

Nikolaus Lobkowitz
Universidad de Munich

ACERCA DE LA HISTORIA DE LA TEORIA Y LA PRAXIS

Permítaseme comenzar con una breve explicación de la estructura de mi ensayo. En la primera sección esbozo los dos contextos más importantes en que teoría y praxis fueron debatidos en la Antigüedad. En la segunda sección trato dos problemas que fueron discutidos en la antigüedad en ambos contextos: la primacía de la teoría sobre la praxis y la imposibilidad de cientizar esta última. En observaciones ulteriores trato de mostrar cómo ha ocurrido que la naturaleza del problema sea hoy radicalmente diferente que en la Antigüedad. En una breve sección final presento unas cuantas ideas acerca de cuáles son, en mi opinión, los problemas que hoy requieren un debate ulterior.

I

El primer contexto en que fueron tratadas la teoría y la praxis en la Antigüedad es la discusión acerca de los *bioi*, los modos de vida humanos, que según se afirma se remonta hasta Pitágoras, pero que probablemente surgió por primera vez en la Academia platónica. Se origina en la típica manera griega de plantear la pregunta acerca de quién es el más feliz, el más sabio o el mejor —una pregunta planteada a menudo al oráculo de Delfos. Cicerón refiere que Pitágoras contestaba a la pregunta acerca de cómo entendía él el significado del neologismo *philosophos* comparando los tres tipos diferentes de hombres que asistían a los juegos festivos¹: algunos vienen a negociar sus mercancías para obtener una utilidad, otros para alcanzar honores con su vigor corporal y aun otros sólo para contemplar las estatuas y los logros atléticos y para escuchar los discursos oficiales. Esto vale también para los hombres en general: algunos desean dinero y satisfacción sensual, otros poder y la autoridad del mando, pero otros, los filósofos, escogen contemplar las más bellas cosas, *tón kallistón theorian*. Pitágoras piensa que los filósofos han escogido el mejor camino; ellos no están aprisionados por pasión alguna y se dedican a lo divino.

¹ Cicerón, *Disputas Tusculanas*, V. 3, 8-9.

Sea que Pitágoras realmente contestara así o que la historia sea una leyenda de la Academia platónica, ella está basada en dos juegos de palabras que no son traducibles al español. El origen de la palabra teoría se explica, por lo general, indicando que *theoria* significa literalmente “observación” y se la relaciona con *theorós*, que designa al espectador en las representaciones festivas. No obstante, el oyente griego también sabía que *theorós* era originalmente, el título del emisario de una *polis*, quien debía consultar al oráculo, y que a la delegación oficial enviada por una *polis* griega a una ciudad vecina se la llamaba *theoria*, sea que tomara parte en los ritos sagrados del culto de la ciudad-estado o, a iniciativa propia, honrara a la divinidad de la *polis* vecina. *Theoria* tenía tanto que ver con la asistencia a representaciones festivas, que para los griegos era evidente de suyo que se asistía a una representación sagrada. Esta connotación sagrada de la *theoria* estaba aun reforzada por el hecho de que esta expresión recordaba a los griegos la palabra *theós* o dios. No solamente Plutarco, sino también los padres griegos de la Iglesia, como Gregorio de Nyssa, Basilio el Grande y el Pseudo-Dionisio, insistirían más tarde sobre esta conexión: que *theoria* es ya, sobre la base de su etimología, no simplemente un testimonio secular, sino observación de Dios y de lo divino.

El complejo de ideas acerca de los tipos de hombre o de los modos de vida humanos fue tratado por numerosos autores griegos, complicado hasta la oscuridad por Platón y, por último, terminológicamente fijado por Aristóteles con su característica destreza para establecer fecundas distinciones. Según éste, existen tres modos básicos de vida: la vida dedicada a la teoría, que es la del filósofo o, lo que expresa lo mismo para los griegos, del científico; la vida del ciudadano libre en la *polis* dedicado a la praxis política, y la vida de concupiscencia del hombre rico ocioso. Tal como Aristóteles lo establece al comienzo de la *Ética Eudemia*, ésta no es sin embargo una división de *todos* los modos de vida humanos. Porque los tres modos de vida mencionados son, cada uno a su manera, perfectos. Ellos presuponen una cierta independencia material y son así estilos de vida en que los miembros libres (en contraste con los esclavos) y relativamente acomodados (en contraste con los jornaleros, artesanos y agricultores empobrecidos) de la *polis*, pueden perseguir su *eudaimonía*, su realización objetiva que es, al mismo tiempo, su felicidad subjetiva. Por supuesto, la vida de concupiscencia es juzgada de inmediato como menos valiosa de acuerdo con las concepciones griegas prevalentes. Tal como Aristóteles observa irónicamente, el dicho del legendario rey asirio Sardanápalo: “Yo poseo solamente lo que he comido y los deseos que he

recibido a través de la pasión”, podría igualmente haber sido escrito sobre la tumba de un buey². Así, sólo dos alternativas genuinas permanecen en pie: “el *bios theoretikós*, el modo de vida del filósofo que está dedicado a lo eterno y a lo divino, y por esta razón es un *bios xenikós*, una vida casi inevitablemente alienada de la *polis*; y el *bios praktikós* o *politikós*, el modo de vida del político que está dirigido hacia el destino y los problemas diarios de la *polis*.”

Tres observaciones parecen apropiadas con respecto a este primer contexto. La primera es que, por un lado, la oposición entre la vida teórica del filósofo y la vida práctica del político no era vista en modo alguno en la Antigüedad —al menos hasta los neoplatónicos— como irreconciliable. Sócrates y Platón caracterizan al filósofo como el verdadero político, y Platón propone el ideal del rey-filósofo en la *República*. Aristóteles concede que aun el filósofo no puede evitar completamente el participar en la vida de la *polis*³. Más tarde, los estoicos también preferirán un “modo de vida mixto”, y el filósofo tratará de ser, si no un gobernante como Marco Aurelio, un consejero de los gobernantes, como Séneca, o al menos un político influyente como Cicerón. Sin embargo, esta oposición es vista como fundamental: es la expresión biográfica de la oposición entre lo eterno y lo divino, por un lado, y lo transitorio y humano por el otro. No es accidental que Aristóteles basara su exigencia de que el filósofo no se abstenga de la vida política sobre la aseveración de que el filósofo es también un hombre. Básicamente, *theorein* es ya entendido en la Antigüedad, como más tarde en el misticismo cristiano, como una actualización de lo divino en el hombre, en tanto que la actividad política diaria constituye lo típicamente humano.

Mi segunda observación se refiere al hecho de que, en un examen más detenido, esta discusión tiene un componente ideológico. Ella sirve para justificar el modo de vida del filósofo, quien persigue intereses que, a primera vista, nada tienen que hacer con los problemas de la sociedad⁴. Aristóteles usa dos tipos de argumentos. De un lado, destaca que la vida teórica tiene que ver en sí misma con lo divino, que es una actualización del *nous*, y así, de lo divino en el hombre, y que ella es agradable a

² Cfr. *ibid.*, V, 35, 101; Aristóteles, *Magna Moralia*, II (1204 a 31 - 1204 b 3).

³ *Ética Nicomaquea*, X, 9 (1180 a - 1181 b).

⁴ Esto es particularmente claro en la discusión aristotélica de la primacía de las virtudes noéticas sobre las dianoéticas: *Ética Nicomaquea*, X, 2, (1172 b 3 - 1173 a 2).

los dioses. Por otro lado, trata de probar que todas las ventajas que distinguen la vida del ciudadano libre están presentes en grado excepcional en la vida filosófica. La actividad del filósofo es menos fatigosa y puede ser continuada con menos interrupción que la del político; el filósofo está más libre de las exigencias de la vida diaria que el político; es más independiente que él, y así sucesivamente. Esta discusión sirve como medio de autojustificación al filósofo —un punto que no debe perderse de vista aun en las discusiones contemporáneas concernientes a la primacía de la teoría o de la praxis.

En tercer lugar, esta discusión obviamente tiene muy poco que ver con lo que hoy día llamamos teoría y praxis. Básicamente no se refiere en absoluto a una oposición entre la teoría y la praxis, sino a dos formas de praxis: la praxis y estilo de vida del teórico y la praxis y estilo de vida del práctico. Por esta razón el problema nunca surge para los griegos en el sentido de un contraste de la teoría como inactividad con la praxis como actividad; ambas son actividades que presuponen un alto grado de ocio en el sentido de haberse independizado de aquellos quehaceres que sirven solamente para mantener la vida.

En el segundo contexto en que la teoría y la praxis fueron tratadas en la Antigüedad, la discusión tampoco giraba fundamentalmente en torno a una relación de algo así como pensamiento y acción. El segundo contexto tiene que ver con la teoría del conocimiento "científico"; rigurosamente interpretado, atañe a las diversas formas de teoría. Ya en Platón la discusión de los estilos de vida lleva a consideraciones acerca de los modos de saber que corresponden a ellos. Si el filósofo contempla por un lado lo eterno y lo divino, y por otro habla del hombre, de su praxis y de la ciudad, obviamente trata de ámbitos de objetos totalmente diferentes a los cuales deben corresponder también diferentes modos de saber. Nuevamente es Aristóteles quien fija los términos de este debate. Hay un conocimiento de lo eterno e invariable que solamente se puede observar: las estructuras invariables del mundo sublunar, las regularidades y objetos de las matemáticas, a las que el orden de los cuerpos celestes corresponde en la realidad, y finalmente los motores de los cuerpos celestes, incluyendo por sobre todos el Motor Inmóvil. Es de estos objetos que trató el conocimiento teórico. Al mismo tiempo hay conocimiento de aquellas cosas que son finitas, cambiantes y hechas por el hombre. El conocimiento práctico se refiere a la acción humana y a su orientación hacia el bien; el conocimiento poético a la producción y orientación del hombre hacia una obra.

Esta división tripartita de los modos del conocimiento no es una clasificación de la ciencia, en el sentido estricto de la palabra, ni una división del saber en el amplio sentido en el cual, por ejemplo, la percepción podría también considerarse como si fuera cognoscitiva. Más bien tiene que ver con una clasificación de la esfera del saber que puede ser articulado en el lenguaje y dentro de la que es posible argumentar a favor o en contra. Esto es importante, por cuanto Aristóteles aparentemente pensó que sólo el conocimiento teórico es ciencia en el auténtico sentido de la palabra, en tanto que el conocimiento práctico, y aun más claramente el poético, están relegados a la región limítrofe entre ciencia y experiencia. Esto ocurre porque solamente los objetos del conocimiento teórico son cosas que no pueden ser de otro modo del que son y —lo que constituye para los griegos la esencia de la ciencia— respecto de los cuales puede apreciarse, sobre la base de un conocimiento de las respectivas *aitiai*, que su ser fáctico “así y no de otro modo” es necesario. En contraste con esto, el conocimiento práctico, tal como Aristóteles lo presenta por ejemplo en la *Ética Nicomaquea*, es una comprensión de relaciones esencialmente contingentes.

Esto sugiere ya por qué hay una permanente discusión a lo largo de la Antigüedad acerca de la teoría y de la praxis, pero casi nunca acerca de sus relaciones recíprocas. Para los antiguos, esta relación no conduce básicamente a nada ya que la teoría fundamentalmente trata sólo de lo necesario (y, en esta medida, de lo divino), en tanto que la praxis humana es contingente. Esta es, de hecho, la esencia del significado de la famosa afirmación de Aristóteles según la cual solamente los ignorantes podrían esperar la misma clase y grado de precisión (*akribeia*) en la ciencia política y en las ciencias teóricas⁵. Aristóteles entiende que *akribeia* significa dos cosas: la precisión con la que se puede confirmar un hecho y el grado en que las *aitiai* pueden ser comprendidas. *Aitiai* significa aquí los fundamentos que determinan el “no poder-ser-de-otro-modo” de este hecho y que, en la medida en que se las conoce, proveen la base para la posibilidad de la precisión del conocimiento. Tal como Aristóteles lo enfatiza una y otra vez, no es posible ni necesario establecer en la esfera del comportamiento humano y de la acción humana más que un mero “así es” (*oti*). No hay una explicación que pruebe la necesidad de los hechos sobre la base de una deducción desde axiomas en que no se obtiene conocimiento (*dioti*) sino que se intuyen relaciones esenciales⁶.

⁵ *Ibid.*, I, 2 (1094 b 11 - 28).

⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 1062 a; *Primeros Analíticos*, 53 b 9.

Esta concepción tiene tres consecuencias. Primero, el conocimiento práctico no puede ser un fin en sí mismo. En lo que concierne a las cosas eternas e invariables, tiene sentido esforzarse por alcanzar conocimiento en virtud de sí mismo, considerando su naturaleza divina. Porque el conocimiento de lo divino es, como toda instancia de conocimiento, una asimilación a su objeto. Aquel que se preocupa de lo divino, lo imita. Con todo, esta imitación no es nunca la aplicación de una teoría a la praxis, sino que se asemeja a la relación que el hombre religioso cree que existe entre la oración y la vida diaria. El que se pone en contacto con Dios en la oración actúa rectamente, aunque no pueda decir que la oración le dé un saber práctico. En contraste con esto, un tipo de conocimiento que en principio no puede llegar a nada que sea visto como necesario, como lo es el conocimiento práctico, sólo puede ser significativo si sirve para algún otro fin. Ciertamente, el conocimiento práctico también aspira a la verdad, pero esta verdad es en sí misma de tipo práctico y es buscada sólo en virtud de la busca acción.

En segundo lugar, el conocimiento práctico tratado por el filósofo no es suficiente para decidir cómo debe uno conducirse en una situación particular. Por un lado, la acción recta es algo muy concreto y ningún conocimiento, ni aun el práctico, puede abarcar lo particular; siempre concierne a lo universal. Por otro lado, el conocimiento práctico es impreciso. Para emplear uno de los ejemplos de Platón, las leyes y normas éticas, tanto como las leyes civiles, no son obras de precisión como aquella del tornero, sino que se comparan mejor con las reglas del juego en las competencias atléticas. Ellas solamente establecen en general lo que se aplica en la mayoría de los casos. Por esta razón, la ética de la Antigüedad asigna una gran significación a la experiencia y a la prudencia. Cualquiera que sea la significación que pueda tener un conocimiento práctico acerca de las relaciones éticas y políticas, cuando trata de la acción concreta es sobrepasado ampliamente por la importancia de la experiencia o, hablando estrictamente, "del ser experiente" y de esa habilidad específica que sólo puede ser desarrollada a través de la práctica para decidir correctamente en una situación particular.

En tercer y último lugar, esta concepción de la *praxis* como falta de precisión es transferida sin mucha reflexión a la *poiesis*. La distinción entre *praxis* y *poiesis* puede ser expresada del mejor modo en español mediante nuestra distinción mucho menos precisa entre actuar y hacer. La *praxis* o acción es aquel modo de conducta humano que contiene en sí mismo su significado y cuyo cumplimiento consiste, por tanto, en su realización satisfactoria. El ejemplo griego constantemente citado es la ejecución de la

flauta, pero todas las acciones éticas y políticas son interpretadas de acuerdo con este modelo. La *poiesis* o hacer es, por contraste, producción: su cumplimiento y sentido subsiste en la obra que deja tras de sí. El que construye un barco o trata de curar a un enfermo en esencia no ha alcanzado nada mientras el barco no esté acabado o la salud no se haya restablecido. Por contraste, el que actúa como un miembro responsable de la *polis* nunca termina, porque cada acción política conlleva otra, pero él puede en cada instante alcanzar su meta, que es actuar como un hombre bueno. La auténtica acción política, como la entienden los griegos, no es algo así como un camino o un paso hacia un cumplimiento, sino una parte del cumplimiento mismo.

Lo que más me interesa aquí es la tesis de que, en relación con la *theoría*, los griegos piensan la *poiesis* de manera muy similar al modo como piensan la *praxis*. La *poiesis* también trata de contingencias, razón por la cual no hay un conocimiento teórico de la producción sino solamente un conocimiento poético que está orientado casi totalmente hacia la experiencia y una facilidad análoga a la prudencia. Así, hay, por cierto, en la medicina griega muchos debates relativos a si el médico debe familiarizarse con las disciplinas teóricas, pero esta es, casi sin excepción, una discusión académica que concierne sólo a la educación (*paideia*) del médico, no a su arte de sanar. Para decidir si él debiera prescribir una cierta medicina para una enfermedad, las ciencias teóricas son de muy poca ayuda a los médicos griegos o romanos. De mucho mayor importancia es la habilidad del médico. Así, aun hacia el final de la Edad Media no se designa a la medicina como ciencia sino como arte, tal como hoy hablamos no de la ciencia sino del arte de sanar.

Hasta aquí con respecto a los dos contextos en los cuales el debate acerca de la teoría y la praxis se desarrolló en la Antigüedad. En ellos, la teoría y la praxis no son discutidas en el sentido moderno de una teoría que sea aplicable en la práctica. Hay varias razones para esto. Primero, teoría y ciencia nunca son concebidas como un sistema de proposiciones sino como una actividad. Esta visión, que era evidente de suyo en la Edad Media aun hasta el siglo XIV, ha sido rehabilitada por primera vez en la modernidad por Heidegger⁷. Segundo, la praxis no es idéntica con la ac-

⁷ En su "concepción existencialista de la ciencia", Heidegger caracteriza a la ciencia como un "tipo de conducta" (*Verhaltensweise*), una "manera de ser" (*Seinsart*), un "modo de existencia"

(*Weise der Existenz*) y un "modo de ser-en-el-mundo" (*Modus des In-der-Welt-seins*). Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubingen: Niemeyer Verlag, 1953), pp. 357-361.

ción humana que puede ser contrastada con el conocimiento. La discusión siempre se refiere a tres tipos de actividad, la teoría, la praxis y la poiesis. Tercero, la teoría se refiere fundamentalmente a contextos en que tanto el actuar como el hacer son imposibles. Tal como lo establece sugestivamente Aristóteles, "estamos todos de acuerdo en que un objeto de la ciencia no puede ser de otro modo del que es; el objeto de la ciencia existe necesariamente"⁸. En cuarto y último lugar, para los griegos es la contingencia lo que caracteriza específicamente la esfera humana: en el reino de la *praxis* y la *poiesis* no prevalece ninguna necesidad y es, por lo tanto, imposible para la ciencia establecer *aitiai* relevantes.

II

Si se investiga la historia del par de conceptos teoría-praxis desde los griegos hasta el presente, pronto se ve que, a pesar de los numerosos rodeos y aun intentos de trastocar este desarrollo, ocurrieron dos cosas. Primero, la primacía de la teoría sobre la praxis llegó a ser gradualmente más cuestionable para el filósofo, hasta que hoy parece casi imposible mantener aún seriamente esta posición. Segundo, aunque ello ocurrió principalmente debido a un equívoco, se hizo el intento en forma cada vez más amplia y obviamente con un grado creciente de éxito de falsificar el concepto griego de la imposibilidad de cientizar la praxis.

El primer desarrollo anteriormente mencionado no comienza de ningún modo —como pudiera pensarse— con el marxismo. Más bien ya el cristianismo de los primeros siglos parece haber producido el ímpetu decisivo. Los padres de la Iglesia se sentían obligados, sobre la base de la doctrina cristiana de la caridad, a atribuir a la vida práctica una significación esencialmente mayor que la que la Antigüedad hubiera considerado sustentable. Esto no concierne sólo al mensaje de Cristo, en el cual se dice muy poco de la teoría tanto en el sentido antiguo como en el moderno, pero mucho de las acciones humanas y de los modos de relacionarse con Dios y con el prójimo. También es relevante el hecho de que, en los primeros siglos de la Cristiandad, el neoplatonismo había desarrollado una nueva comprensión tanto de la teoría como de la vida práctica. Para la Antigüedad clásica, la teoría en el sentido de una contemplación genuina de lo divino y la teoría en el sentido de un análisis científico no se distinguían rigurosamente, y esto a pesar de la clara concepción de Aristóteles, por ejemplo, de que Dios sólo puede ser inferido como la

⁸ *Ética Nicomaquea*, VI, 3 (1139 b18-25).

causa primera y no puede ser experimentado como algo inmediatamente dado. Para los neoplatónicos, sin embargo, el concepto de una unión mística con el Uno divino lleva a una rigurosa separación entre una ciencia discursiva y la *theoria* en el sentido de contemplación. Con Gregorio de Nyssa, la teología cristiana también se hace cargo de esta distinción. En su homilía sobre el *Cantar de los Cantares*, Gregorio distingue dos formas de *theoria*: una que corresponde a la dialéctica platónica, y por lo tanto a la ciencia que trabaja con muchos conceptos, y otra que es un "ver a Dios en la oscuridad", esto es, contemplación⁹. Esta exaltación neoplatónica de la *theoria* como una contemplación mística esencial, que fue recogida por los autores cristianos, conduce a una confusión del riguroso distingo, que aún era evidente en los estoicos romanos, entre la vida práctica como una vida política de realización y todos los otros modos de vida. *La vita activa* es transformada desde un *bios politikós*, por una parte, a una vida de caridad cristiana, y por la otra a un concepto colectivo de todos los modos de vida y las vocaciones que tienen que ver con la *necessitas praesentis vitae*. En cuanto a la vida de caridad cristiana, se torna una *vita* que, como complemento de la contemplación, tiene una importancia incomparablemente mayor que la que la Antigüedad estaba preparada para asignar al *bios politikós*.

Después de Orígenes, se acostumbra continuar el debate acerca de la *vita activa* y de la *vita contemplativa* por medio del relato evangélico acerca de María y Marta¹⁰. Cuán lejos está el punto de vista cristiano del de la Antigüedad, se hace evidente en los *Sermones* de San Agustín. Agustín cita la sugerencia de Cristo de que María ha escogido el mejor camino, que no será quitado de ella, mientras Marta se dedicaría sólo a lo corpóreo y por tanto a las necesidades pasajeras del Señor. Sugiere, empero, que la actividad de Marta es la tarea del cristiano en este mundo: *Quod agebat Martha, ibi sumus, quod agebat Maria, hoc speramus* (Mientras lo que hacía María es lo que esperamos, la acción de Marta es donde estamos ahora). La vida teórica puede alcanzar su plenitud sólo en la otra vida. Aunque continuamente permanece siendo el fin último, llega a ser, por así decirlo, una recompensa por renunciar al menos parcialmente a la *vita contemplativa* en este mundo por causa de la *vita activa*¹¹.

⁹ *Patrologia Graeca*, ed. J. - P. Migne (Paris, 1844), XLIV, 1000 C-D.

¹⁰ San Lucas, X, 32-42; Orígenes, *In Lucam Fragmentum* 171, en *Die Homilien zu Lukas*, ed. M. Rauer (Berlin:

Akademie Verlag, 1959), p. 298.

¹¹ Ver San Agustín, *Sermones* 103, 104 y 179, en *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne (Paris, 1857), pp. 615-618, 963.

Después del final del siglo XV, esta visión es sofocada gradualmente, porque la distinción entre los dos *genera vitae* llega a ser el esquema para la discusión de los variados aspectos de la vida de las órdenes religiosas y, más tarde, de las ventajas de las diversas órdenes. La cristiandad seglar desempeña un papel de mucho menor importancia en este debate y, por esta razón, la problemática de los *bioi* o *vitae* muere con la desaparición de la relevancia social de las órdenes religiosas al comienzo de la época moderna, o bien se transforma en una mera subdivisión académicamente debatida de la teología práctica y de la teología de las órdenes.

Además, un destino similar le acaece a la discusión griega de los modos de conocimiento. Por largo tiempo continúa como una subdivisión de la teología cristiana, como en los debates en la alta Edad Media acerca de si la teología es o no una disciplina teórica (que lo es, había sido evidente de suyo para los autores antiguos), o si contiene dentro de sí dimensiones de ciencia práctica (como obviamente pensaban en especial la orden franciscana y Duns Scoto). Con el concepto radical de Descartes de que hay solamente una ciencia, a saber, aquella construida sobre el modelo de las matemáticas, este debate se detiene repentinamente. Tal como él lo dice en las *Regulae ad directionem ingenii*, solamente hay un único modo de sabiduría humana, que está tan poco diferenciado por la distinción de sus objetos como la luz cuando alumbrá diversas cosas¹².

En este desarrollo, la alta Edad Media desempeña un rol un poco diferente del que se pudiera pensar dadas las concepciones usuales acerca del escolasticismo. Porque el escolasticismo no es de ninguna manera tan sólo una cumbre de la teología cristiana sistemática; es también un punto en el cual ciertas intuiciones de antiguos autores cristianos están encubiertas y olvidadas y en el cual tienen origen errores posteriores. Quisiera ilustrar esto con tres breves ejemplos¹³.

Primero: La seguridad con que Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, defiende la primacía de lo teórico sobre lo práctico es una vuelta —aun en su modificación cristiana— a la concepción antigua que, podría decirse, retrocede a un punto de vista más antiguo que el de la concepción evangélica de alguien como Agustín. En los diversos debates acerca de la naturaleza de la teología, o aun acerca de las características de la *visio*

¹² *Oeuvres de Descartes*, vol. X, pp. 359-361.

¹³ Los ejemplos siguientes son, por cierto, meramente ilustrativos. Para una discusión más exhaustiva, véase Nicholas

Lobkowitz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1967), caps. 5 y 6.

beatifica, como el que tiene lugar en los siglos XIII y XIV entre dominicos y franciscanos, es como si Aristóteles y Agustín disputaran el uno con el otro. En este diálogo, que continúa por dos siglos, Santo Tomás es el exponente de la concepción antigua, y Buenaventura y Duns Scoto los exponentes de la concepción cristiana.

Segundo: Los enciclopedistas del siglo XII y comienzos del XIII (señaladamente Hugo y Ricardo de St. Victor y, más tarde, Dominicus Gundissalvi) habían desarrollado un interés en las disciplinas poéticas que concordaba con una observación realista de la tecnología que había estado avanzando desde comienzos del siglo II. Así, Hugo de St. Victor también reconoce una mecánica además de una lógica propedéutica y las *theorica* y *practica* entendidas a la manera tradicional. El describe explícitamente la mecánica como el grupo de aquellas disciplinas y artes que, como un *omnium rerum fabrica*, dirigen esas actividades sin las cuales no podemos vivir, pero con la ayuda de las cuales podemos vivir mejor. Hasta donde puedo establecerlo, los mismos pensamientos retroceden hasta los árabes; pero aunque el redescubrimiento de los griegos, sobre todo de Aristóteles, ocurre a través de la mediación de los árabes, la influencia del conocimiento teórico de los griegos, que entretanto había sido olvidado, es tan grande que en la alta escolástica el interés por lo que hoy llamaríamos las disciplinas de producción desaparece casi totalmente. Por supuesto que Santo Tomás también reconoce una *scientia factiva* que corresponde al conocimiento poético de los griegos, pero los ejemplos que emplea son tan esporádicos y abstractos que se percibe claramente que ella le interesa solamente para completar la clasificación de las ciencias. En lo que concierne al resto, los precursores de la ciencia natural moderna en los siglos XIII y XIV (p. ej., Grosseteste, Dietrich de Freiberg, Roger Bacon y Nicolás de Oresme) conducen sus investigaciones exclusivamente desde intereses especulativos y a veces religiosos (como cuando la óptica se estudia en conexión con la metafísica de la luz). El hecho de que sus investigaciones pueden ser significativas para la *fabrica rerum* es mencionado, en efecto, ocasionalmente por estos autores, pero sólo marginalmente.

Tercero: En la alta Edad Media la fatal confusión entre hacer y actuar comienza a hacerse sentir; una confusión por la cual el debate *theoria-praxis* se resentirá por siglos. Ciertamente, Santo Tomás como buen aristotélico, obviamente tiene familiaridad con la distinción entre *praxis* y *poiesis* como *actio* y *factio*. Pero cuando él no está comentando a Aristóteles y habla en general sobre acciones humanas, ilustra continuamente

la *actio*, la contraparte medieval de la *praxis*, mediante actividades de producción. Esto es más que una torpeza conceptual, de la que Santo Tomás difícilmente puede ser acusado. Es una consecuencia, entre otras cosas, de la idea, extraña a los griegos, de que Dios creó el mundo y, en esta medida, puede ser entendido *mutatis mutandis* como productor. A pesar de la falta de interés en los detalles de las actividades de producción, esto lleva a un gran incremento del valor de la *poiesis* y eventualmente a una desaparición de la distinción entre *praxis* y *poiesis*. Una indicación de ello es el título del más grande tratado quirúrgico de Occidente: la *Practica Chirurgica* de Rogerio de Salerno. Donde se hubiera esperado leer *mechanica* o *poietica*, se lee *practica*, tal como hoy hablamos de práctica médica.

Hoy se asegura a menudo que el cambio "revolucionario" desde la ciencia medieval a la ciencia moderna se debió a un interés práctico o, para decirlo en forma más precisa, a un interés poético. Los autores marxistas, en particular, han tratado de probar que el surgimiento de la ciencia moderna tiene su origen en las nuevas necesidades de producción o aun en el interés en una acción orientada a un fin y en una posible utilidad técnica¹⁴. Aun si se hubiera tenido que deducir trascendentalmente el tipo de teorías empíricas modernas desde los mismos intereses (lo que en ningún modo me parece convincente), esta idea es *históricamente* falsa. Por muy fundamentalmente diferentes que puedan ser los conceptos de ciencia de un Descartes, de un Galileo o de un Newton del de alguien como Santo Tomás de Aquino, ellos coinciden en un respecto, a saber: la teoría no requiere de justificación alguna de su existencia a través de la *praxis* o de la *poiesis*. De hecho se puede ir aún más allá: el concepto cartesiano de ciencia excluye en principio tal justificación porque en él teoría y cognición llegan a ser idénticas. La diferencia esencial entre el concepto medieval de ciencia y el moderno está precisamente en los dos hechos siguientes. Primero, el nuevo tipo de teoría pretende ser la única forma legítima no sólo de ciencia sino de todo conocimiento firme en general. Segundo, surge la visión de que con este nuevo tipo de teoría es posible una cientización de la acción humana, lo que sin embargo nunca se hace relevante en el área de la producción sino en la de la acción.

¹⁴ Esta visión se asocia con mayor propiedad a Engels y a algunos marxistas recientes que al mismo Marx. Véase también Benjamín Farrington, *Greek Science* (Harmondsworth Middlesex:

Penguin Books, 1963); J. D. Bernal, *The Social Functions of Science* (London: Routledge & Sons, 1939) y *Science and Industry in the Nineteenth Century* (London; Routledge & Paul, 1953).

Mucho antes de que comenzara a desarrollarse la visión de que la teoría científico-natural moderna es relevante para la producción, se consideró evidente de suyo que las disciplinas prácticas clásicas, a saber, la ética y la política, pueden ser cientizadas con la ayuda de la nueva teoría. No solamente para Descartes y Hobbes, sino también para Malebranche, Leibniz y Wolff va de suyo que la tesis aristotélica de la imposibilidad de cientizar la *praxis* (o de la naturaleza esencialmente no científica del conocimiento práctico) está basada simplemente en la insuficiencia de la teoría antigua y medieval. Locke prueba que esto no es en modo alguno solamente un mero error de los racionalistas. Aunque él niega que la física posea una certeza genuina, piensa que podría demostrarse que las ideas morales y políticas son “tan incontestables como aquellas de las matemáticas” y que ellas podrían ser demostradas con el mismo grado de precisión que “el que un triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos”¹⁵. Si se intenta resumir este desarrollo característico, habría que decir tal vez: no solamente ha desaparecido la opinión clásica de que hay varios tipos de conocimiento irreductibles uno al otro, sino que también el descubrimiento de la deductibilidad potencial de directrices para la producción desde la teoría es transferida a la acción tan irreflexivamente como la Antigüedad había transferido su tesis de la no deductibilidad de las directrices prácticas a la producción. El error antiguo y medieval y el error moderno surgen del hecho de que la diferencia entre hacer y actuar ha sido olvidada y toda acción humana se concibe gradualmente de acuerdo con el modelo de la producción. El concepto de una habilidad para cientizar totalmente la acción humana, que resulta de esto, tiene al mismo tiempo como consecuencia que la tesis de la primacía de la teoría llega a ser finalmente insostenible. Pues si cada directriz para la acción puede finalmente ser deducida desde una teoría, y toda teoría puede ser traducida a directrices para la producción, no queda nada autónomo ni en el conocimiento ni en la acción que pueda ser comparado con otro como superior. Por esta razón, no es accidental que en la época desde Descartes hasta Kant la problemática teoría-praxis está casi totalmente silenciada o, en todo caso, casi nunca se la somete a un debate explícito y sistemático.

¹⁵ Locke, *Essays*, IV, 3, 18; *Philosophical Works*, ed. J. A. S. John (London, 1892), II, p. 154.

III

Sería una tarea demasiado vasta para una breve presentación tratar el complejo redescubrimiento de la diferencia entre hacer y actuar en Kant y su confusión posterior en el idealismo alemán. No obstante parecen necesarias dos consideraciones sobre el marxismo, que también pueden servir como una transición a mis últimos comentarios. Ciertamente, no hay una tradición filosófica en la cual se haya hablado y se hable tanto acerca de la teoría y la praxis como en el marxismo y en la cual al mismo tiempo permanezca tan radicalmente oscuro lo que la teoría y la praxis son en realidad. Rüdiger Bubner, en su razonable folleto sobre teoría y praxis como abstracciones post-hegelianas, ha señalado en forma irónica pero exacta que en esta tradición la praxis es simplemente todo aquello que no puede ser identificado como teoría¹⁶. Pero, conversamente, lo mismo podría decirse de la teoría. Si se sigue el desarrollo desde la izquierda hegeliana hasta la nueva izquierda o la filosofía soviética, la teoría es primariamente una versión abreviada de la filosofía de Hegel, luego la crítica de la filosofía hegeliana, luego la crítica del orden existente desde premisas esencialmente hegelianas, luego el marxismo que se ha osificado en una doctrina paliativa y, finalmente, todo lo que es defendido por el profesional en cualquier época dada, ya sea éste el partido o el intelectual, quien, de acuerdo con la famosa declaración de Horkheimer acerca de la teoría tradicional y crítica, debe tener presente que una teoría verdadera constantemente debe ser reformulada de acuerdo con las nuevas condiciones. Paralelamente a esto, la praxis es primariamente una crítica del orden existente derivado de la teoría, luego la historia de la humanidad trabajadora, luego una historia del movimiento obrero y, finalmente, todo lo que hace el teórico progresista, a lo cual Engels (sobre quien la filosofía soviética parlotear sin pensar en este y muchos otros respectos) agrega la industria y la experimentación. Solamente hay una cosa en común a estas variantes de la praxis: no tienen casi nada que ver con la praxis en el sentido original, sino que representan una enorme reducción de todas las acciones humanas a *poiesis*. Aun en aquellos puntos donde la praxis se entiende como acción política, es siempre la producción de un estado de cosas.

Esto es cierto aun cuando se reconozca (por ejemplo por Habermas y el grupo Praxis yugoslavo) que la reducción de todas las actividades hu-

¹⁶ Rüdiger Bubner, *Theorie und Praxis als nachhegelsche Abstraktion* (Frank-

furt: Kohlhammer Verlag, 1972).

manas esenciales a trabajo y producción, que es especial característica de la línea dura marxista, es una simplificación insostenible¹⁷. Pues aun la acción emancipadora debe ser interpretada finalmente de acuerdo con el modelo de la *poiesis*: es la producción de una situación que no contiene su justificación en sí misma, pero la deriva de sus resultados.

La conclusión que deseo extraer de estas observaciones es que, contrariamente a todas las apariencias, nunca hubo una explicación de la teoría y de la praxis tomadas en sentido estricto, y en todo caso no la hubo de su relación recíproca. Ha habido debates sobre varios tipos de praxis y varias clases de teoría; ha habido discusiones acerca de la relación entre teoría y producción, entre teoría e historia, y entre teoría y experiencia. Pero el problema real que propone el famoso pasaje de la *Ética Nicomaquea* nunca ha sido verdaderamente debatido, a saber, ¿es posible desarrollar una teoría relevante para la praxis, que sea realmente una teoría y que sea en verdad relevante justamente para la praxis y no para cualquiera otra cosa posible?

Si se quisiera discutir hoy esta cuestión, habría que comenzar por decir algo más preciso acerca de la praxis y entonces, como agregado, acerca de la teoría. Básicamente, los filósofos lo han hecho de modo relativamente fácil para ellos; en vez de mirar a su alrededor y registrar con cuidado lo que el hombre hace, desarrollaron rúbricas e indujeron a las generaciones a pensar dentro de ellas. Este reproche vale menos para los filósofos de la Antigüedad que para quienes piensan en las categorías desarrolladas por ellos, esto es, para sus sucesores y para nosotros mismos. Para el contexto original de la discusión de la teoría-praxis en la Antigüedad, el asunto de los modos de vida no pretendía ser una presentación adecuada de todos los modos de conducta humana. Concernía a la cuestión de la buena vida, que ni siquiera era accesible a la mayoría. Y respecto de la discusión sobre los modos de conocimiento, ella correspondía a los tres intereses fundamentales que reconocían los aristócratas griegos: la ciencia, la política y las numerosas actividades de los esclavos y artesanos, así como de los médicos y de aquellos que ocasionalmente escribían piezas de teatro y poesía. Si nosotros preguntamos hoy, en cambio, si es suficiente dividir los modos humanos de conducta en teoría, praxis y *poiesis* o simplemente en teoría y praxis, donde la primera comprende el conocimiento y el pensamiento y la última la acción, debemos ponerlo seriamente

¹⁷ Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968), esp. cap. 3, y la

revista *Praxis*, órgano recientemente suprimido del grupo Praxis yugoslavo.

en duda. Si es obvio que los jardineros y los políticos municipales tienen algo en común, ¿de qué sirve el comparar sus actividades con quehaceres eruditos? ¿Existe alguna razón para proceder tan fácilmente como se hace hoy, como si hubiera dos actividades esenciales, ciencia y política, o pensamiento y trabajo, y como si todo lo que hacemos y que se nos aparece como relevante pudiera ser sometido a estas categorías? ¿Es teoría o praxis el diálogo que se produce en una asamblea? ¿Es *praxis* o *poiesis* la actividad de un oficial administrativo, cuya tarea consiste en tramitar documentos? ¿Y qué pasa con las miles de actividades que los hombres ejecutan diariamente: dirigirse al lugar de trabajo, leer el periódico, preparar un viaje de vacaciones, ofrecer una conferencia, conversar con otros hombres, ceder el paso en la calle, abrir tarros, tomar fotografías?

Naturalmente, puede entenderse todo esto como praxis y contrastarlo con la teoría, ya sea en el sentido del *bios theoretikós* de un científico individual o en el sentido de aquel que se dedica a trabajos científicos. Y naturalmente, entonces, puede agregarse de inmediato que todo está socialmente mediatizado. Pero finalmente nada se logra con conceptos engranados en forma tan tosca. Lo que se requiere es una circunspección realista de lo que el hombre hace y luego un intento de ordenar esta compleja profusión de acuerdo con tipos de actividades de los cuales hay ciertamente más de tres o de dos.

El próximo paso consistiría en preguntar qué y cómo sabemos y podemos saber acerca de cada tipo de actividad. Así, para cada tipo de actividad correspondería una profusión de teorías. Tómese por ejemplo la investigación y la enseñanza. La cantidad de actividades específicas que contiene este tipo de actividad puede ser investigada por psicólogos, sociólogos, historiadores, lingüistas, teólogos, y por fisiólogos, químicos y físicos. Cada uno se acerca a este tipo de actividad con su propio tipo de teoría y cada uno tiene, sin duda, una contribución significativa. Pero, ¿es esto suficiente para permitirnos decir que nosotros hemos logrado cientizar la praxis humana, ya sea en el sentido de que la praxis contingente llegue a ser accesible a la ciencia o en el sentido de que tengamos o solamente podamos buscar significativamente una ciencia concerniente a cómo se puede o se debería investigar y enseñar?

La respuesta no es un simple "sí" o "no", pero será variadísima. Mas no será la respuesta a una pregunta vana, especialmente no para los representantes de ese grupo vago de disciplinas que son designadas de una manera más bien volátil como ciencias sociales. Cuando se observa el esfuerzo que aplican ciertas disciplinas a construir modelos de acción humana o a desarrollar teorías de decisiones y sistemas, no es posible dejar

de preguntarse si y cómo están ellas en situación de acercarnos a la acción humana en una forma que pudiera caracterizarse hasta cierto punto como científica.

Así, la clásica discusión acerca de los méritos de los variados *bioi* podría desenvolverse tal vez de una manera nueva. Porque, por ejemplo, la pregunta es si el *bios theoretikós* es intrínsecamente significativo sin referencia a otras acciones, porque la pregunta de ningún modo puede ser respondida de manera arbitraria ni puede ser decidida en forma individual. También comprende la cuestión relativa a si los griegos pensaban como hoy teorías que nos dicen algo esencial y a la vez no pueden ser traducidas en principio a directrices para la acción. Y también incluye la cuestión de si acaso existen modos de acción o aspectos de modos de acción que en principio sean inaccesibles a la penetración teórica y cuyo logro, por esta misma razón, deba ser dejado a la experiencia y a la prudencia del individuo. Porque un *bios theoretikós* que sólo pueda llegar a intuiciones que tienen que ser traducidas a directrices para la acción no puede ser un fin en sí mismo, puesto que su meta apunta por su propia naturaleza más allá de sí. Pero, de la misma manera, una praxis que pueda ser totalmente cientizada no puede constituir una culminación de la vida humana, esto es, el fin al cual todas las otras metas están subordinadas. Pues, como escribe Aristóteles al comienzo de la *Metafísica*, “el hombre por naturaleza desea saber”; esto no es menos cierto hoy que lo era hace más de dos mil años. Si la práctica puede ser cientizada, no es la práctica sino la teoría la que constituye un fin.

Me parece que al menos hasta este punto el concepto original de la Antigüedad es aún válido: tanto el conocimiento como la acción sólo pueden ser fines finales significativos si existe una clase de conocimiento que no refiera más allá de sí mismo a la acción, y una clase de acción que permanezca inaccesible al conocimiento o en todo caso al conocimiento científico.

(Traducción de Georgeanne Vial y Joaquín Barceló).