

Joaquín Barceló

Universidad de Chile

## TEORIA Y PRAXIS EN LA CONCEPCION DEL SABER

El propósito del presente trabajo es determinar la función atribuida a las nociones de teoría y praxis en la concepción del saber correspondiente a ciertos momentos históricos particularmente relevantes para el problema en cuestión. Por su índole misma, sólo aspira a presentar en sus grandes rasgos las ideas más generales y a la vez más decisivas que al respecto hallaron expresión en las obras de unos pocos pensadores, renunciando deliberadamente a análisis más minuciosos que el asunto mismo exigiría<sup>1</sup>. El método empleado, como es natural, no es especulativo sino histórico. No se me oculta que la adopción misma de este método puede despertar desconfianza en muchas personas para quienes la historia sólo puede hablarnos del pasado y, por consiguiente, de lo que ya no tiene vigencia hoy. Espero poder contribuir *cum grano salis* a desmentir este prejuicio. Con todo, quisiera adelantar que al utilizar el método de perseguir un problema a través de su desarrollo histórico, lo hago en el convencimiento de que la historia tiene mucho que enseñarnos acerca de nosotros mismos y de nuestra situación por cuanto venimos de nuestro propio pasado y, en consecuencia, sólo podemos dar cada paso apoyando el pie en el lugar en que lo dejó nuestro paso anterior. Si en nuestra marcha nos falta el apoyo en el pasado resbalamos sin avanzar, a la manera del que, con gran esfuerzo y sin éxito alguno, procura caminar sobre el hielo haciendo ridículos gestos.

En lo que al tema de este trabajo se refiere, por lo general entendemos sin dificultad lo que significa praxis, y para los efectos de esta exposición es suficiente, me parece, atenerse a su sentido habitual de acción. No ocurre otro tanto con el término "teoría", al que solemos identificar descuidadamente con la noción de hipótesis, de modo que con frecuencia entendemos por teoría una hipótesis altamente generalizadora, como cuando hablamos, por ejemplo, de la teoría de la evolución biológica, de la teoría de la relatividad o de la teoría atómica. Creo —y acentúo el "creo", por tocar asuntos que no son de mi competencia— que responde mejor al sentido auténtico de la palabra "teoría" el uso

<sup>1</sup> De hecho, este artículo se basa en una exposición leída por el autor en la Cátedra Ignacio Domeyko de la Facultad

de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile en noviembre de 1976.

que de ella hacemos cuando hablamos, por ejemplo, de “física teórica” o de “teoría de los números”. Para evitar equívocos procuraré en primer término situar la palabra “teoría” en su significado más originario.

*Theoría* es una palabra griega que significa en primer lugar “contemplación”. La palabra tenía originariamente una connotación religiosa<sup>2</sup>. *Theorós*, contemplador, era el nombre del delegado oficial que cada ciudad helénica enviaba a los festivales religiosos que se celebraban en los grandes santuarios de Delos, de Epidauro y otros. El *theorós* contemplaba los templos, los juegos, las danzas y las ceremonias, y aun contemplaba al dios mismo en cuyo honor se realizaban las fiestas, ya fuera porque veía su estatua o porque lo divino de ese dios se le hacía manifiesto de algún modo precisamente en el despliegue de todo cuanto en torno a él se llevaba a cabo. Aparentemente este sentido religioso del término “teoría” se halla muy lejos de lo que hoy entendemos por esta palabra; y, sin embargo, la distancia entre el significado originario y el sentido moderno de la “teoría” no es muy grande. Aristóteles, que es un pensador tardío con respecto al desarrollo de la religiosidad helénica, todavía usa explícitamente la palabra “teoría”, por lo menos en un texto, como “contemplación del dios” (*toú theoú theoría*)<sup>3</sup>. Lo importante de este pasaje es que Aristóteles habla concretamente de la “contemplación del dios” para determinar con ella el fin supremo a que tienden en última instancia todos los actos humanos y en el que consiste la felicidad del hombre. Es cierto, con todo, que en este texto “el dios” podría significar aquello que es más divino en el hombre mismo; y como en otros textos, posteriores al recién mencionado, el filósofo afirma que lo más divino en el hombre es el entendimiento, la expresión “contemplar al dios” podría interpretarse como “contemplar al entendimiento humano”, es decir, entender el propio entendimiento; y esto, dice Aristóteles, es precisamente lo que hace el entendimiento, a saber, entenderse a sí mismo<sup>4</sup>. En todo caso, sea lo que fuere lo que Aristóteles haya pensado al respecto, lo cierto es que la tradición posterior interpretó unívocamente sus afirmaciones en el sentido de que el fin último al que tienden todas las acciones del hombre y, por consiguiente, la felicidad humana como plena y auténtica realización de nuestras aspiraciones y deseos, es la *theoría* en el sentido de contemplación de la verdad, es decir, como actividad intelectual.

<sup>2</sup> A. Gómez-Lobo, *Aristóteles y la actividad filosófica*. Rev. de Filosofía, Univ. de Chile, vol. XI, Nº 1-2, 1964.

<sup>3</sup> *Eth. Eud.*, VII, 15, 1249 b 16-21. Cfr. Gómez-Lobo, *op. cit.*

<sup>4</sup> *De An.*, III, 4, 429 b 9.

Hoy no es fácil para nosotros determinar qué pensaba exactamente Aristóteles mismo, pero es claro que al menos en sus obras de la madurez parecen combinarse la noción de la excelencia de la actividad contemplativa o teórica (*enérgeia theoretiké*) y un intelectualismo según el cual la actividad del espíritu (*toû noû enérgeia*) posee el carácter teórico y, de este modo, la contemplación intelectual constituye la felicidad perfecta, final y definitiva (*teleia eudaimonia*) del hombre. Ella es el bien humano o fin último de todas nuestras acciones, meta de cuanto esfuerzo realiza el hombre, que corona y da valor y sentido a toda actividad. En efecto, el ejercicio de la contemplación no aspira, según el estagirita, a ningún otro fin distinto de la contemplación misma, tiene su placer propio y proporciona al hombre que a él se entrega la autarquía, el ocio y la falta de fatiga que se atribuyen habitualmente a la felicidad<sup>5</sup>. La contemplación intelectual hace que el hombre se asemeje a los dioses y se distinga de los animales. Dice Aristóteles: “De modo que la actividad divina, que a todas aventaja en beatitud, será contemplativa. Señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar completamente privados de tal clase de actividad. Así, la vida de los dioses es toda feliz; la de los hombres lo es en la medida en que tiene cierta semejanza con la actividad divina; y de los demás seres vivos ninguno tiene la felicidad porque no participan en modo alguno de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación se extiende también la felicidad, y los que tienen la facultad de contemplar más son también los más felices, no por accidente, sino en razón de la contemplación, pues ésta por sí misma es preciosa. De modo que la felicidad consistirá en una contemplación”<sup>6</sup>.

Ciertamente, para Aristóteles no se perfilaba aún una oposición entre la contemplación así entendida y la acción, ya que la teoría era para él la forma más alta de la praxis humana. Con todo, la oposición entre ambas formas de vida como diferentes y acaso irreductibles puede leerse entre líneas en otros grandes escritores helénicos; así, por ejemplo, en el siguiente fragmento de Eurípides: “Dichoso el hombre que dedica todos sus esfuerzos a la ciencia, que no medita daños para su prójimo y se mantiene alejado de las obras injustas. Su mirada está puesta en la naturaleza y en su orden eterno; él investiga los materiales, las fuerzas y

<sup>5</sup> *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 16-26.

<sup>6</sup> *op. cit.*, X, 8, 1178, b 21-32.

los impulsos que hicieron el universo. A un hombre tal no lo contamina ninguna villanía”<sup>7</sup>.

La Edad Media, por su parte, opuso inequívocamente la vida contemplativa o teórica a la vida activa o práctica. Un pasaje del Evangelio fue interpretado por los autores cristianos como alusivo a la pareja de opuestos contemplación-acción. Según el Evangelio<sup>8</sup> Jesús fue recibido en cierta ocasión en casa de dos hermanas, Marta y María; mientras Marta se preocupaba del servicio doméstico, María escuchaba las palabras del maestro. Como Marta pidiera que María la ayudara en los quehaceres de la casa, Jesús le respondió: “Marta, Marta, tú te inquietas y te turbas por muchas cosas; pero pocas son necesarias, o más bien una sola. María ha escogido la mejor parte, que no le será arrebatada”. En este pasaje, Marta fue entendida como la personificación de la vida activa, de la praxis, y María como la de la vida contemplativa, de la teoría. El Evangelio estaría proclamando así la mayor excelencia de la contemplación y su superioridad sobre la acción. Es cierto que ya San Agustín, y posteriormente San Gregorio, reconocieron que la distinción entre praxis y teoría y la exaltación de esta última en el texto evangélico no significan en ningún caso una condena o reprobación de la vida activa. Por el contrario, si bien admitieron que la teoría es superior a la praxis, confesaron también que esta última es necesaria, útil y buena. Si no fuera por las obras de la vida activa, ¿quién podría entregarse a la contemplación y cómo podría hacerlo? Para poder dedicarse a la vida teórica y al estudio es necesario haber resuelto previamente los problemas que constituyen las tareas de la praxis, cuyo fin consiste en satisfacer las necesidades y urgencias de la vida temporal.

Pero la introducción del aristotelismo en Europa a partir del siglo XII y su decisiva influencia sobre la escolástica medieval inclinaron los platillos de la balanza abiertamente en favor de una interpretación que asignaba el primer lugar a la contemplación teórica. El gran discípulo y comentarista de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, adoptó el criterio del carácter contemplativo e intelectual de la felicidad del hombre entendida como fin último hacia el cual tiende la vida humana entera en todos sus actos. Al comienzo de su *Summa contra Gentiles* establece To-

<sup>7</sup> Frgm. 910, cit. por Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, 5ª ed., 1959, p. 55.

<sup>8</sup> *Lucc.*, X, 38 sqq. No hay que creer, sin embargo, que la oposición entre vida

contemplativa y vida activa sea de origen cristiano; ella procede de la Antigüedad pagana y figura ya en Séneca (Cfr. *De otio*, especialmente caps. 5-8).

más cuál es el oficio del sabio. El sabio, dice, es el que considera el fin del universo, que es a la vez el principio de toda universalidad; es decir, él investiga "las más altas causas" de que hablaba Aristóteles. Y como el último fin del universo es el bien del entendimiento (*bonum intellectus*), que es la verdad, resulta que la sabiduría consiste principalmente en la consideración de la verdad<sup>9</sup>. Establecido este punto, puede Tomás emprender el elogio del *studium sapientiae*, de la dedicación a la sabiduría. Entre todas las cosas a que se pueden entregar los hombres, dice, la dedicación a la sabiduría es la más perfecta, la más sublime, la más útil y la más regocijante. Y como la dedicación a la sabiduría consiste en la contemplación de la verdad, ésta y no la praxis constituye la suprema felicidad humana<sup>10</sup>.

La escolástica medieval atribuyó, pues, una superioridad inequívoca a la vida teórica sobre la vida práctica. La vida activa queda así puesta al servicio de la vida contemplativa: la acción es útil porque hace posible la contemplación, pero no a la inversa. El trabajo, la lucha por el dinero y por el bienestar, la organización social y política, la búsqueda de la eficiencia, el esfuerzo por implantar la justicia en la sociedad de los hombres, no son entendidos en ningún caso como fines últimos, no valen ni se justifican por sí mismos, sino que son valiosos únicamente en la medida en que contribuyen a hacer posible el cumplimiento de la contemplación de la verdad, del saber teórico. Es en el ejercicio de la sabiduría y en la actividad contemplativa donde el hombre encuentra la verdadera y auténtica razón de su vida, la justificación de su existencia y, por tanto, su cumplimiento como hombre. No es casual que aún el destino sobrenatural de los bienaventurados después de su muerte sea pensado como contemplación de Dios. Si la vida del hombre en la tierra es un hacerse a sí mismo, el hombre se hace hombre en la medida en que se hace sabio, esto es, en la medida en que se entrega a la vida contemplativa, utilizando la acción solamente como un medio para obtener este fin.

Es claro que la oposición medieval entre teoría y praxis debe ser matizada con el fin de no deformarla. Si en una primera aproximación puede caracterizarse la vida activa como la del hombre de armas, la del caballero andante, la del aventurero o del mercader, y la vida contemplativa como la del monje, la del hombre de estudio y de oración, esta simplificación excesiva deforma un tanto la relación entre ambas for-

• *Contra Gent.*, I, 1.

<sup>10</sup> *op. cit.*, I, 2; III, 37.

mas de vida. Si la Edad Media proclamó en definitiva la superioridad de la contemplación sobre la acción, ello no supone que se admitiera sin más la superioridad del monje sobre el militar. Porque el monje también realiza vida activa en la medida en que labra la tierra, mantiene pequeñas industrias, predica, ayuda a los enfermos y desvalidos, etc., así como el caballero ideal, por su parte, debe ser un hombre meditativo que en medio de las aventuras encuentra tiempo para la oración, el recogimiento y la reflexión. Acción y contemplación están eutrechadas en la existencia concreta del hombre; con todo, la contemplación gozó de mayor prestigio y se apareció como el fin hacia el cual conduce la vida activa.

Precisamente porque la Edad Media hizo de la vida contemplativa la forma más excelente de la vida humana, vio también en el claustro el lugar donde se cumple del mejor modo este ideal de excelencia. En el claustro, la vida activa está puesta al servicio de la contemplación. En él principalmente se realiza y cumple el ideal de humanidad, de ser-hombre, que es para la Edad Media cristiana el santo. No se trata, por cierto, de que la santidad no pueda darse fuera del claustro, pero en él ella se encuentra, por así decirlo, en su lugar natural. En los monasterios está el centro adecuado para el desarrollo ideal de la vida humana.

Con esta perspectiva es consistente el hecho de que, paralelamente al desarrollo de las ciudades y de la vida mercantil que tuvo lugar hacia fines de la Edad Media, el lugar donde se cumple y realiza el ideal de humanidad dejó de ser considerado el claustro para ser la ciudad misma en cuanto organización de la sociedad civil. La ciudad va a ser el centro, el "lugar natural" para el ser-hombre, por cuanto el modelo de hombre ya no será el santo sino el ciudadano, es decir, el *politikós*. En consecuencia, la vida contemplativa como vida dedicada al estudio, a la reflexión y a la oración, pierde su rango superior y se exalta en cambio por sobre ella a la vida activa: la política, el comercio, y esa gran auxiliar y servidora de la política y del comercio que es la vida de las armas. Precisamente el final de la Edad Media y el comienzo de la modernidad está señalado por este cambio de actitud en que se exalta a la vida de la praxis por sobre la vida teórica, y que encuentra su primera expresión declarada en los humanistas italianos del siglo XV.

El cambio de actitud depende en gran parte del destino del aristotelismo averroísta durante los últimos siglos de la Edad Media. Puesto que Aristóteles había determinado el objeto de la más alta sabiduría como

la investigación de las primeras causas y principios del ser, y puesto que él mismo había sido un gran naturalista, dedicando obras ejemplares al estudio de la naturaleza inanimada así como también al de la naturaleza viviente, el ideal de contemplación propuesto por el aristotelismo pudo llegar a ser asimilado con el de la investigación de la naturaleza. Así, las grandes escuelas medievales de medicina se hicieron arístotelizantes, si no abiertamente averroístas, cultivando el estudio de la física, de la psicología y de la historia natural aristotélicas. De este modo, la teoría llegó a ser definitivamente entendida como contemplación o inquisición acerca de los fenómenos naturales, en tanto que la praxis, considerada como una forma secundaria de vida, quedaba relegada al ámbito de la política, del derecho y del comercio. Esta identificación entre la actividad del “médico” o naturalista con la actividad puramente teórica en el sentido aristotelizante, y la asimilación del político y del jurista con el hombre práctico, conducen a una exaltación de lo que hoy llamaríamos el “hombre de ciencia” frente al hombre de acción; ella todavía sobrevive en una afirmación como la de Leonardo da Vinci cuando dice: “la ciencia es el capitán, la práctica son los soldados”<sup>11</sup>, y explica la importancia del vuelco que a este respecto se produjo a mediados del siglo XV.

La crisis tuvo lugar en el momento en que se desencadenó la llamada “disputa de las artes”, es decir, la polémica entre el “derecho” y la “medicina”. En realidad, no se trata meramente de una discusión entre abogados y médicos. El derecho representa en cierta medida a todo cuanto más tarde sería designado como ciencias sociales, o mejor ciencias humanas; de hecho, sus defensores fueron llamados “humanistas” porque proclamaron, junto con la superioridad de la jurisprudencia sobre la medicina, la primacía de las “humanidades”, de los *studia humanitatis*. En cuanto a la medicina, ella representa a lo que más tarde sería conocido como ciencias de la naturaleza. Hay un antecedente de la disputa en una carta que Petrarca envió al papa Clemente VI, quien se encontraba enfermo, previniéndolo contra los médicos y recordándole el ejemplo de aquel emperador sobre cuya tumba se leía el siguiente epitafio: *turba medicorum perii*. A ella siguió otro escrito de Petrarca, su *Invektiva contra medicum quendam*, en el cual el poeta humanista señala la irrelevancia de los estudios acerca de la naturaleza frente a la pregunta

<sup>11</sup> MS I 130 r (I. 2 82 r), Institut de France, Paris; *The Notebooks of Leo-*

*nardo da Vinci*, ed. Richter, 1970, II, 1160.

por el ser espiritual, el origen y el destino del hombre. El médico, dice Petrarca, "sabe mucho acerca de los animales salvajes, las aves y los peces, y sabe exactamente cuántos pelos tiene el león en su melena, y cuántas plumas el gavilán en su cola, y con cuántos tentáculos envuelve el pulpo al náufrago, y cómo el Fénix, consumido por aromático fuego, resucita nuevamente, y cómo el erizo de mar detiene a un barco, por muy rápido que navegue, pero pierde toda fuerza fuera del agua. . . Todas estas son cosas que en su mayor parte. . . son falsas; pero, aun cuando fueran verdaderas, no serían de ninguna utilidad para la vida del alma. Yo me pregunto, en efecto, de qué sirve conocer la naturaleza de los animales, de las aves, de los peces y de las serpientes, si uno no se preocupa de profundizar en la naturaleza del hombre, de dónde venimos, hacia dónde vamos, por qué hemos nacido"<sup>12</sup>.

Pero el problema que a nosotros nos interesa no llegó a plantearse sino en un escrito del humanista Coluccio Salutati, titulado *De nobilitate legum et medicinae*. En esta obra discute Salutati la relación que existe entre la vida activa y la vida contemplativa, entre praxis y teoría, entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza, entre las leyes del mundo moral y social por una parte y las leyes del universo no humano por la otra. La respuesta inequívoca del humanista frente a estas preguntas puede resumirse en las siguientes palabras: el bien moral es superior a la verdad, que es el bien intelectual; la voluntad tiene para el hombre primacía sobre la inteligencia; por consiguiente, la praxis en cuanto vida activa en la ciudad es más humana que la teoría, la contemplación en el encierro del claustro o del gabinete de estudio; el derecho, las ciencias morales y sociales, reivindican su superioridad en el mundo de los hombres sobre la medicina y las ciencias de la naturaleza. A la autoridad de Aristóteles invocada por los médicos se opone la autoridad de Cicerón, el gran abogado, orador y político de uno de los períodos más críticos de la historia de Roma, quien servirá de modelo para los nuevos ideales defendidos por el humanismo.

Tal vez sea éste el momento de hacer notar cómo la imagen que habitualmente se nos entrega del humanismo renacentista falsea por completo su realidad. Por lo general se nos describe al humanista como un estudioso dedicado a la investigación de viejos manuscritos, que sólo alimenta su espíritu de la sabiduría ya inválida del pasado y que, por

<sup>12</sup> *De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia*, cit. por E. Garin, *Der Ita-*

*lienische Humanismus*, Bern, 1947, p. 16.

consiguiente, es ciego para las tareas y urgencias de su propio tiempo, y con mayor razón, para las metas que reclama el futuro. Esta imagen reposa sobre un enorme malentendido. El humanista del Renacimiento fue un hombre predominantemente atento a los requerimientos concretos de la vida ciudadana de su época; fue precisamente quien percibió que el centro de la vida del hombre se había desplazado desde el claustro hacia el foro y el mercado, y que el fin último de la vida humana no consiste en el hallazgo de la verdad mediante la pura contemplación sino en la capacidad de tomar decisiones acertadas en medio de los apremios de la praxis. Es cierto que, al menos en lo que se reconoce como una segunda etapa del movimiento, los humanistas fueron grandes recolectores de viejos manuscritos y estudiosos de las literaturas antiguas; pero ello no ocurrió porque vieran en el cultivo de la Antigüedad el fin autosuficiente de la actividad humana, sino porque buscaron en ella la lección ejemplarizadora de la historia y los modelos más adecuados de retórica y de elocuencia que fueran útiles para persuadir a los conciudadanos acerca de cuáles serían las decisiones más acertadas en cada caso concreto de la vida práctica; y además porque se interesaron en mostrar cómo en la misma Antigüedad había también otros planteamientos que se oponían a la aparentemente indiscutible doctrina de la superioridad de la contemplación aristotélica. Es por ello que el segundo humanismo enfatizó el estudio de la obra de Platón y de su doctrina del *eros* como la fuerza que impulsa al hombre en su acción. Aun si el humanismo renacentista teoriza, lo hace siempre en función de la praxis humana<sup>13</sup>.

En efecto, para Salutati las leyes, esto es, la norma social, son cosa de la vida activa, pero no porque le estén sometidas, como ocurre con la medicina, que no regula sino que es regulada por la razón especulativa, sino porque la praxis misma, en cuanto tarea moral del hombre, está sometida a las leyes. Todas las actividades humanas están orientadas y dirigidas por el derecho<sup>14</sup>. “El fin de la especulación”, dice Salutati, “es el saber, cuyo objeto es la verdad. Pero el fin de las leyes es la dirección de los actos de los hombres. Su objeto es el bien, pero no el bien

<sup>13</sup> Para una interpretación del humanismo renacentista italiano, véase, además de la obra citada de Garin: F. Adorno, *El Humanismo Socrático en la Florencia del Siglo XV* (apud: A. Rinuccini, *Defensa de la Libertad*, Losada, Santia-

go, 1952); F. Adorno, *Introducción a L. Valla, Oraciones y Prefacios*, Univ. de Chile, Santiago, s. f.; E. Grassi, *Humanismus und Marxismus*, Hamburg, 1973.

<sup>14</sup> *De nobilitate legum et medicinae*, ed. Garin, 1947, p. 28.

en cuanto tal, sino, lo que es mucho más divino, el bien común. ¿Y no es el bien un modo de ser más noble que la verdad? No me refiero al bien por el cual somos algo bueno, sino al bien por el cual llegamos a ser y somos buenos". Lo que está en cuestión para el derecho, según Salutati, no es el bien como concepto metafísico, sino el bien moral. El primero es un bien natural, por el cual no nos corresponde alabanza ni vituperio a nosotros, sino a lo más a Dios o a la naturaleza. "En cambio, recibimos el honor de las alabanzas por las cosas bien hechas, así como somos vituperados si no hacemos lo que debemos"<sup>15</sup>. El médico, el naturalista, busca la verdad; el jurista, el humanista, se sirve de la verdad para hacer mejores a los hombres, para hacerlos verdaderamente civiles y para que la sociedad goce de paz. El bien está así más allá de la verdad, puesto que lo verdadero en la naturaleza puede ser moralmente malo, pero lo que es moralmente bueno no puede sino ser también naturalmente verdadero; en consecuencia, el bien moral (*morale bonum*) es un fin más alto que la verdad (*ultimatus bonum esse quam verum*), y por tanto más humano, más digno del hombre y más importante para él<sup>16</sup>.

Observemos que para Salutati lo verdadero en la naturaleza puede ser moralmente malo; esto significa que la verdad de la ciencia natural no está necesariamente ordenada al bien del hombre, y que aún puede ocasionalmente serle perjudicial. El fin perseguido por la praxis es, por tanto, más último y autosuficiente que la verdad en cuanto fin buscado por la especulación teórica. La voluntad es una facultad humana más alta que la intelección. No es, por consiguiente, en la soledad ni en el aislamiento donde el hombre encuentra su perfección. "No has de creer", escribe Salutati, "que alejarse de la turba, evitar la presencia de las cosas agradables, encerrarse en un claustro o retirarse al desierto sea el camino de la perfección... Huyendo del mundo puedes desplomarte del cielo a la tierra; yo, en cambio, permaneciendo entre las cosas terrenas, podré alzar mi corazón desde la tierra al cielo. Proveyendo, sirviendo, preocupándote de la familia, de los hijos, de los amigos, de la patria que a todos nos une, no puedes dejar de elevar tu corazón al cielo y no puedes menos de agrandar a Dios"<sup>17</sup>. Los humanistas posteriores se hicieron eco de este planteamiento e insistieron una y otra vez en la misma idea. Leonardo Bruni escribe: "Condeno el error de muchos ignorantes

<sup>15</sup> *op. cit.*, pp. 32-34.

<sup>16</sup> *op. cit.*, pp. 34-36.

<sup>17</sup> Citado por Adorno, *El Humanismo Socrático*, *loc. cit.*, p. 43.

que creen que no son estudiosos sino aquellos que se esconden en la soledad y en el ocio... Alejarse, sustraerse de la frecuentación de los hombres, es propio de quienes no son aptos para la acción a causa de su bajo ingenio"<sup>18</sup>. Por último, dentro de la disposición anímica descrita, no nos debe resultar extraño encontrar un texto de un humanista que elogia el deseo de lucro y la ambición de poseer riquezas, a pesar de lo espirituado de la imagen con que frecuentemente se quiere presentar al humanismo. Se trata de un texto de Poggio Bracciolini acerca del valor social y la importancia del dinero, que dice lo siguiente: "Recorre, si quieres, la ciudad entera, la plaza pública, los barrios, los templos, y si alguien confiesa que él no desea más de lo necesario... , piensa que contraste al Fénix. No deseo que me opongas aquellos incultos y rústicos de entre los hipócritas y bufones charlatanes quienes, bajo el pretexto de la religión, procuran su subsistencia sin trabajo ni sudor, predicando a los demás la pobreza y el desprecio de los bienes... No es tarea nuestra fundar ciudades con aquellos hombres inertes y timoratos que con toda tranquilidad se alimentan de nuestros trabajos, sino con aquellos que están acomodados a la frecuentación del género humano, de modo que si cada uno de ellos descuidara producir lo que excede su uso personal, sería indispensable, sin mencionar otras consecuencias, que todos nosotros cultivásemos el campo. Nadie siembre, pues, sólo cuanto baste para sí y su familia. Si nada quisiéramos tener aparte de lo que nos es suficiente, considera qué confusión de todas las cosas se seguiría. Desaparecería el ejercicio de las virtudes que agrada al pueblo, es decir, no habría benefactor alguno ni varón liberal en la misericordia y en el amor. ¿Qué dará a otro aquél a quien nada le sobra para dar? ¿De qué modo podría ser generoso quien posee no más que lo suficiente para sí solo? Cesaría la magnificencia de los ciudadanos, desaparecería el refinamiento y el adorno, no se edificarían templos ni pórticos, se acabarían las artes; el desorden de nuestras existencias y de las cosas públicas sería la consecuencia de que cada cual se contentase con lo que fuese bastante para sí"<sup>19</sup>. Más grande será, en consecuencia, una sociedad de ricos, que pueden ayudarse a sí mismos y a los demás, que una ciudad habitada por pobres faltos de recursos. Es interesante observar que en el siglo XVIII, en la época del mercantilismo y de la revolución industrial, cuando se anunciaba ya la futura vigencia del liberalismo econó-

<sup>18</sup> Citado por Adorno, *op. cit.*, p. 45.

<sup>19</sup> *Historia disceptativa de avaricia*, cit.

por Adorno, Introducción a L. Valla, *loc. cit.*, p. 34.

mico, los pensadores ingleses hablarían acerca de la riqueza expresando opiniones casi idénticas a las de este humanista de la primera mitad del siglo XV<sup>20</sup>.

Pero dejemos ahora el humanismo renacentista para examinar lo que ocurre con el advenimiento de la ciencia moderna. Antes de hacerlo, sin embargo, demos una mirada retrospectiva al camino recorrido.

Veámos que para Aristóteles la contemplación constituía el más alto fin al que puede tender la vida humana en todos sus esfuerzos y aspiraciones. La Edad Media, por su parte, opuso la vida contemplativa a la vida activa, la teoría a la praxis, y siguiendo el camino esbozado por el estagirita asignó el valor supremo a la contemplación, considerando a la acción práctica como una forma de vida ancilar, puesta al servicio de la actividad teórica. Los humanistas del siglo XV invirtieron, sin embargo, esta relación. Para ellos, no es la teoría sino la praxis la que conduce al fin último de la vida humana, que consiste en el bien moral del hombre en cuanto miembro de una sociedad. La vida activa pasa a ocupar así el primer lugar y la vida contemplativa se convierte en su sirviente. Con todo, podemos observar que con ello el problema de la teoría y de la praxis no aparece resuelto. Solamente se ha efectuado un enroque, en que la contemplación y la acción han intercambiado sus lugares sin dejar de oponerse mutuamente. Desde este punto de vista, el siglo XVII verá configurarse una situación radicalmente nueva, dependiente de la concepción del saber que en esa época se anuncia.

En 1620 se publicó el *Novum Organum*, de Francis Bacon, una obra que ya en su título anuncia el intento deliberado de sustituir al *organum vetus*, esto es, a la lógica aristotélica. En ella se plantea una idea que posteriormente iba a ser expresada en una significativa fórmula: "saber es poder". Cabalgando sobre esta fórmula, los historiadores del pensamiento suelen interpretar la concepción baconiana del saber en el sentido de un estrecho utilitarismo. Y la verdad es que el mismo Bacon da sobrada ocasión para que sus ideas se interpreten de esta manera. En efecto, él había escrito: "Ciencia y poder humanos coinciden en una misma cosa, puesto que la ignorancia de la causa defrauda el efecto. A la naturaleza no se la vence sino obedeciéndola, y lo que en la contemplación (*in contemplatione*) es a modo de causa, es a modo de

<sup>20</sup> Es el caso de J. Mandeville en *The Fable of the Bees*, de Hume en *Of Refinement in the Arts* (*Essays Moral, Po-*

*litical and Literary*, II, 2), de Adam Smith en *The Wealth of Nations*.

regla en la acción (*in operatione*)”<sup>21</sup>. Así, pues, el saber en la concepción de Bacon se mide por su aplicación. En el mismo sentido hablan otros pasajes de su obra capital: “La meta verdadera y legítima de las ciencias no es otra que la de dotar a la vida humana de nuevos inventos y bienes”<sup>22</sup>; “lo que es más útil en la acción es lo más verdadero en el saber”<sup>23</sup>. Es preciso advertir, sin embargo, que esta última cita está leída fuera de su contexto, y que en su restitución a su contexto original hallaremos más adelante un argumento para superar la interpretación utilitarista del pensamiento de Bacon.

Lo anterior es consistente con el hecho de que la nueva ciencia de la naturaleza que surge en la época de Bacon es eminentemente un saber que tiende hacia su aplicación técnica y que ha dado origen a la revolución industrial primero y luego a la llamada revolución tecnológica. Esto fue siempre reconocido como un rasgo característico de la ciencia moderna. Así, por ejemplo, la pregunta planteada por los filósofos del siglo XVIII acerca de la posibilidad de la constitución de la física matemática apenas fue entendida, por cuanto las aplicaciones técnicas de la física moderna y los progresos que en ella se realizaban parecían poner fuera de toda cuestión el problema de su posibilidad. En buenas cuentas, las gentes se atenían al principio de Bacon: “los frutos y los inventos (*opera inventa*) son como fiadores y garantes de la verdad de las filosofías”<sup>24</sup>. El funcionamiento del pararrayos, del telar y de la máquina a vapor garantizaban la corrección de la física teórica moderna mucho antes de que los filósofos hubieran producido argumentos suficientemente convincentes acerca de la consistencia de sus postulados básicos.

Es mérito de Bacon haber percibido anticipadamente este rasgo de la ciencia moderna de la naturaleza, que se vuelca hacia sus aplicaciones prácticas concretas aún antes de haber resuelto adecuadamente el problema de los principios que la fundamentan, y haber hecho de la aplicabilidad el aval del nuevo saber. Para él, la verdad de la ciencia *se mide* efectivamente en su utilidad, esto es, en su aplicabilidad. Desde este punto de vista, Bacon parece estar llevando hasta sus extremas consecuencias los planteamientos de los humanistas italianos; el problema no sería tanto el de la búsqueda de la verdad como el de la búsqueda

<sup>21</sup> *Nov. Org.*, I, 3; vol. I, p. 157 de la edición de las obras de Bacon por Spedding, Ellis y Heath, 14 vols., Londres, 1857-1874 (citada en lo sucesivo

como edición Spedding).

<sup>22</sup> *op. cit.*, I, 81; ed. Spedding I, p. 188.

<sup>23</sup> *op. cit.*, II, 4; ed. Spedding I, p. 230.

<sup>24</sup> *op. cit.*, I, 73; ed. Spedding I, p. 182.

del bien, no del *verum*, sino del *bonum humanum*. En un pasaje de su obra parece decirlo explícitamente: "No se trata tan sólo de la felicidad contemplativa (*foelicitas contemplativa*), sino verdaderamente de los asuntos y de la suerte del hombre, así como de todo el poder de sus obras"<sup>25</sup>. Así, pues, parece ser la praxis y no la teoría aquello que a juicio de Bacon constituye el fin de la ciencia moderna, precisamente de aquella ciencia que surge en su tiempo en abierta oposición a una tradición aristotelizante que ya estaba en plena decadencia y que había terminado por olvidar completamente el espíritu que animaba al maestro al que creía seguir.

Pero, ¿debemos concluir entonces que Bacon es un mero continuador de los humanistas y que su concepción del saber no hace sino reiterar la afirmación de la superioridad de la vida activa sobre la vida contemplativa? No, en absoluto. En un lugar de su obra establece Bacon una jerarquía entre las diversas motivaciones que impulsan a los hombres a la búsqueda de la verdad. El lugar más bajo corresponde a los ambiciosos vulgares, que sólo persiguen la fortuna o la gloria para sí mismos; a continuación, y por encima de ellos, están quienes buscan la grandeza y el poder de su patria; más alto aún coloca a los que se esfuerzan por contribuir al bien común de la humanidad entera mediante sus invenciones y descubrimientos; pero entonces, sorprendentemente, agrega: "Y, sin embargo, para decir toda la verdad..., ciertamente la contemplación misma de las cosas tal como ellas son, sin superstición o impostura, error o confusión, es en sí misma más digna que todo el conjunto de los frutos de las invenciones"<sup>26</sup>.

En la obra de Bacon encontramos, pues, pasajes aparentemente contradictorios. Por una parte afirma que la meta de las ciencias es dotar a la vida humana de nuevos inventos y bienes, que la verdad científica se mide en su utilidad práctica, y que en las ciencias no se trata de la felicidad contemplativa, sino de los asuntos y de la suerte del hombre; por otra parte dice que la contemplación es superior a todos los frutos de las invenciones. Por un lado mide la actividad científica con la vara del *bonum*, del bien humano, y la muestra como servidora de la práctica, de la vida activa; por el otro, afirma la primacía del *verum*, de la verdad, sosteniendo que la teoría pura, la vida contemplativa, es más digna que los beneficios brindados por la ciencia. Y, sin embargo, no hay contra-

<sup>25</sup> *op. cit.*, *Distributio operis*; ed. Spedding I, p. 144.

<sup>26</sup> *op. cit.*, I, 129; ed. Spedding I, p. 222.

dicción. La originalidad de Bacon consiste precisamente en haberse percatado de que en la vida de la ciencia la teoría y la praxis forman una unidad indisoluble. Cito a continuación dos textos que enuncian esta tesis con toda claridad:

“Las dos reglas (*pronuntiaia*), la activa y la contemplativa, son la misma cosa (*res eadem sunt*); y lo que en la acción (*operando*) es lo más útil, es lo más verdadero en el saber (*sciendo*)”<sup>27</sup>.

“Por tanto, en este contexto la verdad y la utilidad son la mismísima cosa; y las obras mismas han de ser hechas en la medida en que son prendas de la verdad más bien que por causa de sus ventajas para la vida”<sup>28</sup>.

Observemos que este segundo texto sería del todo inconsistente si la doctrina de Bacon se redujera a un simple utilitarismo. En efecto, en él se afirma la identificación entre verdad y utilidad (*utilitas*), pero a continuación se dice que la dignidad de los esfuerzos humanos reside en la búsqueda de la verdad y no en la búsqueda de ventajas para la vida (*commoda vitae*). Es decir, hay indudablemente para Bacon una diferencia entre la utilidad que persiguen las ciencias y las ventajas para la vida que de ellas puedan derivarse. Si la utilidad es el bien humano, ella no se identifica, sin embargo, con los beneficios diversos que resultan de la aplicación del saber, sino que está con la verdad en una relación más íntima que con éstos. Desde esta perspectiva, la doctrina de Bacon no puede ser interpretada como un pensamiento meramente utilitarista. De todos modos, y esto es lo que más nos interesa señalar aquí, la identificación entre verdad y utilidad hace posible que, en la misma medida en que la mayor dignidad corresponde a la contemplación de

<sup>27</sup> *op. cit.*, II, 4; ed. Spedding I, p. 230.

<sup>28</sup> *op. cit.*, I, 124; ed. Spedding I, p. 218: *Itaque ipsissimae res sunt (in hoc genere) veritas et utilitas: atque opera ipsa pluris facienda sunt, quatenus sunt veritatis pignora, quam propter vitae commoda*. En la traducción de *ipsissimae res* por “la misma cosa” sigo la opinión de Spedding, aun cuando el editor admite acertadamente que el uso que Bacon hace del término *ipsissimae* es incorrecto si quiere expresar dicha idea; pero la verdad es que de otro modo la pro-

posición no tiene sentido defendible.

Debo dejar constancia además de que fue el trabajo de un biólogo, y no el de un filósofo, el que me hizo reparar en los dos pasajes fundamentales a que se refieren esta nota y la anterior, así como también en su interpretación que aquí es adoptada y adaptada; véase A. Lipschütz, “*Scire*” and “*Scientia*”: *Aristotle and Francis Bacon, Perspectives in Biology* (Cori, Foglia, Leloir, Ochoa, Editors), 1963.

la verdad, el saber teórico se muestra como útil y no pierde jamás su referencia a la práctica. Vida contemplativa y vida activa se funden así en un esfuerzo único por el cual el hombre se enfrenta con la naturaleza. De este modo, la ciencia pura se ve justificada en la praxis sin perder su superior dignidad. Ya no es mera contemplación que da vueltas las espaldas a los intereses humanos concretos, como parecía ser en los médicos averroístas del siglo XIV; pero, sin perder su carácter teórico, logra ahora el reconocimiento de que sus esfuerzos también están dirigidos hacia el bien humano, al modo de los de las ciencias morales.

Desde esta perspectiva es posible leer en su integridad y con nueva inteligencia el siguiente texto de Bacon, que pierde el carácter estrechamente utilitarista con que por regla general se le interpreta para exhibir la trabazón y la recíproca dependencia del momento teórico y del momento práctico en la ciencia: "Porque no se trata tan sólo de la felicidad contemplativa, sino verdaderamente de los asuntos y de la suerte del hombre, así como de todo el poder de sus obras. Pues el hombre, ministro e intérprete de la naturaleza, no hace ni entiende más que cuanto advierte y acata (*observaverit*) del orden de la naturaleza, por la acción o por la inteligencia: no sabe ni puede más. . . Y así, esos proyectos (*intentiones*) gemelos, a saber, las ciencias y los poderes humanos, coinciden verdaderamente en lo mismo, y la frustración de las obras ocurre por lo general debido a la ignorancia de las causas"<sup>29</sup>.

Si esta interpretación de la unidad de teoría y praxis es correcta cuando se aplica a la concepción moderna del saber, entonces el hecho mismo de que el más asombroso desarrollo científico y técnico se haya producido justamente después que se hizo manifiesto que en el conocimiento de la naturaleza se funden el aspecto teórico y el aspecto práctico, deja sin relevancia alguna la tesis de Spengler acerca del origen de la técnica. Spengler distingue como formas irreductibles el "pensar de los ojos", fuente del pensamiento teórico o contemplativo, de la meditación y de la sabiduría, y el "pensar de la mano", fuente del pensamiento práctico o activo, de la astucia y de la habilidad; ve, por tanto,

<sup>29</sup> *op. cit.*, *Distributio operis*; ed. Spedding I, p. 144. Traduzco *observaverit* por "advierde y acata" en el convencimiento de que Bacon tuvo presente el doble sentido del verbo latino al utili-

zarlo para designar la actitud del hombre que escruta la naturaleza como su intérprete y que a la vez se somete a ella como su ministro.

la causa y el efecto como las categorías fundamentales del pensar de los ojos", y el medio y el fin como las categorías básicas del "pensar de la mano"<sup>30</sup>. Pero Bacon había superado ya anticipadamente esta clase de interpretación al sostener que "lo que en la observación es como causa, es como regla en la práctica", y que, por tanto, la ciencia, es decir, la determinación de las causas nacida de la observación, y el poder, esto es, el logro de los fines prácticos mediante la aplicación de ciertas reglas, "coinciden en una misma cosa", son en el fondo lo mismo, y que ello no ocurre meramente porque se apliquen al mismo objeto, sino porque se copertenecen mutuamente<sup>31</sup>.

Aun más; si la interpretación es correcta, la distinción misma entre teoría y praxis, con todas las consecuencias que de ella puedan derivarse, se muestra como una distinción entre nociones abstractas, es decir, entre nociones sustraídas de la realidad concreta propia de la unidad interna del saber, y puede acaso continuar siendo útil para fines expositivos o didácticos, pero nada más.

Debemos, con todo, plantear todavía una pregunta. En el supuesto de que la interpretación propuesta aquí de la concepción baconiana del saber sea correcta, ¿es ella iluminadora de toda la concepción moderna del saber, o queda más bien restringida al modo como un pensador de comienzos del siglo XVII pudo juzgar la ciencia propia de su tiempo? En otras palabras, ¿tiene la interpretación del saber de Bacon una vigencia que trascienda los límites de su propia época?

Para responder a esta pregunta no nos detendremos en la consideración de las vinculaciones entre el saber teórico y sus aplicaciones prácticas a lo largo de todo el desarrollo técnico moderno, porque estas vinculaciones son tan obvias que cualquiera en nuestros días puede reflexionar acerca de ellas. Quisiera, en cambio, indicar de qué modo el planteamiento que está apenas esbozado en Bacon es recogido en la obra de un filósofo contemporáneo que se ha ocupado con especial interés del problema de la ciencia. Me refiero a John Dewey.

En el segundo capítulo de su popular libro *La Reconstrucción de la Filosofía*, después de haber comentado la obra de Bacon como "precursor del espíritu de la vida moderna", señala Dewey su importancia para la mutua interdependencia entre la revolución científica y la revolu-

<sup>30</sup> O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, § 5.

<sup>31</sup> Para la copertenencia de teoría y pra-

xis manifiesta desde otros supuestos, véase J. R. Morales, *Arquitectónica*, Santiago de Chile, 1966, I, p. 117.

ción industrial. Por un lado, dice, la industria moderna se muestra como ciencia aplicada; pero por otro lado —y esto es más interesante, aunque no menos obvio—, las necesidades de la industria moderna estimulan la investigación científica, planteándole nuevos problemas, sugiriéndole nuevos experimentos y aun financiando la investigación pura. Ciertamente, podemos agregar nosotros, cuando la industria financia a la investigación, ello no es por motivos altruistas, sino por el reconocimiento de que la necesita; y así la investigación y la industria llegan a complementarse, porque ésta necesita descubrimientos y aquélla necesita dinero. Pero la investigación no sólo necesita dinero; la teoría pide también otra cosa a la praxis, a saber, campo y expedientes para la investigación. La teoría médica, por ejemplo, no sólo hace posible la práctica clínica, sino que también se alimenta de ella. Esta relación puede hacerse extensiva a todas las disciplinas, tanto a las científicas como a las humanísticas. La teoría y la praxis se condicionan recíprocamente. Ello ha sido puesto en relieve como lo más propio de la actividad científica precisamente gracias al método experimental, que es uno de los rasgos más conspicuos de la ciencia moderna de la naturaleza. Dewey lo señaló claramente en otra de sus obras, haciendo extensiva la fusión de la teoría y la praxis aun a la actividad filosófica misma. "...El saber", dice, "juzgado desde los procedimientos actuales de la búsqueda científica, de hecho ha abandonado por completo la separación tradicional entre saber y hacer... el procedimiento experimental instala el hacer a modo de corazón del saber... El problema de la filosofía concierne a la *interacción* de nuestros juicios acerca de los fines que han de perseguirse con el conocimiento de los medios para lograrlos. Tal como en la ciencia la cuestión del progreso del conocimiento es la cuestión de *qué hacer*, qué experimentos realizar, qué aparatos inventar y usar, qué cálculos emprender, qué ramas de la matemática emplear y perfeccionar, así también *el* problema de la práctica es qué necesitamos *saber*, cómo obtendremos ese saber y cómo lo aplicaremos"<sup>32</sup>. De aquí hay sólo un paso a la ulterior determinación de que en la ciencia experimental toda concepción teórica debe ser formulada en términos de operaciones realizables<sup>33</sup>, con lo cual la distinción entre teoría y praxis termina por desvanecerse en forma definitiva.

No es nuestro propósito discutir aquí el planteamiento de Dewey y dejamos en suspenso la cuestión de si acaso su concepción del saber

<sup>32</sup> *The Quest for Certainty*, cap. 2.

<sup>33</sup> *op. cit.*, cap. 5.

y de las relaciones entre teoría y praxis no está influenciada demasiado unilateralmente por el modelo de la ciencia experimental de la naturaleza. Para nuestros fines es suficiente haber mostrado que la unidad de teoría y praxis insinuada por Bacon ha sido recogida por el pensamiento contemporáneo. En el siglo XVII, Bacon había hecho suya la tarea de pensar el saber de tal manera que el momento teórico y el momento práctico se mostraran en él fundidos en una unidad. El programa baconiano se aparece todavía hoy como un ingrediente esencial de la concepción contemporánea de la ciencia. Al realizar su programa, Bacon estaba superando y en cierta medida invalidando las elucubraciones medievales y las disputas renacentistas que giraban en torno a la oposición entre teoría y praxis y a la presunta superioridad de la una sobre la otra. Sorprendentemente, su tesis de la unidad de teoría y praxis nos coloca en una situación más adecuada para entender no sólo la copertenencia moderna entre ciencia y técnica, sino también el originario planteamiento aristotélico, que veía en la teoría la más alta forma de la praxis humana, y en la praxis política el campo donde se cumple con mayor dignidad y eficacia la teoría. A través de extraños rodeos, el pensamiento vuelve siempre a los viejos maestros para escuchar su palabra con mayor penetración.