitud de la ciencia y la opinión, llega a la siguiente definición de la buena deliberación: «si el deliberar rectamente es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio»⁹¹. Ahora bien, si

⁸⁸ A este respecto Tomás de Aquino, refiriéndose al texto anteriormente citado de la *Ética Nicomáquea*, 1142 b 3, comenta lo siguiente: "Dice pues, primero, que la eubolia o buen consejo no es ciencia. Se hace patente porque los que ya tienen ciencia no indagan sobre lo que saben, sino que tienen sobre ello un conocimiento cierto. Pero la eubolia, al ser cierta deliberación, va acompañada de búsqueda, pues el que delibera busca y razona. Mas la ciencia se presenta al término de la búsqueda. Luego la eubolia no es ciencia". Tomás de Aquino, *Comentario, Libro VI, Lección VIII*, 1142 a 32 - b33, texto nn. 866-880, p. 251.

⁸⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 9, 1142 b 4 sigs.

⁹⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 9, 1142 b 8 sigs. Permítasenos citar, una vez más, el comentario de Santo Tomás: "no sólo ninguna opinión es eubolia, sino que tampoco alguna opinión lo es. Se hace patente por la misma razón que antes adujo de la ciencia. Aunque, el que opina no tiene certeza, sin embargo, ya se determinó hacia algo, lo cual no acontece al que delibera". Tomás de Aquino, *Comentario, Libro VI, Lección VIII*, 1142 a 32- b33, texto nn. 866-880, p. 252.

⁹¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 9, 1142 b 31 sigs.

recordamos que la prudencia, como elemento determinante de la definición de la *euboulia*, está vinculada en Aristóteles a la determinación de los medios⁹² y, esa misma deliberación se lleva a cabo sobre los medios, la buena deliberación o el buen consejo se atribuye a la prudencia en cuanto virtud racional que sopesa la situación y determina los medios adecuados en función del fin previamente establecido por la virtud moral. Si esto es así, la tesis de Gadamer que diferencia el saber técnico del moral en cuanto a la predeterminación de los medios - propia del primero e imposible para el segundo-, es confirmada por los textos aristotélicos. Las siguientes líneas de *Verdad y método* exponen acertadamente la tesis de su autor:

«Esta es, pues, una relación verdaderamente fundamental. La expansión del saber técnico no logrará nunca suprimir la necesidad del saber moral, del hallar el buen consejo. El saber moral no podrá nunca revestir el carácter previo propio de los saberes susceptibles de ser enseñados. La relación entre medios y fines no es aquí tal que pueda disponerse con anterioridad de un conocimiento de los medios idóneos...»⁹³

Esto es, sin duda, correcto. Sin embargo, Gadamer prosigue la exposición subrayando una cuestión un tanto problemática. Veamos de qué se trata:

«el saber del fin idóneo no es a su vez mero objeto de conocimiento. No existe una determinación, *a priori*, para la orientación de la vida correcta como tal. Las mismas determinaciones aristotélicas de la *phrónesis* resultan fluctuantes, pues este saber se atribuye ora al fin, ora al medio para el fin»⁹⁴.

Y en una nota a pié de página leemos:

«Aristóteles destaca en general que la *phrónesis* tiene que ver con los medios (*tá pros to télos*) no con el *télos* mismo. Lo que le hace poner tanto énfasis en esto pudiera ser la oposición a la doctrina platónica de la idea del bien. Sin embargo si se atiende al lugar sistemático que ocupa en el marco de la ética aristotélica resulta inequívoco que la *phrónesis* es la mera capacidad de

⁹² "la obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace recto el fin propuesto, y la prudencia los medios para el fin". Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 12, 1144 a 7 sigs.

⁹³ Gadamer, *VyM*, I, p. 393.

⁹⁴ *Ibid.*

elegir los medios correctos, sino que es realmente una *hexis* ética que atiende también al *telos* al que se orienta el que actúa en virtud de su ser ético»⁹⁵.

Con estas palabras Gadamer se enfrenta a un tema muy debatido de la *Ética Nicomáquea* y que podemos denominar, siguiendo a Aubenque, *el problema del fin y los medios*⁹⁶. Tales reflexiones han sido principalmente desarrolladas en el libro III de la *Ética a Nicómaco* donde Aristóteles centra su atención en la relación medio/fin. Ahora bien, si se comparan estos análisis con los libros VI y VII de la misma obra podemos notar, de acuerdo con la opinión de ciertos autores⁹⁷, un cambio de perspectiva que marcaría un progreso en el desarrollo de la concepción aristotélica del saber moral. Tal progreso se fundamentaría en el siguiente argumento. Mientras que en los análisis del libro III la elección y la deliberación se conciben bajo el esquema medio/fin, en los otros dos libros estas dos determinaciones fundamentales de la acción son interpretadas en el marco de la relación universal/particular. En este caso, las reflexiones del filósofo gravitan en torno al esquema del «silogismo práctico», es decir, esa clase de silogismo propio de la ética en el que la premisa mayor se refiere a un principio ético mientras que la menor se encarga de subsumir la situación concreta y el acto correspondiente a la mayor, de manera que en la conclusión se desprende la necesidad de realizar el acto en cuestión. Pues bien, de acuerdo con Allan este cambio de enfoque marcaría un progreso en la concepción ética de Aristóteles ya que mientras en el marco de la relación medio/fin⁹⁸ el principio —entendido como causa final— es extrínseco al medio, en

⁹⁵ Gadamer, *VyM*, I, 393, nota 19.

⁹⁶ Aubenque, *La prudencia*, p. 159.

⁹⁷ Nos referimos a D. J. Allan, "The practical syllogism", en *Autour d' Aristote*, Mélanges A. Mansion, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1955, pp. 325-342, y a la obra del mismo autor *The Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, 1952. También hay que recordar a D. Wiggins, "Deliberation and Practical Reason" en A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980, pp. 221-240.

⁹⁸ Expresándonos con los términos propios de nuestra época, podríamos decir que Allan se refiere a la razón estratégica o instrumental. Desde este punto de vista, la intervención de la razón se limita a determinar los medios adecuados al fin que nos proponemos sin dictaminar sobre los fines. Este concepto de razón, en opinión de Searle, se encuentra en el núcleo mismo de nuestra concepción general de la acción, tal y como este autor lo plantea y desarrolla en su obra *Razones para Actuar*. Como es sabido, el texto de Searle constituye una lúcida crítica referida a esta manera de concebir la relación medio/fin en la teoría de la acción.

la relación universal/particular del silogismo práctico «damos preferencia a una acción porque es un caso particular de un principio bueno que queremos realizar en la medida que sea posible en nuestra vida», con lo cual el principio establecido en la mayor adquiriría un «valor inmanente» respecto de la acción⁹⁹. Es en este sentido que, en opinión de este intérprete, se llevaría a cabo una «ampliación» del concepto de elección que marcaría un claro progreso de la reflexión ética de Aristóteles, por lo que los libros VI y VII de la *Ética Nicomáquea* serían cronológicamente posteriores al libro III.

En contra de esta lectura, Gauthier y Jolif muestran que la suposición acerca de la anterioridad señalada es falsa ya que los libros VI y VII corresponden a la *Ética a Eudemo* con lo cual dichos textos serían anteriores al libro III¹⁰⁰. Ahora bien, desde un punto de vista teórico las diferencias entre los textos mencionados estriban, fundamentalmente, en el peso que se le da en los libros VI y VII a la teoría del silogismo práctico. En este sentido, hay que subrayar que, en relación a la naturaleza silogística de esta clase de argumentación, la conclusión se desprende inmediatamente de las premisas. En cambio, de acuerdo al concepto de deliberación en el que se insiste en el libro III, la elección -precisamente en cuanto deseo deliberado-, supone un largo proceso de reflexión, es decir, la propia deliberación que contrasta con el inmediatismo de la conclusión propia del silogismo práctico. Como señala acertadamente Aubenque, «En el silogismo práctico, una vez establecidas las dos premisas, la conclusión es inmediata: por el contrario, la elección va precedida de una larga *deliberación*, un minucioso *análisis*, cuya conclusión sólo viene representada por la menor del silogismo práctico»¹⁰¹. Sin embargo, reconocer

⁹⁹ Allan, "The practical syllogism", en *Autour d' Aristote*, Mélanges A. Mansion, p. 177.

¹⁰⁰ R.-A. Gauthier et J.- Y. Jolif, *Éthique à Nicomaque*, Nauwelaerts, Paris-Louvain, 1958, p. 210.

¹⁰¹ Aubenque, *La prudencia*, p. 160. Este autor señala además otras dos diferencias. He aquí sus palabras: "la expresión silogística del proceso de la acción podría hacer creer que la acción es científicamente determinable, mientras que todos los análisis de la elección deliberativa insisten en el parentesco de la deliberación con la opinión [...] y que la virtud del deliberativo, la prudencia, es presentada como la virtud de la parte opinativa, y no científica del alma racional. Una diferencia no menos importante consiste [...] en el hecho de que el silogismo expresa en términos de causalidad formal lo que el análisis de la deliberación y de la elección describe en términos de eficiencia de los medios..." *Ibid.*

la diferencia doctrinal entre las dos exposiciones no significa oponerlas como si se tratara de dos etapas distintas de la evolución del pensamiento ético de Aristóteles. En realidad, nos parece que no se trata de dos doctrinas que se oponen, sino, más bien, de un intento de unificarlas. En efecto, nada impide pensar que la premisa menor del silogismo práctico expuesto en VI y VII sea la conclusión de un proceso deliberativo así como lo expone el libro III. Prueba de ello es esa oscilación -sobre la que insiste Gadamer, entre otros, en el penúltimo texto citado- del concepto de *phrónesis* que, en el libro VI, es concebida a veces como la virtud dianoética del fin en cuanto vincula lo universal de la premisa mayor del silogismo práctico con lo particular de la premisa menor¹⁰², y otras, como la disposición racional que sopesa en la deliberación los medios adecuados¹⁰³. En conclusión, entre las dos exposiciones en cuestión no hay oposición (en contra de lo que sostiene Allan) sino, más bien, integración, y la misma concepción de la *phrónesis* como virtud del fin y de los medios es prueba de ello.

Al insistir en este tema, que nos parece de suma importancia, es preciso subrayar también que Aristóteles es persistente a la hora de señalar que la *phrónesis* es de los medios mientras que la virtud moral orienta hacia el fin. A este respecto hay un texto del VI libro de la *Ética a Nicómaco* que es emblemático: «la obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace recto el fin propuesto, y la prudencia los medios para este fin»¹⁰⁴. En concordancia con esta idea, el Estagirita, ya desde el libro III, no tiene ningún problema en afirmar que la virtud ética debe ser concebida como virtud que se encarga de los fines. Estas son sus palabras: «Siendo, pues, objeto de la voluntad el fin, mientras que de la deliberación y la elección lo son de los medios para el fin, las acciones relativas a éstos estarán en concordancia con la elección y serán voluntarias, y también se refiere a los medios el ejercicio de las virtudes»¹⁰⁵. No estamos, pues, de acuerdo con autores como Guthrie quien afirma respecto del texto anteriormente citado que: «Formalmente, se halla ciertamente en contradicción consigo mismo, y quizá también en la substancia. Esto puede ser una de las señales de que la *Ética Nicomáquea* es

¹⁰² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 7, 1141 b 15; 8, 1142 a 14 passim.

¹⁰³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 11, 1143 a 33.

¹⁰⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 12, 1144 a 7 sigs.

¹⁰⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, III, 5, 1113 b 1 sigs.

un curso (o varios cursos) de clases sin revisar, un cabo suelto que él no ha atado»¹⁰⁶. Como podemos apreciar, pues, lo que para Guthrie es síntoma de una imprecisión, para Gadamer se convierte en doctrina sistemática y tiene toda la razón en ello. En contra de lecturas como la de Guthrie y de Allan, es posible brindar una interpretación de los textos aristotélicos que inclina la balanza a favor de Gadamer. En este sentido, no se equivoca el filósofo alemán cuando continúa sus reflexiones de la siguiente manera:

«la ponderación de los medios es ella misma una ponderación moral, y sólo a través de ella se concreta a su vez la corrección moral del fin al que se sirve. El saberse del que habla Aristóteles se determina precisamente porque contiene su aplicación completa y porque confirma su saber en la inmediatez de cada situación dada. Lo que completa al saber moral es, pues, un saber de lo que es en cada caso, un saber que no es visión sensible»¹⁰⁷.

La determinación del medio y la orientación teleológica pertenecen al mismo saber, de manera que no es posible en Aristóteles una desvinculación tajante de fines y medios. El saber moral, a diferencia del saber técnico, se realiza únicamente en su concreta aplicación, de manera que la elección de los medios se realiza no a priori sino en cada situación concreta. De allí la necesaria referencia del saber moral al buen consejo, a la *euboulía*, que determina en cada situación los medios moralmente adecuados al fin virtuoso. Es precisamente por ello que

«Lo contrario de la visión de lo correcto no es el error ni el engaño, sino la ceguera. El que está dominado por sus pasiones se encuentra con que de pronto no es capaz de ver en una situación dada lo que sería correcto. Ha perdido el control de sí mismo y en consecuencia la rectitud, esto es, el estar correctamente orientado en sí mismo, de modo que, zarandeado en su interior por la dialéctica de la pasión, le parece correcto lo que la pasión le sugiere. El saber moral es verdaderamente un saber peculiar. Abarca de una manera peculiar los medios y los fines y en esto es distinto del saber técnico»¹⁰⁸.

¹⁰⁶ W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Tomo VI, trad. cast. de A. Medina, Gredos, Madrid, 1999, p. 371.

¹⁰⁷ Gadamer, *VyM*, I, p. 393-394.

¹⁰⁸ Gadamer, *VyM*, I, p. 394.

En el marco del saber técnico el empleo del medio inadecuado es un error en cuanto que se trata de un saber que elige el medio y en el que éste último se determina independientemente de la situación concreta. Se determinan, pues, abstractamente¹⁰⁹, de manera que el empleo de los medios inadecuados equivale a cometer un error. En el ámbito del saber moral, en cambio, medio y fin se compenetran totalmente en su aplicación completa a la situación concreta, siendo su conocimiento imposible fuera de la situacionalidad dada. Quien, en el marco prudencial, equivoca la adecuación medio/fin no comete un error simplemente cognitivo o técnico sino que, dejándose llevar por la pasión que lo enegece, desconoce o ignora la recta aplicación del saber moral a la situación concreta impidiéndole actuar correctamente. Esta es la segunda diferencia fundamental entre *tékhne* y *phrónesis* referida a la relación medio/fin que reclama, en el marco del saber moral, la necesidad de deliberar, es decir, y como dice Gadamer, de «buscar consejo en uno mismo». La necesidad de la deliberación determina, por ende, la diferencia de la relación medio/fin propia del saber prudencial respecto del saber de la *tékhne*.

1.6. *Phrónesis* y *Tékhne*. Tercera distinción: La necesidad del otro

La tercera reflexión que, según Gadamer, marca una diferencia decisiva entre *phrónesis* y *tékhne* gira en torno al concepto de *synesis*. El filósofo alemán traduce este término por *comprensión*. También puede traducirse por *inteligencia*¹¹⁰, *entendimiento*¹¹¹ o por *sensatez* o *perspicacia*¹¹².

¹⁰⁹ Con el término "abstractamente" nos referimos al hecho por el cual, en el marco de la técnica, la aplicación de la regla a la situación concreta equivale un caso más de la regla misma. En este sentido decimos que la aplicación técnica es abstracta queriendo indicar con ello que la relación regla / caso concreto está determinada de antemano a la concreción singular de la aplicación. Es precisamente por ello que, por ejemplo, cuando un artesano no consigue los materiales que necesita para la realización de la regla técnica, se siente limitado a sabiendas de que la regla no se podrá cumplir a cabalidad. En el caso de la norma moral, en cambio, la misma aplicación es la característica propia de la regla, la cual siempre se re-actualiza en su aplicación concreta.

¹¹⁰ Así lo traduce Aubenque en *La prudencia*, p. 171.

¹¹¹ Este es el término que emplea Julio Pallí en la traducción de la *Ética Nicomáquea* que utilizamos nosotros.

¹¹² Esta es la traducción que adopta Santo Tomás en su *Comentario a la Ética a*

Es sabido que en el VI libro de la *Nicomáquea*, Aristóteles introduce con la *phrónesis* una serie de capacidades o *cualidades*¹¹³ que no pertenecen a la lista de las virtudes intelectuales y que, sin embargo, el Estagirita considera fundamentales para entender el proceder de la razón práctica. Además de la *synesis* aparecen *eustochía* (*intuición*¹¹⁴ o *buena conjetura*¹¹⁵) y *gnome* o *juicio*¹¹⁶. En relación a la *synesis* Aristóteles afirma lo siguiente: «El entendimiento y el buen entendimiento, en virtud de los cuales decimos que los hombres son inteligentes o con buena inteligencia, no son absolutamente lo mismo que la ciencia o la opinión (pues todos serían inteligentes), ni son lo mismo que alguna de las ciencias en particular, como la medicina con respecto a la salud o la geometría por lo que se refiere a las magnitudes, porque el entendimiento no se aplica a lo eterno e inmóvil, ni a un género de cosas que están en proceso de llegar a ser, sino a cosas que pueden suscitar cuestiones y ser objeto de deliberación. Por tanto, se aplican a lo mismo que la prudencia, pero no son lo mismo entendimiento y prudencia»¹¹⁷. El comentario de Gadamer acerca de este texto es este:

«La comprensión es una modificación de la virtud del saber moral. Está dada por el hecho de que en ella ya no se trata de uno mismo sino de otro. Es en consecuencia una forma del juicio moral. Se habla de comprensión cuando uno ha logrado desplazarse por completo en su juicio a la plena concreción de la situación en la que tiene que actuar el otro. Por lo tanto, tampoco aquí se trata de un saber en general, sino de algo concreto y momentáneo. Tampoco este saber es en ningún sentido razonable un saber técnico o la aplicación del mismo»¹¹⁸.

Nicómaco.

¹¹³ Aubenque, *La prudencia*, p. 170. Es importante recordar este señalamiento de Aubenque: "llama la atención el carácter empírico de esta enumeración, que no parece obedecer a ningún otro principio de clasificación y no tener otro interés que proporcionar, en una especie de apéndice, un análisis semántico de nociones íntimamente unidas con *phrónesis* en el uso popular". Aubenque, *La prudencia*, p. 171.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Tomás de Aquino, *Comentario, Libro VI, Lección VIII*, 1142 a 32 - b33, texto nn. 866-880, p. 251.

¹¹⁶ Aubenque y Santo Tomás emplean este vocablo.

¹¹⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 10, 1143 a 1-8.

¹¹⁸ Gadamer, *VyM*, I, p. 394.

Como podemos apreciar, el párrafo insiste en considerar la *synesis* desde la perspectiva de la capacidad de comprender al otro en su concreto actuar. Importa subrayar aquí, no obstante, que Santo Tomás, al comentar línea por línea la *Ética Nicomáquea*, no hace ninguna referencia al otro en relación con la sensatez. Hace hincapié, eso sí, en diferenciarla de la opinión y de las ciencias, y la acerca a la prudencia ya que «La *synesis* versa sobre lo deliberable, sobre lo cual versa también la prudencia, como se dijo, de lo cual se sigue que la *synesis* se refiere a lo mismo que a la prudencia»¹¹⁹. Por otra parte, el mismo Tomás destaca también la diferencia fundamental entre ambas diciendo que «la prudencia es *preceptiva* en cuanto su fin es determinar lo que deba hacerse o no hacerse. En cambio, la *synesis* es sólo *judicativa*»¹²⁰, pero ni siquiera aquí alude al tema del interlocutor. Por su parte, Gadamer, en este caso, es más fiel al texto aristotélico¹²¹ que el mismo Santo Tomás cuando subraya que la verdadera comprensión implica opinar y juzgar rectamente tomando en cuenta la relación de comunidad con el otro. La *synesis* –puntualiza el filósofo alemán– es, pues, aquel entendimiento comprensivo que permite entender al otro y, que por ello mismo, supone el diálogo y el compartir valores. En este sentido:

«El que pide consejo, igual que el que lo da, se sitúa bajo el presupuesto de que el otro está con él en una relación amistosa. Sólo un amigo puede aconsejar a otro, o dicho de otro modo, sólo un consejo amistoso puede tener sentido para el aconsejado. También aquí se hace claro que el hombre comprensivo no sabe ni juzga desde una situación externa y no afectada, sino desde una pertenencia específica que le une con el otro, de manera que es afectado con él y piensa con él»¹²².

La pertenencia que une a los dialogantes que piden consejo no es aquella que reúne a los que comparten un mismo saber técnico. Es evidente que también

¹¹⁹ Tomás de Aquino, Comentario, Libro VI, Lección IX, 1142 b 34 - 1143 b 17, texto 881-892, p. 254.

¹²⁰ Ibid. La reflexión aristotélica sobre la que se fundamenta esta observación de Santo Tomás es la siguiente: "la prudencia es normativa, pues su fin es lo que se debe hacer o no; mientras que el entendimiento es sólo capaz de juzgar". Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 10, 1143 a 8.

¹²¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 10, 1143 a 14-15.

¹²² Gadamer, *VyM*, I, p. 395.

en este caso puede darse la situación en la que se pide consejo, pero en este contexto no es necesaria la referencia a la amistad. En cambio en la *synesis* – que no casualmente Gadamer traduce por *comprensión*– es preciso que el que pide consejo reconozca en el otro a un amigo, es decir, a alguien con quien se comparten valores y, desde, esta perspectiva, resulta perfectamente comprensible la gran importancia que Aristóteles atribuye a la amistad en el marco de la *Ética Nicomáquea*. A continuación, Gadamer se refiere al concepto de *gnome* y, una vez más, resulta muy interesante observar cómo subraya nuevamente el tema del otro. He aquí sus palabras:

««Buen juicio» se refiere aquí a un atributo: es juicioso el que juzga recta y equitativamente. El que posee buen juicio está dispuesto a reconocer el derecho de la situación concreta del otro y por eso se inclina en general a la compasión o al perdón»¹²³.

En esta oportunidad, el filósofo alemán vuelve a insistir en la comprensión del otro como aquel que está dispuesto a escuchar y entender al amigo, haciendo referencia inmediata a la equidad como parte esencial del recto juicio. Volvemos nuestra atención sobre ello porque el mismo Aristóteles afirma lo siguiente: «llamamos comprensivo, sobre todo, a lo equitativo, y equitativo a tener comprensión sobre algunas cosas, y juicio comprensivo al que discierne rectamente lo equitativo...».¹²⁴ Como vemos, Aristóteles hace una reiterada referencia a la equidad como propiedad constitutiva del buen juicio y ello le habría permitido a Gadamer culminar sus reflexiones en relación al problema moral. Como se recordará, el tema de la equidad fue uno de los conceptos centrales con los que inició sus reflexiones sobre el saber moral. Ahora bien, llama la atención el hecho que el filósofo alemán deja de lado el aspecto ético o moral de la cuestión para insistir en el buen juicio como reflexión en torno a la comprensión del otro. A nuestro parecer, tal énfasis en el buen juicio muestra la importancia que Gadamer concede a este tema y que quedará suficientemente aclarada cuando, en el siguiente capítulo, hagamos referencia al círculo hermenéutico. Seguidamente, el filósofo alemán concluye sus reflexiones refiriéndose al tipo degenerado opuesto al hombre prudente: el *deinós*, el

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 11, 1143 a 20 sigs.

trepador, que es el hombre hábil que acierta en sus juicios pero que no es guiado por la virtud moral. En este sentido, el filósofo alemán afirma lo siguiente:

«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»¹²⁵.

Una vez más, aparece la contraposición o diferencia entre el saber que caracteriza al hombre sin valores y, por ende, a la *tékhnē*, y el saber del hombre prudente cuya razón es intrínsecamente moral, y es moral precisamente porque en el marco referencial en cuestión, la virtud nos posibilita compartir con el otro y entenderlo.

1.7. Consideraciones finales

En las páginas iniciales de este capítulo hemos citado el texto que, en nuestra opinión, orienta desde un principio la lectura gadameriana del saber prudencial aristotélico. Dada la importancia del pasaje volveremos a citarlo:

«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...»¹²⁶

El *problema hermenéutico* está claramente planteado tanto en su dimensión fáctica como lógica. Desde el primer punto de vista, la cuestión central propia del comprender consiste en apropiarnos de una *tradición* a la que, de alguna manera, ya pertenecemos y que, a pesar de su unidad, tiene que entenderse siempre de manera distinta. En este ámbito conceptual resulta evidente la clara referencia a la dimensión histórica que caracterizaría tanto a la razón práctica aristotélica como a la razón hermenéutica gadameriana. Desde el segundo punto de vista -esto es, desde la perspectiva lógica-, el problema hermenéutico, que consiste en la aplicación de algo general a una situación

¹²⁵ Gadamer, VyM, I, p. 395.

¹²⁶ Gadamer, VyM, I, p. 383.

concreta particular, corresponde al problema ético de la aplicación de la norma (lo general) a la acción determinada (particular). Ahora bien, en este recuento final de la lectura que propone Gadamer y a la luz de lo recién recordado, nos parece oportuno proceder bajo el esquema de la analogía de proporción. Ello nos ayudará a resumir los resultados de este primer capítulo y también nos ayudará a preparar el terreno para las reflexiones del segundo. El esquema del que hablamos nos permitirá vincular la razón hermenéutica y la razón prudencial desde dos perspectivas filosóficas fundamentales, a saber: el orden ontológico y el orden epistemológico.

Permitásenos citar, en el primer contexto referencial, un texto cuya importancia bien merece la reiteración. Las palabras de Gadamer son las siguientes:

«el pensamiento decisivo, válido tanto para las ciencias del espíritu como para la «filosofía práctica», es que en ambas la naturaleza finita del ser humano adquiere una posición determinante ante la tarea infinita del saber. Tal es el distintivo esencial de lo que llamamos racionalidad o de lo que significamos al decir de alguien que es una persona razonable: que alguien supera la tentación dogmática que acecha en todo presunto saber. Por eso hay que buscar en las condiciones de nuestra existencia finita el fundamento de lo que podemos querer, desear y realizar con nuestra propia acción. La fórmula aristotélica para expresarlo es: el principio que rige en los asuntos prácticos es el «hay tal», «se da», el *hoti*... La afirmación de que el principio es aquí la facticidad sólo requiere la explicación de su significado en el marco de una teoría de la ciencia»¹²⁷.

En el orden ontológico o de la facticidad, tanto la razón hermenéutica como la razón prudencial se conciben a sí mismas desde la perspectiva de la finitud constitutiva del ser humano. Dicho con otras palabras, la constitución ontológica finita del hombre condiciona su saberse. Esto se puede expresar analógicamente diciendo que «la facticidad histórica del hombre» es al «saber hermenéutico» lo que «la facticidad ética del hombre» es al «saber prudencial». Y esto es precisamente lo que creemos quiere decir Gadamer cuando subraya estas palabras ya citadas con anterioridad:

¹²⁷ Gadamer, "Problemas de la razón práctica" (1980), en VyM, II, p. 314.

«¿Cómo puede la facticidad adquirir el carácter de principio, de «punto de partida» primero y determinante? El sentido del «hecho» no es aquí la facticidad de los hechos extraños que sólo exigen una explicación. Se trata de la facticidad de las creencias, valoraciones, usos compartidos por todos nosotros; es el paradigma de todo aquello que constituye nuestro sistema de vida. La palabra griega que designa el paradigma de tales facticidades es el conocido término *ethos*, el ser logrado con el ejercicio y el hábito. Aristóteles es el fundador de la ética porque dio realce a este carácter de la facticidad»¹²⁸.

Como podemos apreciar, la facticidad hermenéutica y la facticidad ética corresponden, respectivamente, a dos dimensiones conceptuales, las cuales, mediante el esquema de la analogía, se pueden unificar. En efecto, en el caso de la facticidad hermenéutica, aquello a lo que estamos haciendo referencia es a la noción de *tradición* («la facticidad de las creencias, valoraciones, usos compartidos»). En el segundo -el de la facticidad ética-, hacemos referencia a la noción de *ethos* entendida nada más ni nada menos que como «el paradigma de tales facticidades». Y como señala el mismo Gadamer en un ensayo de 1957 ya citado¹²⁹, en la *phrónesis* Aristóteles expresa no sólo una forma de *saber* sino de *ser*. Esa forma es precisamente el *ethos*. Ahora bien, tanto en el *ethos* del hombre de la prudencia como en la tradición del hombre de la interpretación se manifiesta la esencial finitud del ser humano que se patentiza en su intrínseca historicidad o facticidad. Por eso mismo, tanto el saber prudencial como el saber hermenéutico, en cuanto expresiones de la finitud fáctica del ser humano, no se dejan aprisionar por el esquema metodológico de la ciencia moderna. Vayamos ahora a la segunda perspectiva fundamental.

En este segundo marco referencial -esto es, en el contexto epistemológico-, podemos expresar, una vez más, la relación entre la hermenéutica gadameriana y la ética aristotélica desde el punto de vista del esquema de analogía. Decimos, pues, que el «saber prudencial» es a la «actuación práctica» lo que el «saber hermenéutico» es a la «situación comprensiva». En este caso, el concepto rector de la analogía es el de *aplicación* para el que, nuevamente, volvemos a citar un texto decisivo:

¹²⁸ Gadamer, "Problemas de la razón práctica" (1980), en VyM, II, p. 315.

¹²⁹ Cfr. p. 8. Ver también "Sobre la posibilidad de una ética filosófica" (1963), en Gadamer, *Antología*, p. 127.

«Es claro que éste no es el saber de la ciencia. En este sentido la delimitación de Aristóteles entre el saber moral de la *phrónesis* y el saber teórico de la *episteme* es bien sencilla, sobre todo si se tiene en cuenta que para los griegos la ciencia paradigmática son las matemáticas, un saber de lo inalterable que reposa sobre la demostración y que en consecuencia cualquiera puede aprender. Es verdad que una hermenéutica espiritual-científica no tendría nada que aprender de esta delimitación del saber moral frente a un saber como la matemática. Por el contrario, frente a esta ciencia «teórica» las ciencias del espíritu forman parte más bien del saber moral. Son «ciencias morales». Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo. Ahora bien, éste se sabe a sí mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. El que actúa trata más bien con cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser también distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación; su saber debe dirigir su hacer»¹³⁰.

Desde el enfoque epistemológico, Gadamer no tiene ningún problema en reconocer que las ciencias del espíritu, las ciencias hermenéuticas, tienen su modelo en el saber moral formando parte integrante de su territorio. Ambas son ciencias morales en el sentido de que lo que tratan es del mismo hombre y del saber que él tiene de sí mismo. Si esto es así, aquello que en ambos casos caracteriza tal saber es, según Gadamer, la «aplicación a la situación concreta». En un texto ya citado, leemos:

«Si lo bueno para el hombre sólo aparece en la concreción de la situación práctica en la que él se encuentra, entonces el saber moral debe comprender en la situación concreta qué es lo que ésta pide de él, o dicho de otro modo, el que actúa debe ver la situación concreta a la luz de lo que se exige de él en general. Negativamente esto significa que un saber general que no sepa aplicarse a la situación concreta carecería de sentido, e incluso amenazaría con ocultar las exigencias concretas que emanan de una determinada situación»¹³¹.

La aplicación de la norma general a la situación concreta en el saber prudencial es esencialmente constitutiva de la norma misma, de manera que no

¹³⁰ Gadamer, VyM, I, p. 385-386.

¹³¹ Gadamer, VyM, I, p. 384.

tendría mucho sentido hablar de una norma moral haciendo abstracción de su concreta realización, ya que es precisamente allí donde veremos con mayor claridad su aplicación.

Así pues, los conceptos de *tradición* (o, en términos aristotélicos, de *ethos*) y de *aplicación* recorren cual hilo conductor las reflexiones de Gadamer en torno al saber prudencial aristotélico y ello se hace particularmente evidente cuando nuestro autor emprende la tarea de diferenciar, siguiendo al Estagirita, *phrónesis* y *tékhnē*. Como hemos visto en la primera fase del referido proceso de diferenciación, la referencia al *ethos* y a la aplicación es decisiva, y ello se muestra claramente en un texto al que ya hemos hecho referencia:

«Las imágenes que el hombre tiene sobre lo que debe ser, sus conceptos de justo e injusto, de decencia, valor, dignidad, solidaridad, etc. (todos ellos tienen su correlato en el catálogo de las virtudes de Aristóteles) son en cierto modo imágenes directrices por la que se guía. Pero hay una diferencia fundamental entre ellas y la imagen directriz que representa, por ejemplo, para un artesano el diseño del objeto que pretende fabricar. Por ejemplo, lo que es justo no se determina por entero con independencia de la situación que me pide justicia, mientras que el eidos de lo que quiere fabricar el artesano está enteramente determinado por el uso para el que se determina»¹³².

Aquello que el hombre considera su propio deber se forma, en su contenido concreto, en el marco de una formación del *ethos*, es decir, en el marco de la *tradición*. Ahora bien, en el caso de la norma, a diferencia de la regla artesanal, lo universal no se puede separar de su aplicación concreta. De la misma manera, y en el caso de la segunda fase del proceso de diferenciación de *phrónesis* y *tékhnē*, la referencia de Gadamer a la *tradición* y a la *aplicación* es fundamental. Como hemos visto, la relación medio / fin en el ámbito de la *phrónesis* está determinada de modo esencialmente distinto de la mencionada relación referida a la *tékhnē*. En efecto, en el caso del saber moral el momento decisivo es el de la deliberación o buena deliberación, condición que nos permite sopesar los medios adecuados para determinados fines. En este sentido decimos que no podemos actuar moralmente si no deliberamos correctamente. Así las

¹³² Gadamer, *VyM*, I, p. 389.

cosas, el proceso de deliberación constituye, luego, una dimensión esencial de la aplicación. Por otra parte, visto que la deliberación prudencial no puede desvincularse de las virtudes, se impone, una vez más, la referencia a la formación del *ethos*, es decir, al aprendizaje de la virtud.

Por último, y con relación a la tercera etapa del proceso de diferenciación de *phrónesis* y *tékhnē* que propone Gadamer, aparece la referencia decisiva a la pareja de conceptos conformada por la *tradición* y la *aplicación* ya que *synesis*, *gnome* y *eustochía* tienen sentido moral desde la perspectiva de la deliberación la cual, como acabamos de recordar, nos remite a las mismas nociones de tradición y aplicación. En suma, por todo lo dicho se infiere que, si queremos hablar -en sentido gadameriano- de la relevancia de la razón prudencial aristotélica para la constitución misma de las ciencias del espíritu, será imprescindible referir la comprensión hermenéutica a los conceptos de *tradición* y *aplicación*. A esta tarea estarán dedicados los análisis del próximo capítulo.

ÍNDICE POR AUTORES

- Barreto, Luz M. El problema de la objetividad de la experiencia religiosa. XI Jornada Filosófica: Experiencia y Estética de lo Religioso. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 5, 2006, pp. 39-44.
- _____. Sobre la racionalidad de los procesos de conversión. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 1, 2004, pp. 55-90.
- _____. Aportes del análisis filosófico al lenguaje teológico. IX Jornada Reflexión Filosófica e Interpretación. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 2, 2004, pp. 63-73.
- Da Silva, José L. El Ethos democrático en el pueblo venezolano. VIII Jornadas de Reflexión Filosófica: El Ethos Democrático en Venezuela. Una Realidad Paradójica. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 2, 2004, pp.15-29.
- _____. La preocupación filosófica por la historia, en el pensamiento de Jean François Lyotard. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 5, 2006, pp. 135-148.
- Frades Gaspar, Eduardo C.M.F. Notas sobre el V° Foro Social Mundial (FSM) del 2005. En la Presentación del número 3 de la revista ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 3, 2005, pp. 5-15
- Gándara, Manuel. Para democratizar la democracia. VIII Jornadas de Reflexión Filosófica. El Ethos Democrático en Venezuela. Una Realidad Paradójica. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 2, 2004, pp. 30-38.
- _____. La apertura a la historia, clave para un cristianismo humanizante. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 5, 2006, pp. 71-94.

- García Torres, Rafael. El análisis filosófico de los fenómenos políticos: Un criterio elemental para examinar la realidad venezolana. VII Jornadas de Reflexión Filosófica: Ponencia. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 1, 2004, pp. 33-44.
- _____. La filosofía y su historia. X Jornada de Filosofía (ITER-UCAB). ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 3, 2005, pp. 59-80.
- González O., Enrique Alí. ¿Cuáles son los cambios posibles en la sociedad venezolana actual? ¿Algunos de esos cambios pueden conducir a una sociedad post-capitalista? VII Jornadas de Reflexión Filosófica: Ponencia. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 1, 2004, pp.45-53.
- _____. El Nacionalismo en cuatro haces de problemas: Identidad, política, xenofobia y ética. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 4, 2005, pp. 55-85.
- González, Luis E. De lo científico a lo ético en el falsacionismo de Karl Popper. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 5, 2006, pp. 115-134.
- Guitián, Carmen Dyna. Pobres y excluidos aún... y por mucho tiempo. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 3, 2005, pp. 123-136.
- Hurtado S., Samuel. Los desafíos etnológicos a la reflexión en Venezuela. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 2, 2004, pp. 87-102.
- Llanes, María Guadalupe. Ensayo sobre la posibilidad de una filosofía fundamentada por la perspectiva cristiana: El caso de San Agustín. X Jornada de Filosofía. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 3, 2005, pp. 19-30.
- López Saco, Julio. El Periplo del budismo en China: Un proceso de transformación, aculturación y sinización. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 4, 2005, pp. 9-53.

- Luciani, Rafael. La teología como acontecimiento lingüístico la forma analógica del lenguaje y la teología a partir de Gustav Siewerth y Hans Urs Von Baltasar. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 1, 2004, pp. 91-112.
- _____. Palabras de apertura de la X Jornada de Filosofía ITER-UCAB. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 3, 2005, pp. 17-18.
- Machado, Jorge. Física y cosmología en los albores de la modernidad *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 3, 2005, pp. 93-108.
- _____. Vínculos de la física y la metafísica cartesiana a propósito de la noción de extensión. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 4, 2005, pp. 111-125.
- Manara, Bruno. Paso del latín a las lenguas romances. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 3, 2005, pp. 137 - 156.
- _____. Polivalencias del artículo castellano. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 4, 2005, pp. 87-92.
- Maña, Wilfredo. Sobre el Ethos democrático del venezolano. VIII Jornadas De Reflexión Filosófica: El Ethos Democrático En Venezuela. Una Realidad Paradójica. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 2, 2004, pp. 39-46.
- Núñez, Nancy C. Wittgenstein y la creencia religiosa. XI Jornada Filosófica: Experiencia y Estética de lo Religioso. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 5, 2006, pp.11-26.
- Palazzi, Félix. El hombre redimido. Homenaje a los 100 años del nacimiento de Karl Rahne. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 1, 2004, pp. 113-143.
- Paván, Carlos. Filosofía, hermenéutica y racionalidad del discurso. IX Jornada Reflexión Filosófica e Interpretación Teológico en Tomás de Aquino. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 2, 2004, pp. 47-62.

- _____. El método de San Anselmo. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 4, 2005, pp. 93-110.
- Rivas, Eloy S.J. Presentación de las VIII Jornadas de Reflexión Filosófica. El ethos democrático en Venezuela: Una realidad paradójica. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 2, 2004, pp.11-13.
- _____. Consideraciones sobre la ontología occidental desde la perspectiva filosófica de Emmanuel Levinás. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 3, 2005, pp. 109-121.
- Rodríguez, William. La ordenación: regla epistémica regente del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 3, 2005, pp. 81-91.
- Rosales S., Juan. Educación y política en Simón Rodríguez. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 4, 2005, pp. 127-158.
- Straka, Tomás. La historia como reflexión ética: ética, teología y memoria a inicios del siglo XXI. X Jornada de Filosofía. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 3, 2005, pp. 31-57.
- Suárez, Ariadne. El fin, la vida buena y la virtud en Aristóteles. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 5, 2006, pp. 55-70.
- Teixeira S. Manuel A. Itinerarium mentis in Deum. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 5, 2006, pp. 95-114.
- Tenreiro, Victoria. Implicaciones de la educación moral. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 2, 2004, pp.103-111.
- Tepedino, Nelson. Discernimiento, existencia y realidad: Una aproximación filosófica al discernimiento espiritual. VII Jornadas de Reflexión Filosófica: Ponencia. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 1, 2004, pp.13-22.
- _____. Zubíri y el método en teología: aportes de un filósofo. IX Jornada Reflexión Filosófica e Interpretación. ITER -

HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 2, 2004, pp. 75-85.

_____. La experiencia de Dios como experiencia estética fundamental. Reflexiones a partir del "Segundo Heidegger". XI Jornada Filosófica: Experiencia y Estética de lo Religioso. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 5, 2006, pp. 27-38.

Trigo, Pedro S.J. El sacerdocio de los naturales. El problema sintomático del acceso al sacerdocio de indígenas y mestizos. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 2, 2004, pp. 113-144.

_____. Dios como apuesta. XI Jornada Filosófica: Experiencia y Estética de lo Religioso. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 5, Enero-Junio 2006, 2006, pp. 45-54.

Virtuoso, José S.J. La justicia como criterio de discernimiento para superar la actual situación histórica. VII Jornadas de Reflexión Filosófica: Ponencia. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 1, 2004, pp. 22-31.

ÍNDICE POR TEMAS

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

Filosofía y teología cristiana

Gándara, Manuel. (2006, Enero-Junio). La apertura a la historia, clave para un cristianismo humanizante. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 5, pp. 71-94.

García Torres, Rafael (2005, Enero-Junio). La filosofía y su historia. (ITER-UCAB). *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 3, pp. 59-80.

Luciani, Rafael. (2004, Enero-Junio) La teología como acontecimiento lingüístico la forma analógica del lenguaje y la teología a partir de Gustav Siewerth y Hans Urs Von Baltasar. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 1, pp. 91-112.

_____. (2005, Enero-Junio). Palabras de apertura de la X Jornada de Filosofía ITER-UCAB. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 3, pp. 17-18.

Llanes, María Guadalupe. (2005, Enero-Junio). Ensayo sobre la posibilidad de una filosofía fundamentada por la perspectiva cristiana: El caso de San Agustín. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 3, pp. 19-30.

Straka, Tomás. (2005, Enero-Junio). La historia como reflexión ética: ética, teología y memoria a inicios del siglo XXI. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 3, pp. 31-57.

Experiencia de lo religioso

Barreto, Luz M. (2006, Enero-Junio). El problema de la objetividad de la experiencia religiosa. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 5, pp. 39-44.

- _____ . (2004, Enero-Junio). Sobre la racionalidad de los procesos de conversión. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 1, pp. 55-90.
- Núñez, Nancy C. (2006, Enero-Junio). Wittgenstein y la creencia religiosa.. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 5, pp.11-26.
- Tepedino, Nelson. (2006, Enero-Junio). La experiencia de Dios como experiencia estética fundamental. Reflexiones a partir del "Segundo Heidegger". ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 5, pp. 27-38.
- Trigo, Pedro. (2006, Enero-Junio). Dios como apuesta. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 5, Enero-Junio 2006, pp. 45-54.

FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Análisis filosófico de una situación histórica

- García Torres, Rafael. El análisis filosófico de los fenómenos políticos: Un criterio elemental para examinar la realidad venezolana.. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 1, pp. 33-44.
- González O., Enrique Alí. ¿Cuáles son los cambios posibles en la sociedad venezolana actual? ¿Algunos de esos cambios pueden conducir a una sociedad post-capitalista? ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 1, pp.43-52.
- Tepedino, Nelson. Discernimiento, existencia y realidad: Una aproximación filosófica al discernimiento espiritual.. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 1, pp.13-22.
- Virtuoso, José S.J. La justicia como criterio de discernimiento para superar la actual situación histórica. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 1, pp. 23-31.

Ethos democrático en Venezuela

- Da Silva, José L. El Ethos democrático en el pueblo venezolano. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 2, pp.15-29.
- Gándara, Manuel. Para democratizar la democracia. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 2, pp. 30-38.
- Maña, Wilfredo. Sobre el Ethos democrático del venezolano. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 2, pp. 39-46.
- Rivas, Eloy S.J. Presentación de las VIII Jornadas de Reflexión Filosófica. El ethos democrático en Venezuela: Una realidad paradójica. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 2, pp.11-13.
- Tenreiro, Victoria. (2004, Julio-Diciembre). Implicaciones de la educación moral. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 2, pp.103-111.

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA

- Barreto, Luz M. (2004, Julio-Diciembre). Aportes del análisis filosófico al lenguaje teológico. IX Jornada Reflexión Filosófica e Interpretación. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 2, pp. 63-73.
- Paván, Carlos. Filosofía, hermenéutica y racionalidad del discurso teológico en Tomás de Aquino. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 2, pp. 47-62.
- Tepedino, Nelson. (2004, Julio-Diciembre). Zubíri y el método en teología: aportes de un filósofo. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 2, pp. 75-85.

FILOSOFÍA EN LA HISTORIA

La Filosofía en su historia

Machado, Jorge (2005, Enero-Junio). Física y cosmología en los albores de la modernidad ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 3, pp. 93-108.

_____ (2005, Julio-Diciembre). Vínculos de la física y la metafísica cartesiana a propósito de la noción de extensión. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 4, pp. 111-126.

Paván, Carlos. (2005, Julio-Diciembre). El método de San Anselmo. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 4, pp. 93-110.

Rodríguez, William (2005, Enero-Junio). La ordenación: regla epistémica regente del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 3, pp. 81-91.

Rosales S., Juan (2005, Julio-Diciembre). Educación y política en Simón Rodríguez. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 4, pp. 127-158.

Suárez, Ariadne (2006, Enero-Junio). El fin, la vida buena y la virtud en Aristóteles. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 5, pp. 55-70.

Teixeira S. Manuel A. (2006, Enero-Junio). Itinerarium mentis in Deum. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 5, pp. 95-114.

La Filosofía de ayer y hoy

Da Silva, José L. (2006, Enero-Junio). La preocupación filosófica por la historia, en el pensamiento de Jean François Lyotard. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades N° 5, pp.135-148.

González, Luís E. (2006, Enero-Junio). De lo científico a lo ético en el falsacionismo de Karl Popper. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 5, pp. 115-134.

Rivas, Eloy S.J. (2005, Enero-Junio). Consideraciones sobre la ontología occidental desde la perspectiva filosófica de Emmanuel Levinás. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 3, pp. 109-121.

TEMAS HISTÓRICOS

Saco, Julio López (2005, Julio-Diciembre). El Periplo del budismo en China: Un proceso de transformación, aculturación y sinización. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 4, pp. 9-54.

Trigo, Pedro S.J. (2004, Julio-Diciembre). El sacerdocio de los naturales. El problema sintomático del acceso al sacerdocio de indígenas y mestizos. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 2, pp. 113-144.

TEMAS SOCIALES Y DE ACTUALIDAD

Frades Gaspar, Eduardo. Unas notas sobre el V° Foro Social Mundial (FSM) del 2005. En la Presentación del número 3 de la revista *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 5, pp. 5-15.

González O., Enrique Alí. El Nacionalismo en cuatro haces de problemas: Identidad, política, xenofobia y ética. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 4, pp. 55-86.

Gutián, Carmen Dyna (2005, Enero-Junio). Pobres y excluidos aún.... y por mucho tiempo. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 3, pp. 123-136.

Hurtado S., Samuel. (2004, Julio-Diciembre). Los desafíos etnológicos a la reflexión en Venezuela. *ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades* N° 2, pp. 87-102.

Palazzi, Félix. (2004, Enero-Junio). El hombre redimido. Homenaje a los 100 años del nacimiento de Karl Rahner. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 1, pp. 113-143.

TEMAS LINGÜÍSTICOS

Manara, Bruno (2005, Enero-Junio). Paso del latín a las lenguas romances. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 3, pp. 137 - 156.

_____ (2005, Julio-Diciembre). Polivalencias del artículo castellano. ITER - HUMANITAS Revista de Filosofía y Humanidades Nº 4, pp. 87-92.