

ña (cap. 10, punto 2); progreso que —como decíamos arriba— no es sólo doctrinal sino también en la orientación ignaciana del tema.

Por último, esta definida autoría polanciana de las Industrias podría ser la explicación de que Polanco, a pesar de contar con un texto tan ignaciano “acerca de las misiones” —que luego sería la Parte VII de las Constituciones ignacianas, central en las mismas y de cuya redacción, antes de la llegada de Polanco a Roma para ser secretario de la Compañía universal, nos consta por el testimonio del Diario Espiritual el día 16 de marzo de 1544 (Const. 1, 128)—, no lo haya tenido en cuenta textualmente en la redacción de la Industria 7^a: prescinde totalmente de este antiguo texto —como decimos, tan ignaciano y tan propio de las Constituciones—, y sólo trata de complementarlo, en esta Industria, con indicaciones de carácter prevalentemente pastoral (cap. 7, punto 1).

6.—Ambas obras —Industrias y texto “a” de las Constituciones— parecen haber sido escritas de “un tirón” y sin borrador⁵⁴, porque, cuando hay un texto anterior —como en el caso del documento “acerca de las misiones”, que pasa al texto “a” y que no está en las Industrias, interviene, no la mano de Polanco, sino la mano de un copista⁵⁵.

Sería, por así decirlo, un testimonio fehaciente de la extraordinaria capacidad de redacción que tenía Polanco, que hacía que no necesitara contar con un “borrador” para elaborar textos tan completos y acabados como las Industrias y el texto “a” de las Constituciones.

7.—Para terminar, digamos que de todo lo visto se deduce lo ponderable del trabajo de Polanco como secretario —a veces, amanuense— de Ignacio en la redacción de las Constituciones, ya desde el texto “a” de las mismas, que ha llegado a nuestras manos; las cuales, sin embargo, son claramente atribuibles a Ignacio: al menos, como dijo el mismo Ignacio según testimonio de Nadal, “. . . en cuanto a la sustancia de las cosas, a no ser algo en el asunto de los colegios y universidades, lo que, con todo, es de su mente” (cfr. FN. 3, 637).

⁵⁴ Respecto de las Industrias, es la opinión del Editor de las Constituciones (cfr. Const. 2, CLXXIX). En cuanto a las Constituciones en su texto “a”, de ello hablamos a continuación en el mismo texto de nuestro trabajo.

⁵⁵ Sobre la existencia de un texto “x”, intermedio entre las Industrias y las Constituciones en su texto “a”, véase nuestra anterior nota 37: podría explicar que el texto de las Constituciones hubiera sido escrito, por Polanco, tan “de corrido” y sin necesidad de mayores correcciones.

TEORIA Y PRAXIS *

Presupuestos ontológicos para una teología de la acción

por Jorge R. SEIBOLD, S. I. (San Miguel)

Plantearse el problema de articular una teología de la acción que sea fiel a su propio cometido implica ante todo poseer cierta claridad conceptual en relación a los presupuestos epistemológicos y ontológicos que maneja. El objetivo de este trabajo es justamente ayudar a esa clarificación al presentar el contenido conceptual de “teoría” y “praxis”, tal como ellos se han dado en la historia de la filosofía y que subyacen a cualquier intento de comprensión teológica de la acción humana. Nuestras actuales concepciones de “teoría” de “praxis” provienen en gran medida de una profunda reelaboración y hasta transformación de esos conceptos que se produjo en la Modernidad europea y en la que algunos filósofos tales como Descartes, Kant, Hegel y Marx, para no citar más que algunos de los principales, tuvieron en ello una particular intervención. Pero esos “nuevos” conceptos de “teoría” y “praxis” no surgieron de la nada, sino en el diálogo —integrativo y crítico— con una antigua tradición, que ya anteriormente les había dado vida y conformado dentro de los cánones del Mundo griego, del Mundo romano y del Mundo medieval. Comprender nuestros actuales usos de “teoría” y “praxis” tiene, pues, como prerequisite el conocer el itinerario histórico de estos conceptos. En vista de ello dispondremos nuestro trabajo en tres partes. En la primera traeremos a colación, aunque sea muy someramente, el aporte de la tradición filosófica antigua y medieval, tal como se diera principalmente en Platón, en Aristóteles y en Santo Tomás. En la segunda parte, la más específica de nuestro trabajo, determinaremos los conceptos de “teoría” y “praxis” tal como los elaboró el Mundo moderno a través de algunos de sus principales filósofos como los citados más arriba. Finalmente en la tercera parte esbozaremos algunas perspectivas ontológicas actuales que nos invitan a plantear “posmodernamente” esta multiseccular problemática.

1. Teoría y praxis en el mundo antiguo y medieval

Con la entrada del “logos” filosófico se produce en el mun-

* Este trabajo fue presentado substancialmente en el marco de la VII Semana Nacional de Teología, que versó sobre el tema “Teología y Praxis pastoral” y que fuera organizado por la Sociedad Argentina de Teología en La Falda (Córdoba), entre el 3 y el 7 de agosto de 1987.

do griego un fenómeno sin precedente en la antigüedad, que impulsará un cambio decisivo en la vida del hombre, no solo porque el “logos” se presenta como una nueva alternativa frente al “mito”, sino porque, además, el mismo “logos” implica el surgimiento de una nueva y extraña actitud ante el mundo de la vida, que hasta ese entonces configuraba al hombre griego, como es la que resulta de la contemplación teórica y desinteresada de la verdad. Y no era que el hombre antiguo no conociera ya algunos elementos del saber como lo eran ciertos conocimientos matemáticos y astronómicos que deben remontarse a épocas muy anteriores a la emergencia del “logos” filosófico. Lo que sucedía era que esos conocimientos formaban parte del mismo mundo que vertebraba la vida del hombre. No se contraponían todavía a ese mundo cotidiano. Recién cuando el “logos” filosófico se convierte a sí mismo en finalidad propia del saber, y del saber desinteresado que no busca otra cosa fuera de él mismo, nos encontramos con una nueva actitud, la *actitud teórica*, que presagia una nueva época en la historia del hombre y en el que adentrarse en ese “logos” significará asumir la forma más elevada de existencia¹. No nos toca ahora rehacer la historia de este itinerario que se inicia con los pre-socráticos y donde un Parménides y un Heráclito ya vislumbraban la posibilidad de vivir un doble y contradictorio compromiso humano signado por la “doxa” y por la “alêtheia”. Pero esta incipiente apertura al saber teórico está todavía ligada a lo cosmológico y no se ha revertido suficientemente sobre el saber práctico, que brota del obrar humano en sus diversas manifestaciones. Para acceder a este momento debemos llegar a Platón y Aristóteles. Ellos serán los que fijarán la problemática de teoría y práctica, a pesar del cambio de paradigma patrístico-medieval, hasta bien entrada la época moderna. Sobre ellos debemos, ahora, centrar nuestra atención.

Vengamos, en primer lugar, a Platón. Para él el mundo verdadero está dado por el mundo de las ideas y del Bien. El filósofo, según la *República* (V, 475 d y ss.), es aquel hombre que ama contemplar la verdad y es capaz de elevarse al conocimiento de las ideas en sí. Ese saber constituye la “epistēmē”, la “ciencia”. Por eso el “filósofo” se distingue del “filodoxo”, cuyo saber solo radica en la “doxa” u “opinión” (Ibid., 480 a). Platón será fiel en

¹ El verbo griego “theōrein” tiene al menos tres significados: a) ver, mirar, contemplar, inspeccionar; b) ir a un espectáculo (llamándose el mismo espectáculo “theōria”) ir a una ceremonia religiosa, a una olimpiada, al oráculo de Delfos, etc.; c) reflexionar, meditar, filosofar (cfr. *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris, 1950, fasc. XIII, art. “contemplation”, p. 1717). La “actitud teórica” se refiere más especialmente al tercer significado.

general a este ideario, aunque cambiará ciertamente su pensar en cuanto al modo de acceder a ese mundo ideal, a la naturaleza de ese mundo, y a las relaciones que mantiene ese mundo ideal con el mundo de la “doxa” inmediata. Así en la *República* abandona la teoría de la reminiscencia como acceso al mundo ideal sostenida en el *Menón* y a través de la alegoría de la Caverna (*Rep.*, VII, 514 a-518 b) muestra la situación de todos aquellos —los cautivos de la “doxa”— que no han sido instruidos por una educación conveniente a fin de liberarse de su influjo. Esa educación liberadora comienza con la aritmética, se prosigue por la geometría plana y esférica, se continúa con las astronomía y la armonía y culmina con la dialéctica, que es la “melodía” perfecta, siendo las ciencias anteriores solo un “preludio” preparatorio (Ibid., 532 d). Algunas artes, como las artes retóricas o gimnásticas, sólo se ocupan de los gustos u opiniones de los hombres, otras, como las nombradas más arriba, aunque están ligadas a la contemplación del ente, se hallan, sin embargo, limitadas por el uso que hacen de hipótesis, sin las cuales no podrían avanzar en la búsqueda de la verdad. La dialéctica es la única ciencia que se libera tanto de la “doxa”, como de las “hipótesis” para alcanzar y conocer la realidad en sí, que es el mundo ideal (Ibid., 533 c). Por consiguiente es por la dialéctica que el filósofo tiene acceso al mundo de las ideas y del bien, que es su coronación. Para llegar a este bien va no hace falta morir, solo es necesario iniciarse en el aprendizaje. Camino necesario para llegar a ser filósofo y también para llegar a ser buen gobernante, pues tiene como deber primero el velar por el bien y la justicia de la polis a él encomendada, lo cual exige de él las más grandes virtualidades teóricas en sentido platónico. El gobernante con su ver teórico embebido de bien actuará su virtud regitativa en bien de la polis, al hacer que otros con su saber práctico puedan llevar eficazmente esas disposiciones a la práctica. El gobernante para Platón es un teórico igual que el filósofo y solo se diferenciará de él en que se vuelve al mundo de la “doxa” para regirlo mediante sus sabias ordenanzas extraídas del mundo ideal, bello, justo, bueno, y que luego serán aplicadas por otros al mundo concreto de la polis. El gobernante munido de su mundo y visión teórica solo así puede acceder al mundo de la práctica. Y el mundo de la “doxa” a su vez puede cambiar al influjo del mundo “ideal” mediante la acción regitativa del gobernante y de sus intermediarios prácticos. Platón no pretende reproducir en su perfección la polis ideal. Sabe que no es posible. Sin embargo pretende acercarla lo más posible. Si para el hombre común la “praxis”, o sea, la “acción” tiene más verdad que la “lexis”, o sea, el “discurso”, no es lo mismo para el filósofo para quien

la verdad halla su plenitud en el mundo ideal (*Ibid.*, 473 a), y solo de un modo defectible se encuentra en el mundo empírico. Esta es la base ontológica que sustenta la doctrina de la participación y de la analogía, que tendrá, luego, tanta repercusión en la ontología patrístico-medieval. De acuerdo a esta visión Platón distingue, en el *Político* (258 d-e), a las ciencias en dos especies: “ciencia práctica” (epistēmē praktikē) y “ciencia gnóstica” o “ciencia teórica” (epistēmē gnōstikē). La primera, la práctica, se refiere a las acciones que son productoras de cosas, así el arte de construir casas u otro arte manual. La segunda, la teórica, es la que carece de toda vinculación con las acciones productivas, y solo obtiene de las cosas su conocimiento, como lo hace, por ejemplo, la aritmética. La “ciencia gubernativa” (epistēmē basilikē), por la que un gobernante rige a un pueblo, no tiene por misión el “hacer” (prattein), sino el “mandar” (archein), lo cual es “teórico” y no “práctico” (*Pol.*, 259 e), por el que se induce a otros a “hacer” (*Ibid.*, 305 d). Por eso, tal como lo decíamos arriba, el oficio del gobernante y de aquellos que lo aconsejan es más de orden “teórico” que “práctico” (cfr. *Ibid.*, 259 c-d). Platón todavía no puede admitir en un mismo sujeto la simultaneidad de la virtud teórica y práctica. Así, por ejemplo, en la construcción de una casa el arquitecto es el que posee por antonomasia el saber teórico, ya que sabe los principios que rigen la construcción de la casa y posee la capacidad de ordenar a los obreros la construcción del proyecto, pero el mismo arquitecto en cuanto arquitecto, y hombre que vive en la “teoría”, no puede acceder al nivel de la “práctica”, que es privativo del artesano, que con su trabajo y los correspondientes materiales (ladrillos, mezcla, etc.) levantará la construcción de acuerdo al proyecto previamente delineado. Platón aplica la distinción de saberes, teórico y práctico, a un mismo tipo de realidades, v. gr., lo construible, pero adjudicándolos a una diversidad de sujetos, el teórico al arquitecto y el práctico al artesano.

Aristóteles, por su parte, asumirá la distinción platónica entre saber teórico y el saber práctico, pero le dará un sentido distinto. Por de pronto aplicará la distinción de ambos saberes a objetos distintos y pondrá en obra una distinción más fina que la platónica². Definirá tres tipos de saberes, el teórico, el poiético y el práctico (cfr. *Met.*, VI, 1, 1025 b 25). El saber teórico se refiere a objetos independientes del actuar humano, y de los cuales puede haber ciencia (epistēmē) en sentido estricto, como son los objetos de la metafísica, la matemática y de la física aris-

² Cfr. M. Riedel, *Metafísica y metapolítica*, Alfa, Buenos Aires, 1976, Vol. I, p. 97.

totéticas (*Ibid.*, 1026 a 19). Los otros dos saberes son dependientes del actuar humano. El saber poiético está ligado a la producción de objetos u obras artificiales y se configura en una serie de “artes” o “técnicas” (tekhnē). Así la arquitectónica, para Aristóteles y a diferencia de Platón, entra ahora en el género de las disciplinas poiéticas, junto a la medicina, la pintura, la escultura, y otras artesanías en general. El saber práctico, por su parte, se refiere a las acciones humanas cuyo fin son su propia actividad, así, por ejemplo, el “ver” es un acto que posee o ha logrado su propia finalidad que es la de “ver”, lo mismo el “pensar” en cuanto “piensa”, o el accionar ético y libre en cuanto en esa misma acción ya cumple con su finalidad de ser bueno y libre (cfr. *Met.*, IX, 6, 1048 b 18-36; *Ibid.*, 8, 1050 a 21-31). Por esto Aristóteles privilegiará a la ética, a la administración doméstica (oikonomia) y a la política como tres disciplinas “prácticas” y no “poiéticas” porque no miran tanto a las cosas exteriores que tienen entre manos, sino a las mismas “acciones” que poseen su fin en su propia actividad, como son las acciones que regulan y califican la vida personal, familiar y política. No todas las acciones humanas son estrictamente “praxis” ya que no poseen en ellas mismas su propio fin, así v. gr., la acción de adelgazar no es propiamente “praxis”, porque no tiene en ella misma su propio fin que es el adelgazamiento, sino que al tender al adelgazamiento lo tiene a ese fin fuera de ella. De este modo no sólo la vida práctica se diferencia de la vida poiética, sino que, incluso, le será superior (cfr. *Et. Nic.*, VI, 4 y 5, 1140 a y ss.; *Ibid.*, I, 1, 1094 a). Y en este sentido, se cumple en Aristóteles, que el “teorizar” al cumplimentar en su propia actividad su finalidad se convierte en “praxis”, por lo menos para todos aquellos que se encuentran en posesión de la ciencia y no están en su aprendizaje (cfr. *Met.*, IX, 8, 1050 a 12). Sin embargo “theōria” y “praxis” no se identifican completamente entre sí, ni con la “producción” (poiēsis). La ciencia teórica aristotélica tiene por objeto lo necesario, lo que no puede ser de otra manera, y está constituida por el “hábito demostrativo” (Cfr. *Et. Nic.*, VI, 3, 1139 b 32; *Anal. Post.*, 71 a y ss.). El arte productivo aristotélico consistirá, a su vez, en cierto “hábito productivo” acompañado de una razón verdadera acerca de la obra a producirse (cfr. *Et. Nic.*, VI, 4, 1140 a 10). Finalmente la “praxis” aristotélica no se puede reducir ni al “hábito” de la “ciencia” que es “demostrativo”, ni al “hábito” de la “técnica” que es “productivo”. El “hábito” específico de la “praxis” será la “prudencia” (phronēsis), distinto de los hábitos que constituyen a la “ciencia” y a la “técnica” ya que ella, la “prudencia”, es una “virtud” (aretē), o sea un hábito respecto de lo que es bueno o malo para el hombre (cfr. *Ibid.*,

5, 1140 b 1 y ss.). Ahora bien, la virtud de la "prudencia" tiene por objeto regular las acciones humanas en su bondad en cuanto están sujetas a la deliberación, y rige como tal el orden práctico. Se distingue por ello de la "sabiduría" (*sophia*), que para Aristóteles y a diferencia de Platón, es del orden teórico, ya que une conjuntamente los hábitos de la "ciencia" (*epistēmē*), que es demostrativo, y de la "inteligencia" (*nous*), que tiene el hábito intuitivo de los primeros principios acerca de la verdad (cfr. *Ibid.*, 7, 1141 a 8 y ss.). La "sabiduría" aristotélica tiene por consiguiente la posesión del saber teórico por antonomasia, porque domina el saber de los primeros principios y de las conclusiones derivadas de ellos, siempre en cosas necesarias que no pueden ser de otro modo. La "praxis", por su parte, al tener que tratar sobre cosas que pueden ser de otro modo debido a la intervención humana, necesita de la virtud de la "prudencia" a fin de "deliberar bien" y acertar en la búsqueda del mayor bien. Ya que la "praxis" es siempre singular, la "prudencia" deberá conocer lo particular. A la virtud de la "prudencia" no le basta los conocimientos generales, necesita del conocimiento particular. No le es suficiente saber en general que las carnes ligeras son digestivas y sanas, sino que le es necesario saber que "estas" carnes de ave son ligeras, sanas y aptas para la salud. para "mi" salud. Este conocimiento lleva a un acto de "prudencia práctica" (cfr. *Ibid.*, 1141 b 1 y ss.). Con todo el concepto de "prudencia" se amplía cuando se aplica a la polis, sea en la confección de las leyes o "prudencia legislativa" (*phronēsis nomothētikē*), o en el gobierno particular o "prudencia política" (*phronēsis politikē*), o cuando se la aplica al gobierno de la "casa" (*oikos*) se llama "economía" o "administración doméstica" (*oikonomia*) (cfr. *Ibid.*, 8, 1141 b 22 y ss.). De este modo Aristóteles recupera frente a la primacía de la "teoría" la dignidad de la "práctica" entendida como "praxis" eminentemente ética, pero al costo de dejar en la penumbra y de un modo completamente subordinado a la "poiēsis" en cuanto "trabajo productivo"³.

La relación teoría-práctica adquirirá con el cristianismo una dimensión espiritual que no había tenido en el mundo griego, aunque también mantendrá ciertas herencias de las cuales no podrá desembarazarse completamente tal como veremos enseguida. La enseñanza de Jesús marca ya un ámbito religioso donde la afirmación de fe debe ser contrastada con una vida práctica de acuerdo a esa fe, y donde ambas actitudes, fe y obras, están em-

³ Cfr. M. Riedel, artículo "trabajo" en *Conceptos fundamentales de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1979, Vol. III, pp. 537-554.

bebidas y posibilitadas por la gracia salvífica de Dios⁴. Los Padres de la Iglesia desarrollarán una profunda doctrina acerca de la "contemplación" donde se asume en una unidad nueva y espiritual la articulación de "teoría" y "praxis", en orden a la divinización del hombre⁵. Esta actitud "contemplativa" no es exclusiva ni se contrapone absolutamente a la vida "activa" aunque entre ellas, como entre María y Marta del Evangelio, no dejarán de producirse tensiones, provenientes en su mayor parte de las diversas espiritualidades puestas en juego⁶. La realidad del "trabajo" recibirá una interpretación teológica a partir de las primeras páginas del Génesis sujeta a diversas relecturas, pero dentro de un marco pragmático que lleva a aceptarlo como una de las dimensiones necesarias de la vida y querido por Dios. Pablo trabajará con sus manos y exhortará vivamente a los Tesalonicenses a que trabajen en vez de esperar ociosos la Parusía (cfr. *Hch.*, 18,3. con nota Bibl. Jer.). Más tarde el "trabajo" como "opus manuum" se incorporará por medio de la Regla de San Benito a la vida monástica junto al "opus Dei" de la oración litúrgica y a la "lectio divina", que también es otro "opus"⁷. Y la incorporación del trabajo no se circunscribirá a ese ámbito sagrado, sino que poco a poco irá ganando su derecho propio en el mundo profano y tendrá una primera culminación con el establecimiento de la sociedad feudal⁸. Por otra parte el saber aristotélico hará su entrada en la edad media cristiana y afectará

⁴ Cfr. A. Levoratti, *Fe y obras en la Sagrada Escritura*, comunicación expuesta en la VII Semana nacional de Teología (cfr. nota 1 arriba).

⁵ Véase al respecto el riquísimo artículo "contemplation" citado arriba en la nota 1, muy especialmente los autores griegos y otros orientales como Clemente de Alejandría, Orígenes, Gregorio de Nisa, Evagrio Pónico y el pseudo-Dionisio el Areópagita, pp. 1762 y ss.

⁶ A. Halder, *Acción y contemplación*, en *Fe cristiana y Sociedad moderna*, Edic. S. M., Madrid, 1985, Vol. 8, pp. 83 y ss. Entre los autores espirituales que influirán al medioevo cristiano debe señalarse a San Gregorio el Grande que tratará de unir acción y contemplación, aunque con la añoranza de esta última (cfr. artículo "contemplation" citado en nota 1, p. 1933). Para San Bernardo en el siglo XII la "acción" y la "contemplación" son "dos buenos camaradas" (*sunt invicem contubernales*) y "habitan bajo el mismo techo" (*cohabitant pariter*). Y por "acción" debe entenderse no solo el trabajo de la ascesis, el esfuerzo para encontrar a Dios, sino también las buenas obras, el celo por Dios y por su reino, y la entrega al prójimo (cfr. *Ibid.*, p. 1957). En este sentido no es correcta la afirmación de E. Weil de que la "vita activa" se opone sin mediación a la "vita contemplativa" (cfr. art. "Pratique et praxis" en *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1980, Vol. 13, p. 449).

⁷ Celestino de Barros Morales OSB, *Plan y contenido de la Regla de San Benito*, en *Cuadernos Monásticos*, año XIX, enero-marzo (1984), p. 15.

⁸ Cfr. el artículo de M. Riedel sobre el "trabajo" citado en nota 3 arriba, y que puede ser completado teológicamente por G. Brakelmann y L. González-Carvajal, artículo *Trabajo en Fe cristiana y Sociedad Mo-*

en su constitución científica al saber teológico. En este contexto Santo Tomás seguirá en general los pasos de Aristóteles en su concepción de la teoría y de la práctica, aunque con algunas variantes. La "ciencia", para el Aquinate, es la disciplina que procede desde "principios conocidos inmediatamente" (*S. Th.*, I, q. 1, a. 1). Algunos principios son conocidos por la luz natural del intelecto, como en la aritmética, en la geometría, etc., y otros por la luz de una ciencia superior. Así como la música procede de principios conocidos por la aritmética, del mismo modo la sagrada doctrina o teología procede de principios conocidos por la luz de la revelación, que es una ciencia superior, la de Dios y de los Santos⁹. Las "ciencias" para Santo Tomás y a semejanza de Aristóteles se dividen en "especulativas" (*speculativae*) y "prácticas" (*practicae*). Las primeras, que vienen a corresponder a las ciencias "teóricas" aristotélicas, son esencialmente cognoscitivas. Las segundas, las prácticas, se ordenan a la operación, pues la razón humana es tanto cognoscitiva, como operativa. Ahora bien la razón operativa procede de un doble modo, "per modum factionis" y "per modum actionis" (*In Lib. Pol., Prooemium*, 6). La primera pertenecerá al arte factivo o productivo y la operación será transeúnte a la cosa fabricada, tal como lo concebía la poiética aristotélica. La segunda pertenecerá a la ciencia moral y la operación permanecerá en aquel que opera, como es, por ejemplo, deliberar, querer, elegir, etc. De aquí se deduce que la ciencia política no pertenecerá a las artes factivas o productivas, sino a las "activas", que tienen que ver con los actos humanos y que, por consiguiente, son de competencia de las ciencias morales (cfr. *Ibid.*). De acuerdo a esta sistematización Santo Tomás concluye también que la sagrada Doctrina o Teología es tanto especulativa como práctica, aunque con una supremacía de lo especulativo sobre lo práctico porque trata más de las cosas divinas, que de los actos

derna, citado en nota 6 arriba, p. 113, y que contiene, además, un breve comentario sobre la encíclica *Laborens Exercens* de Juan Pablo II.

⁹ "Existe una expresión artística de este concepto de teología en la llamada *Disputa* de Rafael, que hace juego con la filosofía de "la escuela de Atenas". El cuadro se divide en dos mundos, uno sobre las nubes y el otro por debajo de ellas. El mundo de arriba es el de la teología superior, contemplativa, el de la ciencia de Dios y de los bienaventurados (ángeles y hombres). El mundo de abajo es el de la teología creyente, cuyos representantes más destacados se agrupan en torno al sacramento en el que se oculta Cristo. Cristo transfigurado en el cielo se oculta a sus miradas tras la nube (del misterio). Arriba, el descanso de la visión bienaventurada. Abajo, la peregrinación intelectual de la fe y de la ciencia de la fe". (cfr. G. Söhngen *La sabiduría de la Teología por el camino de la Ciencia*, en *Mysterium Salutis*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1969, Vol. I, Tomo II, p. 1063).

humanos, por los cuales los hombres se ordenan al conocimiento perfecto de Dios, en el que consiste la bienaventuranza eterna (cfr. *S. Th.*, I, q. 1, a. 4). Santo Tomás amplía la doctrina aristotélica de lo teórico o especulativo al aplicarla también a cosas que pueden ser de otro modo por la aplicación de una forma artificial a una materia, como puede ser el caso de la construcción de una casa. Si el objetivo de la consideración es sólo el conocimiento de ella y no la implementación efectiva de la obra, la consideración será entonces especulativa (cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 16). Abre así Santo Tomás un camino nuevo que será transitado, luego, en la Modernidad al afirmarse la identidad del "verum" y del "factum". Para Tomás el mundo de lo "práctico" en su doble vertiente del "agere" y del "facere" lleva al conocimiento "teórico" del ente, sea éste, Dios, el hombre o el mundo¹⁰. Ahora bien, las "acciones" perfeccionan al sujeto operante, las "facciones" a las cosas hechas¹¹. En esta doctrina Santo Tomás seguirá fiel al Estagirita y habrá que esperar a Hegel para analizar más en profundidad las modificaciones que el sujeto recibirá en razón de su trabajo, como más adelante lo veremos. De igual modo Santo Tomás recuperará toda la doctrina aristotélica de las "virtudes" morales e intelectuales y las integrará con la doctrina cristiana de las "virtudes teologales" y los "dones" de acuerdo a una comprensión más plena del sujeto humano. La filosofía práctica tendrá como trasfondo una visión teológica que no encerrará al hombre meramente en la vida política como último peldaño de su realización mundana, sino que estará abierto por lo social a una realización transhistórica y escatológica. Esta comprensión teológica llevará a Tomás a elaborar una metafísica del ser francamente innovadora y donde la filosofía teórica está concebida de un modo mucho más estrecho a la filosofía práctica a como lo hiciera Aristóteles¹².

¹⁰ "No puede tenerse perfecto conocimiento de una cosa, cualquiera ella sea, si no se conoce su operación... Mas la operación de una cosa puede ser de dos modos, según enseña el Filósofo (*Metaf.* IX, text. com. 16): una que permanece en el mismo operante y es perfección suya, como sentir, entender y querer; y otra que pasa a una cosa exterior, y es perfección de lo hecho que mediante ella se constituye, como calentar, cortar y edificar". (*Suma contra Gent.*, Libro II, cap. I).

¹¹ "Así, pues, la primera de dichas operaciones, en cuanto que es simple perfección del operante, reclama para sí el nombre de *operación* o también de *acción*; la segunda, en cambio, por ser perfección de lo hecho, asume el nombre de *facción*; por lo cual se dicen manufactas las cosas que, por una acción así, reciben de un artífice la existencia". (*Ibid.*). En la *Suma Teológica* dirá Santo Tomás: "factio enim, in exteriorem materiam transiens, non est perfectio facientis, sed facti" (*S. Th.*, I-II, q. 57, a. 5, ad 1).

¹² Aristóteles edifica la ética como disciplina práctica de un modo

2. Teoría y práctica en el mundo moderno

Con la entrada en el Mundo Moderno las tendencias que ya se visualizan en el Mundo Medieval toman cuerpo y alcanzan su propia autonomía. Cambios significativos se hacen ver en el mundo de las artes, donde la pintura, la escultura y la arquitectura enriquecerán con nuevas creaciones el “cuatrocento italiano” y luego el Renacimiento; en la vida política con la consolidación de los estados nacionales; en la vida cultural con la fijación y enriquecimiento de las grandes lenguas europeas y sus respectivas literaturas; en la vida económica con el mercantilismo estamista y su expansión colonial, y más tarde con la introducción de profundos cambios en los modos de producción, dados por la revolución industrial impulsada por la ciencia moderna, en la acumulación de capitales y en la disponibilidad de nueva mano de obra, se llega en pleno siglo XVIII al liberalismo económico de cuño inglés y que pronto se extiende a las principales potencias europeas. Estos cambios se dejan ver también en la vida de la Iglesia, que después de la lucha con el Islam, debe afrontar su propia ruptura con la Reforma y el desafío de la evangelización de nuevos pueblos recién descubiertos. Finalmente estos cambios replantean la necesidad de una nueva filosofía, la de los tiempos modernos, cuyo centro y sujeto será el hombre y su rol en el mundo.

El hombre ya no quiere en esta época conocer por conocer. Ahora siente que ese conocer es fuente de poder y quiere ejercitarlo. Al decir de Francis Bacon hacia 1620 en su *Novum Organum* el hombre “ministro e intérprete de la naturaleza, obra y conoce en la medida en que ha observado, apoyándose en la experiencia o en la razón, el curso regular de la Naturaleza. No sabe más. No puede más”¹³. Para eso como hombre moderno se vale

muy distinto a la ciencia teórica. Su punto de partida son las opiniones morales que se plasman y agitan en el ethos del pueblo griego. No parte de principios apodícticos como la ciencia y tampoco como ella procede deductivamente. Su método es dialéctico ya que se mueve entre opiniones y entre ellas determina la mejor, que no tendrá ciertamente un carácter absoluto, ya que su fin no es el saber teórico, sino la acción. Santo Tomás seguirá en general estos lineamientos, pero con algunas modificaciones importantes dado el horizonte cristiano de un pensamiento y la necesidad de una fundamentación última de naturaleza metafísica (cfr. A. Thiry S. J., *Saint Thomas et la Moral d'Aristote*, en *Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, Pub. Univ. de Louvain y Edit. Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1957, p. 229 y ss.

¹³ F. Bacon, *Novum Organum*, Lib. I, aforismo 1. Para esta nueva concepción moderna en contraposición a la antigua y medieval puede verse nuestro trabajo: *Liber naturae et liber scripturae*, *Stromata* (1984), pp. 59-85.

de los “instrumentos” para facilitar la utilización de la mano y de otros “recursos auxiliares” para facilitar el uso de su entendimiento (cfr. *Nov. Org.*, I, afor. 2). Eso hace que “ciencia” y “poder” coincidan en el hombre. Lo que en el “orden teórico” aparecía como causa, se convierte ahora en “regla de acción” en el orden operativo (cfr. *Ibid.*, afor. 3). Así el hombre puede en principio tener el dominio, el señorío de la naturaleza, y recuperar por su práctica al menos una parte de su primitiva efigie: “El hombre, en efecto, al caer de su *estado de inocencia*, se ha dejado destronar de su *soberanía* sobre las creaturas. El puede en parte recuperar uno y otro en esta vida: la inocencia, por la religión y la fe; el poder, por las artes y las ciencias” (*Ibid.*, II, afor. 52 in fine). Ahora bien, este dominio exige que uno se vuelva a la experiencia, verdadera fuente del saber: “Los otros hombres, tanto antiguos, como modernos, han bebido en las ciencias un licor indigesto, como el agua que corría espontáneamente de la inteligencia, o sacado a bomba por las ruedas de la dialéctica de una especie de pozos; nosotros, bebemos y vertemos un licor extraído de infinidad de uvas, todas maduras, y en punto, recogidas en racimos de todo género, exprimidas en la prensa, sosegado y clarificado, luego, en las cubas” (*Ibid.*, I, afor. 123). Esta vuelta a la experiencia —se le argüirá— significará la renuncia al ideal contemplativo de la verdad: “Se dirá que la contemplación de la verdad tiene más seguridad y nobleza que toda la utilidad y grandeza de las operaciones de la industria; que esa larga y cuidadosa permanencia en la experiencia y en la materia, y el tropel de fenómenos que se acosan, clava en cierto modo el espíritu a la tierra, o más bien le sumerge en un tártaro de confusiones y perturbación, le priva de la severidad y de la tranquilidad de la sabiduría abstracta que es un estado mucho más divino” (*Ibid.*, I, afor. 124). Bacon responderá que ese camino es ineludible “si queremos grabar en la inteligencia humana una fiel imagen del mundo, cual es en realidad, y no tal cual puede fingérsela la imaginación de cada uno” (*Ibid.*). Para ello no hay otro medio que “una disección y una anatomía muy exactas” y “soplar sin piedad sobre esas especies de mundos y esos signos de creaciones, que ineptamente ha edificado la imaginación humana en las filosofías” (*Ibid.*). Solo así los hombres conocerán las diferencias que existen entre “los ídolos del espíritu humano y los ídolos del entendimiento divino”, siendo los primeros “abstracciones arbitrarias” creadas por los hombres, y los segundos “los verdaderos sellos del Creador sobre sus creaturas” (*Ibid.*). El proyecto Baconiano no se circunscribe a las ciencias de la naturaleza, también abraza a las ciencias prácticas, como son las “ciencias lógicas, morales y políticas” (cfr.

Ibid., I, afor. 127). Lo que en Bacon fue proyecto otros lo llevaron a la práctica.

Descartes fue uno de ellos. Aunque no se atrevió como Hobbes a hacer una aplicación de la física moderna a la comprensión de la sociedad y del Estado, sin embargo tratará de utilizar los logros de la ciencia moderna a los fines de la utilidad humana, haciendo de esas ciencias en sí teóricas un uso práctico. En el *Discurso del método* confesará:

“Pero tan pronto como he adquirido algunas nociones generales relacionadas con la física, y comenzando a ponerlas a prueba en diversas y concretas dificultades, me di cuenta hasta dónde podrían conducirme y cuánto difieren de los principios generalmente utilizados hasta el presente; pensé que no podría tenerlas ocultas sin infringir gravemente la ley que nos obliga a intentar el bien general de todos los hombres en tanto que nos sea posible. Pues tales nociones me han hecho ver que pueden lograrse conocimientos muy útiles para la vida y que en lugar de esta *filosofía especulativa*, que se enseña en las escuelas, puede encontrarse una *filosofía práctica* en virtud de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los cuerpos que nos rodean, con tanta precisión como conocemos los oficios de nuestros artesanos, podemos emplearlos de igual forma para todos aquellos usos que sean propios, convirtiéndonos por este medio en dueños y señores de la naturaleza”¹⁴.

Galileo, el fundador de la física moderna, captará como ninguno la importancia de las matemáticas aplicada a los fenómenos naturales a fin de alcanzar su dominio teórico-práctico. Dirá en el “*Saggiatore*”:

“La filosofía está escrita en ese grandísimo libro, que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender, si antes no se aprende a entender la lengua a conocer los caracteres en que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus características son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una sola palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto”¹⁵.

¹⁴ R. Descartes, *Discurso del método*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1981, VI parte, pp. 44-45.

¹⁵ Galileo Galilei, *Il Saggiatore* en *Le Opere di Galileo Galilei*, Vol. VI y en la traducción castellana: *El Ensayador*, Aguilar, Bs. As., 1981, p. 63.

Pero Galileo con esta clave se dirigirá a la experiencia, a la experiencia que él mismo preparará, el “*experimentum*”, para ver si responde a sus preguntas y a sus leyes hipotéticas, según el método “*resolutivo-compositivo*” por él ideado. Ahora con Galileo la “*teoría*” física comienza a ser hipotética y deberá inclinarse ante el tribunal de la experiencia a fin de certificar sus conclusiones. Newton no hará otra cosa que extender y sistematizar todos ese cuerpo de conocimientos físicos en un sistema teórico hipotético-deductivo, donde ciertamente las conclusiones podían tener confirmación empírica, tal como lo muestra hermosamente sus *Principios Matemáticos de la filosofía natural* de 1687.

Los intentos científicos de Galileo, Descartes y Newton se circunscribieron al dominio de los fenómenos físicos. Todavía no se daba en ellos ningún intento de llevar estos resultados y su metodología al campo de lo que tradicionalmente se denominaba ciencia práctica, es decir, el campo de las acciones humanas. Tal será el desafío que aceptará Hobbes, en pleno siglo XVII. El sostendrá, como después también lo hará Vico, que sólo podemos conocer de un modo metodológicamente cierto lo que en verdad podemos construir o fabricar. Enuncia el apotegma “*verum et factum convertuntur*” no sólo válido para las ciencias físicas, sino además para las ciencias prácticas¹⁶. Hobbes para estudiar la sociedad política asumirá el método “*resolutivo-compositivo*” de Galileo, que le permite en la etapa “*resolutiva*” presentar los elementos básicos con los cuales constituirá en la etapa “*compositiva*” un modelo de sociedad organizado de un modo racional y autosuficiente. Este método lo llevará a sostener una filosofía política completamente distinta de la filosofía política aristotélica ya que se parte de una concepción atomística de muchos individuos en un estado de naturaleza asocial, en el que reina la inseguridad y en el que el “*homo*” es “*hominis lupus*”, contraponiéndose antitéticamente esta situación natural a la situación jurídica, que se logra por un contrato y en el cual todos se subordinan con carácter indeclinable, a fin de preservar la seguridad de la vida, al poder absoluto del Estado, al Leviatán¹⁷. Este proyecto de extensión del método natural a la filosofía práctica no fue compartido, como ya lo dijimos, por un Descartes, ni tam-

¹⁶ Juan B. Vico, *Sabiduría primitiva de los Italianos*, Instituto de Filosofía, Bs. As., 1939, Lib. I, cap. I, p. 27. Véase M. Riedel, op. cit. en nota 2 arriba, p. 110.

¹⁷ Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, The Univ. of Chicago Press, Chicago, 1952, Midway Reprint 1984, p. 2. Véase también, Th. Hobbes, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Flammarion, Paris, 1982, préface, p. 71.

poco lo será por Vico. Sin embargo, esta oposición no impidió que este proyecto hobbesiano pudiera ser visto como una nueva posibilidad de hacer científica a la ciencia política, que ya había tenido un primer intento moderno de realización a través de las obras de Machiavelo y Tomás Moro¹⁸. Vico al oponerse al proyecto de Bacon y de Hobbes de hacer de la filosofía práctica una ciencia de tipo natural permanece fiel a la distinción aristotélica entre “epistēmē” y “phronēsis”, pero es moderno al concebir la ciencia como el conocimiento que brota del producir una cosa¹⁹. Otro intento de justificar la filosofía práctica más allá de ella misma y de su objeto propio, como era para la tradición clásica, las acciones humanas, es el intento del racionalismo leibniziano y wolffiano, que buscaba subsumir la filosofía práctica dentro de la filosofía teórica, pero al precio de provocar un constructivismo metafísico donde lo práctico perdía toda referencia a la “prudencia” y donde se abundaba en conceptos metafísicos o matemáticos²⁰. Intento totalmente ajeno a la intención de la filosofía aristotélica que mantenía separados el orden teórico y el orden práctico, y también ajeno a la filosofía tomista, que aunque ya intentaba unir esos dos órdenes, no quería de ningún modo confundirlos ni subordinarlos en exceso, proporcionándoles a cada uno de esos órdenes sus principios propios y específicos y sus virtudes características.

Con Kant emerge un planteo totalmente diverso de las relaciones de teoría y práctica, y no es para menos después de la revolución copernicana que significó su filosofía crítica. Este criticismo lleva a concebir la *experiencia humana* en un rol doblemente antagonico respecto de la razón. En el orden cognoscitivo la experiencia es un elemento esencial que necesita la razón teórica para elaborar sus conocimientos referentes al mundo empírico. En el orden moral la experiencia es un elemento que debe ser dejado de lado a fin de que la razón práctica alcance su perfección en la autodeterminación moral evitando todo compromiso heterónomo a través de la experiencia sensible. Así nos lo dice el mismo Kant en la *Crítica de la Razón pura*:

“La experiencia nos proporciona las reglas y es fuente de la verdad cuando se considera la naturaleza, pero esa misma experiencia es, desgraciadamente, madre de la ilusión

¹⁸ J. Habermas, *Théorie et pratique*, Payot, Paris, 1975, Vol. 1, p. 75.

¹⁹ *Ibid.*, p. 75.

²⁰ Cfr. M. Riedel, op. cit. en nota 2 arriba, Vol. II, pp. 64-66; véase también nuestra nota 12 arriba donde se subraya el singular intento de Santo Tomás para religar la filosofía especulativa y la práctica, sin disolver ésta en aquella.

en lo que atañe a las leyes morales, resultando altamente perjudicial el querer derivar las leyes referentes a lo que *debo hacer* de lo que *se ha hecho* o limitarlas en virtud de esto último”²¹.

El conocimiento, para Kant, exige recurrir a la experiencia. Es el conocimiento de lo que es fenoménicamente, tal como es determinado por el conocimiento vulgar o por el conocimiento de las ciencias físico-matemáticas. Sin experiencia no hay conocimiento. La metafísica al tratar de los entes noumenales —Dios, alma, mundo— estará separada de la experiencia fenoménica y por lo tanto no podrá ser tema del saber científico. Kant por ello le negará a la metafísica el título de ciencia. Pero paradójicamente el hombre para cumplir con su deber moral deberá apartarse de la experiencia, ya que ella no es fuente de autonomía moral, sino de vinculación heterónoma con el mundo fenoménico. De darse esta última situación la libertad quedaría comprometida por la naturaleza. Sobre este trasfondo crítico Kant desarrolla su doctrina de la teoría y de la práctica. Nosotros nos referiremos solamente a su doctrina tal como la expone en un escrito suyo muy particular titulado: “En torno al dicho ‘Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’”²². Kant en este pequeño y sustancioso tratado estudia las relaciones de teoría y práctica en la moral, en la política y en el derecho. A este tratamiento lo precede con una breve introducción donde presenta el significado de “teoría” y de “práctica” y en la que deslinda una serie de aspectos que hacen a su vinculación y a su correcta interpretación. A esta introducción nos referiremos ahora sucintamente. ¿Qué es “teoría” para Kant? Es un conjunto de “principios” o incluso un “conjunto de reglas prácticas” con tal que sean pensadas con cierta universalidad y abstraídas de la multitud de condiciones que concurren necesariamente a su aplicación. ¿Qué es “práctica”? No es cualquier manipulación, sino sólo “aquella realización de un fin que sea pensada como el cumplimiento de ciertos principios representados con universalidad”, en una palabra, se llama “práctica” a cierta realización fáctica llevada a cabo de acuerdo a una “teoría”. Ahora bien entre “teoría” y “práctica” se requiere un “término medio como enlace”. Ese “término medio” es proporcionado por la “facultad de juzgar” gracias a la cual el hombre práctico distingue “si algo cae bajo la regla o no”, es decir, bajo la “teoría”. Si no se da esta facul-

²¹ I. Kant, *Crítica de la Razón pura*, Ediciones 1781/87 A 318-9; B 375.

²² I. Kant, *Teoría y Práctica. En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”*, Ed. Tecnos, Madrid, 1986.

tad de juzgar jamás un teórico podrá convertirse en un práctico, porque carecerá de la capacidad de aplicar la "teoría" a la singularidad de cada situación práctica, como es el caso, del jurista y del médico, que aunque bien formados en la "teoría", no saben "conducirse a la hora de dar un consejo". Puede darse también el caso de aquel que posea la capacidad de juzgar, pero que carezca de la "teoría" adecuada o de una "teoría" completa, por lo que tampoco puede llegar a una "práctica" correcta. Es el caso del médico, del agrónomo o del economista, recién egresados de sus estudios, que para enfrentar con éxito las exigencias prácticas de sus respectivas problemáticas tienen que ampliar sus conocimientos teóricos. De esto se debe concluir que cuando "la teoría sirve de poco para la práctica, esto no se debe achacar a la teoría, sino precisamente al hecho de que no había bastante teoría, de modo que el hombre hubiera debido aprender de la experiencia la teoría que le faltaba". Por eso, concluye Kant, nadie que esté versado prácticamente en una ciencia puede a la vez "despreciar la teoría". Que un ignorante en su presunta práctica considere a la "teoría como innecesaria y superflua" vaya y pase, pero no se puede admitir que un experto sostenga que la teoría tenga un "valor puramente escolar", apta solo para ejercitar la cabeza y afirme al mismo tiempo que "en la práctica todo es bien distinto" y que lo aprendido en la escuela nada tiene que ver con lo que se comprueba en el mundo. Así de este modo uno se reiría del artillero empírico que dejara de lado los datos que le proporciona su teoría de tiro, porque los resultados prácticos no coinciden con los predichos, si antes no intentara corregir sus resultados con una teoría más completa que la anterior, por ejemplo, la que incorpora la teoría de la resistencia del aire a la balística en el espacio vacío. Ahora bien, la relación de "teoría" y "práctica" varía fundamentalmente cuando las teorías no tratan sobre "objetos de la intuición sensible" en su vinculación con la práctica, como las que hasta el momento hemos tratado, sino sobre objetos que son meros "conceptos", sin referencia empírica, como son los objetos de la matemática y de la filosofía, para Kant. En ese caso las "teorías" solo pueden ser "*pensadas*", pero no pueden ser "*dadas*" en la experiencia. Solamente aquí podría decirse que el "dicho" arriba mencionado ("Tal vez eso sea correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica"), adquiriría sentido y "estaría bien justificado". El principal problema se presenta con un tercer tipo de teoría, aquella que se funda sobre el "*concepto del deber*". Aquí se da entre "teoría" y "práctica" una relación en la que interviene la experiencia ya que el concepto de "deber" no es un concepto vacío, sino que conlleva dentro de él la exigencia de poder formalizarse en el mundo de

la experiencia empírica, aunque sea de un modo aproximado. De nuevo, dirá Kant, se escuchan voces que afirman la corrección de dicha teoría, pero su no validez en la práctica, e incluso, lo que es todavía peor, pretenden "reformular por medio de la experiencia a la razón misma", induciéndola por ella a la heteronomía, piensan que con "ojos de topo apegados a la experiencia se puede ver más lejos y con mayor seguridad que con los ojos asignados a un ser que fue hecho para mantenerse erguido y contemplar el cielo". Aceptar esta máxima, la de ajustar el accionar moral a la experiencia siempre limitada e imperfecta, es subordinar la dignidad de la teoría, subsistente por sí misma, a una práctica probable y cuya probabilidad tiene su base en la "experiencia acumulada hasta la fecha". Kant concluye su introducción señalando que tratará la relación de teoría y práctica solo en el ámbito del "deber" y en referencia a la moral, al derecho político y al derecho internacional. Nosotros no lo seguiremos en este desarrollo. Nos basta lo expuesto para comprender los diversos conceptos que subtienden estos términos de teoría y práctica en sus mutuas relaciones. Más allá de las estrecheces y rigideces que presenta la moralidad kantiana no hay duda de que la posición de Kant representa la actitud de una libertad, verdadero fin en sí mismo, que al realizarse en el mundo persigue esa identidad y que la adscribiría en un primer momento a aquella "praxis" aristotélica, que en su accionar contiene su propio fin. Veamos si es así. En la introducción a la "*Crítica del Juicio*"²³ Kant divide la filosofía al igual que la tradición clásica en *teoría y práctica*, pero ahora asumida y transformada modernamente por la actitud crítica trascendental. La facultad de conocer tiene dos esferas: la de los conceptos de la naturaleza y la de los conceptos de la libertad. A la esfera de los conceptos de la naturaleza le corresponde la filosofía teórica y a la esfera del concepto de libertad la filosofía práctica. Ahora bien, ¿de qué orden es aquello que determina mi voluntad a ser libre?, o dicho de otro modo, la voluntad ¿a qué principios o reglas responde? ¿a conceptos de la naturaleza o de la libertad? Kant presenta esta doble posibilidad. Si la voluntad es determinada por la naturaleza lo será por un principio *teórico-práctico* emergente de ese ámbito. Si por el contrario es determinada por la libertad lo será por un principio *moral-práctico* emergente de la razón práctica. Cabría todavía una tercera posibilidad para determinar la voluntad y es la que brota de aplicarle reglas *técnico-prácticas*, como son las

²³ I. Kant, *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe S. A., Madrid, 1977, p. 69 y ss. Kant desplazará a la "prudencia" del plano moral (cfr. J. M. García Prada, *Sabiduría práctica: Kant, Gracián y Schopenhauer*, en *Estudios Filosóficos*, Nº 104, 1988, p. 101).

del arte o de la habilidad en general, o incluso las que utiliza la "prudencia" concebida como habilidad para influir en los acontecimientos sobre los hombres y sus voluntades. Pero esta tercera posibilidad es más bien un corolario de la filosofía teórica, ya que sus reglas están comprometidas con los conceptos de la naturaleza siempre ligados a los motores naturales y a la experiencia sensible. El análisis de estas dos posibilidades o de estas tres si incorporamos lo "técnico-práctico" (y que no deja de tener analogías con la triple distinción aristotélica de teoría, praxis y arte poético) muestra que el único modo de preservar a la voluntad en su autonomía y libertad es determinándola únicamente por principios "morales-prácticos", los así llamados "imperativos categóricos" kantianos. Kant no permite que la voluntad sea determinada por una teoría emergente de la naturaleza ya que esta teoría está infectada de lo natural y sensible, ni tampoco por reglas emergentes del "arte" o de la "técnica" porque ellos también están vinculados al mundo natural. El precio que paga Kant para conservar esta pureza es alto, porque con ello la filosofía práctica se convierte en una ciencia de leyes morales prácticas determinadas a priori y sin referencia alguna a fines e intenciones, con lo cual se elimina de la ética una serie de dominios extensamente tratados en la ética clásica como eran la "economía doméstica", el "arte de las relaciones sociales", la "teoría de la felicidad" o el de las virtudes como "dominio de las inclinaciones y victorias sobre las pasiones" y que de ahora en adelante ya no podrán integrar el elenco de la filosofía práctica ya que todos esos antiguos dominios encierran solamente "reglas de habilidad y, por consiguiente, exclusivamente reglas técnico-prácticas" comprometidas con la empiria²⁴. Esta posición mide la distancia que separa a Kant de las concepciones clásicas de un Aristóteles o de un Santo Tomás, cuyas éticas no se determinan por la distinción entre lo empírico y lo no empírico, sino por el bien que puede ser tanto empírico, como transempírico. Para hacerle justicia a Kant debemos decir, sin embargo, que su ética de la libertad es un legado muy precioso que nos ha dejado más allá de las rigideces señaladas y que su desvinculación con lo empírico en el campo de la moral es solo en cuanto a la determinación de la voluntad libre, no en cuanto a los intereses de esa voluntad ligados al mundo natural e histórico. Aquí Kant retoma el vuelo de Platón, pero ahora con una teoría ya no anclada en el cielo de las ideas eternas y substanciales, sino en la geografía de la subjetividad trascendental humana, desde la que retoma la experiencia empírica en su interés teórico puesto de manifiesto en las ciencias

²⁴ *Idem*, p. 71.

físico-matemáticas y en su interés práctico reflejado no solo en su obra moral, sino también en lo que hace a su doctrina del derecho donde se retoman los problemas más acuciantes de su tiempo como son los del orden social, político e internacional, el problema de la paz y del sentido de la historia.

Este proyecto de examinar los diversos dominios de la experiencia humana donde la teoría y la práctica pudieran mancomunarse no pudo ser acabado por Kant. Ese legado abierto y sugerido por Kant, a instancias de Rousseau —el Newton del mundo moral—, y que fue el de replantear la comprensión del todo a partir de la libertad en su uso teórico y práctico, fue retomado fundamentalmente por el Idealismo Alemán y muy en particular por Hegel. A él nos vamos a referir ahora en lo que respecta a su concepción de la teoría y de la práctica.

El camino abierto por Kant para forjar una filosofía de la libertad será asumido por Hegel, pero con un cambio tal de coordenadas que se produce con él un nuevo replanteo de la comprensión del ser como libertad, desplegado ahora en un discurso de experiencia, que anuda, en una rica complejidad teórico-práctica, exterioridad e interioridad, conciencia y autoconciencia, razón e historia, religión y filosofía. Esta presentación de la libertad en su "forma" y "contenido" especulativos hace su entrada con la "Fenomenología del Espíritu" de 1807²⁵. Esta obra es así el punto de llegada de un largo itinerario de Hegel que lo hizo incursionar por las más variadas experiencias y acontecimientos de su tiempo. Época transitada por el Romanticismo que buscaba romper los diques de la finitud que le imponía el pensamiento de la Ilustración, época inaugurada por la revolución francesa que proponía un nuevo estilo de vida política basado en la libertad de todos en acusado contraste con la antigua política del "Ancien Régime", época en la que la historia es descubierta como fuente de razón y en la que se inscriben nuevos acontecimientos significativos, como son el surgimiento de la moderna sociedad industrial y del mundo del trabajo maquinizado, a cuyas agudas problemáticas pronto se sentirá atraído el joven Hegel, época donde una nueva comprensión del concepto, más allá del marco meramente intelectual que le había adjudicado Kant, se sobrepasa en una razón dialéctica inscrita en el mismo ser de la realidad efectiva asumiendo sus más variados contenidos incluidos los de la política, el arte y la religión. Si la "Fenomenología del Espíritu" fue un punto de llegada, si se quiere tumultuoso, avasallante, de toda esa rica problemática, no hay duda tampoco de que fue a su vez el punto de partida de otro

²⁵ Cfr. nuestro trabajo, *Pueblo y Saber en la fenomenología del espíritu de Hegel*, Ed. Univ. del Salvador y D. de Torres, San Miguel, 1983.

camino, ya anunciado programáticamente por el mismo Hegel en el "prefacio" de la "Fenomenología" y que le iría a insumir el resto de sus días, a saber, el de desplegar la sustancia total del Espíritu en la forma lógica del concepto y tal como luego lo concretara en la "Lógica" (1812-1816), en la "Enciclopedia" (1817) y en los "Lineamientos-fundamentales de la Filosofía del Derecho" (1820) y que dejara también estampado en el riquísimo material que contienen sus múltiples lecciones y otros escritos menores. Estudiar el tema de teoría y práctica en la totalidad de este contexto y en estas circunstancias es imposible. Nos limitaremos, por consiguiente, a dar aquí algunas orientaciones que nos ayuden a pensar y a situar correctamente, a nuestro entender, el núcleo de la doctrina hegeliana de teoría y práctica. El tratamiento de estos conceptos ha sido discutido últimamente en íntima vinculación con el concepto hegeliano de "acción"²⁶. Algunos autores, en su mayoría de extracción marxista, como Kojève, Lukacs, Marcuse, Althusser y otros, han intentado reducir la "acción" hegeliana al "trabajo productivo" bajo la inspiración del concepto marxista de "praxis"²⁷ y en lejana referencia al clásico concepto aristotélico de "poiēsis". Otros autores han elaborado el concepto hegeliano de "acción" en relación con los conceptos aristotélicos de "praxis" y de "poiēsis" considerados anteriormente. Así Riedel²⁸ sostiene que Hegel suprime, en el sentido de absorber dentro de sí, en el concepto de "acción" la distinción aristotélica de "praxis" y de "poiēsis". Hegel ya no puede pensar la "acción" del "sujeto" sin pensar su "obra", ni considerar la "obra" sin considerar el "sujeto". Decir "acción" para Hegel es decir simultáneamente realización del "sujeto" y de la "obra", es decir "praxis" y "poiēsis". Por su lado Habermas²⁹ sostiene tal distinción en sus conceptos de "trabajo" e "interacción comunicativa", que traducen aproximadamente los conceptos aris-

²⁶ Cfr. nuestro trabajo, *La lógica de la acción en los "Lineamientos-fundamentales de la Filosofía del Derecho de Hegel"*, *Stromata* (1987) N° 3/4, pp. 297-308.

²⁷ Así por ejemplo podemos ver cómo definí Althusser tanto la práctica como la teoría: "Por práctica en general entendemos todo proceso de transformación de una materia prima dada en un *producto* determinado, transformación efectuada por un *trabajo* humano determinado, utilizando medios "de producción" determinados... La teoría es una práctica específica que se ejerce sobre un objeto propio y desemboca en un *producto* propio: un *conocimiento*" (La revolución teórica de Marx, Ed. Siglo XXI, 1966, pp. 136, 142, citado por A. Methol Ferré, *Itinerario de la praxis, Vispera*, Montevideo (1972), n. 29, p. 43).

²⁸ M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969.

²⁹ Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.

totólicos de "poiēsis" y "praxis" respectivamente. Por la primera el hombre como "homo faber" y siguiendo reglas técnicas transforma la naturaleza, por la segunda como "homo loquax", es decir, provisto con la mediación simbólica del lenguaje, entra en "interacción comunicativa" con sus semejantes. Últimamente Planty-Bonjour³⁰ ha sostenido que la "acción" hegeliana es más bien la "unión de poiēsis y praxis" y donde la unidad de ambas no niega sus diferencias específicas. No discutiremos aquí la justeza o no de tales interpretaciones, ya que ello desbordaría nuestro trabajo y exigiría además tener en cuenta toda la obra hegeliana. Por encima de las diferencias que presentan tales interpretaciones, rescatamos la coincidencia de todas ellas en tratar de captar el concepto hegeliano de "acción" a la luz de las distinciones aristotélicas de "theōria", "praxis" y "poiēsis", aunque sin la intención de reducirla a ellas. Nuestra interpretación parte de que Hegel para elaborar su concepto de "acción" ha tenido en cuenta estas distinciones aristotélicas, pero no las ha utilizado *stricto sensu* ya que las ha incorporado dentro de su propia terminología y dentro mismo de su filosofía del Espíritu. Para Hegel la "acción" es una expresión de la libertad del sujeto que se cumple en la exteriorización objetiva de su voluntad moral (cfr. Enciclopedia, § 503; Lineamientos, § 113). La realización efectiva de la libertad en sus diversos ámbitos tanto los del espíritu subjetivo, como los del espíritu objetivo y los del espíritu absoluto, para retomar la triple división de la filosofía hegeliana del Espíritu, hace que la "acción" que se desenvuelve en el terreno de la "práctica" (cfr. Enciclopedia, § 444), necesite de tal modo la "teoría" que pueda decirse que lo "teórico está esencialmente contenido en lo práctico" (cfr. Lineamientos, § 4 agr.). En este sentido nosotros cambiamos la expresión de Planty-Bonjour de que la "acción es la unidad de poiēsis y praxis" por esta otra: "la acción es la unidad de teoría y práctica". Esta expresión como tal no la encontramos acuñada por Hegel, pero su fundamento puede hallarse en la "Lógica". En la parte final de esta obra, en la lógica del concepto, se dice que la "idea absoluta, tal como ella se ha desplegado, es la identidad de la idea teórica y de la idea práctica"³¹. Tomadas en su abstracción cada una de ellas, la idea teórica y la idea práctica, son todavía unilaterales. La unidad de ellas no es meramente la suma de dos unilateralidades, sino el movimiento en el que cada una ejerce una tensión sobre

³⁰ Guy Planty-Bonjour, *Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praxis*, en *Hegel's philosophy of action* editado por L. S. Stepelevich y D. Lam, Humanities Press, Atlantic Highlands, New Jersey, 1983.

³¹ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica (Wissenschaft der Logik)*, Ed. G. Lasson, F. Meiner, 1963, Vol. II, p. 483.

la otra, de tal modo que la realización de cada una de ellas solo pueda alcanzarse gracias a la otra y viceversa, con lo que se posibilita, que en ese vaivén, la idea absoluta adquiera la forma adecuada de la verdad³². Lo “absoluto” no se opone, pues, aquí a lo relativo, sino indica solamente la complementación mutua de dos actitudes, la teórica y la práctica. Por la actitud teórica la conciencia se deja modelar por el objeto, por la actitud práctica la conciencia modela al objeto³³. La actitud teórica va de lo externo a lo interior, la actitud práctica de lo interno a lo externo. Justamente la acción es una unificación de lo interno y de lo externo. Lo interno alcanzado en la actitud teórica se transvasa por una decisión de la actitud práctica en el mundo de la exterioridad objetiva³⁴. Por esto ya puede verse que la filosofía hegeliana no puede ser ni una “filosofía de la práctica”, tal como lo pretenden para sí algunos marxismos, ni una pura “filosofía teórica”, es decir, como un “super saber” o un “saber absoluto” a partir del cual se podría inducir o deducir cualquier cosa, como tantas veces maliciosamente se le ha achacado. Para Hegel por el contrario la filosofía solo puede ser elaborada como “filosofía especulativa”, que aúna en sí lo teórico y lo práctico en mutua tensión, negación de sí y cumplimiento positivo en el otro³⁵.

Para terminar esta incursión por los conceptos de teoría y práctica en la Modernidad no podemos dejar de decir al menos

³² P.-J. Labarrière et G. Jarczyk en la “traducción, presentación y notas” a la *Science de la Logique* de Hegel, Tomo II, la lógica subjetiva o la doctrina del concepto, Aubier Montaigne, Paris, 1981, p. 367, notas 1 y 2.

³³ “La conciencia teórica considera lo que es y lo deja como es. En cambio, la conciencia práctica es la conciencia activa que no deja lo que es sino que produce modificaciones y engendra desde sí determinaciones y objetos. Por consiguiente, en la conciencia existen dos cosas distintas: el yo y el objeto; el yo determinado por el objeto o el objeto determinado por mí. En el primer caso, yo me comporto teóricamente. Admito en mí las determinaciones del objeto tales como ellas son. Dejo al objeto tal como él es y trato de hacer conforme a él a mis representaciones...” (Hegel, *Propedéutica filosófica*, Universidad Simón Bolívar, Ed. Equinoccio, Caracas, 1980, Primer Curso, Doctrina del Derecho, de los Deberes y de la Religión, nº 4, p. 18).

³⁴ “La facultad teórica comienza por un existente, dado y externo y lo convierte en una representación. En cambio, la facultad práctica comienza en una determinación interna. Esta determinación se llama *decisión*, propósito, orientación y hace a lo interno realmente externo, le da una existencia. Este tránsito de una determinación interna a la exterioridad se llama *actuar* (*Handeln*). El actuar es una unificación entre lo interno y lo externo... (Ibid., nº 8 y 9, p. 21).

³⁵ Pierre-Jean Labarrière, *La dialectique hegelienne*, en *Hegeliana*, Presses Univ. de France, Paris, 1986, pp. 87 y ss. En este estudio el autor subraya que la dialéctica hegeliana no es meramente negativa, sino que es positiva e instauradora de libertad.

una palabra sobre Marx. El itinerario de Marx es bien conocido. Cuando Marx llega a Berlín hacia 1836 (Hegel había ya muerto en 1831) encuentra que la herencia hegeliana era disputada por los llamados “jóvenes hegelianos” de “izquierda” y los “viejos hegelianos” de “derecha”, que se atribuían especialmente en el terreno religioso y político la ortodoxia del común maestro³⁶. Marx se vinculó pronto con el círculo de los jóvenes hegelianos de izquierda entre los cuales se hallaban Feuerbach, Ruge, Bauer, Stirner y otros más. Por esa época Marx era todavía un joven liberal, como lo era en general todo ese medio en el que se movía, casi más agitado por la discusión teológica, que por la práctica política. La discusión teológica tuvo su inicio con la publicación post-mortem de las “Lecciones sobre filosofía de la religión”, que Hegel había dado en diversas circunstancias en sus cursos de Berlín y que editara Marheineke en 1832³⁷. La polémica encendió su tono con la publicación de la “Vida de Jesús” de D. F. Strauss en 1835 en la que se exorcizaba como mítico todo lo que en la vida de Jesús no podía ser comprendido bajo el concepto hegeliano. La crítica teológica llega a su climax con “La esencia del Cristianismo” de L. Feuerbach de 1841 donde la religión cristiana aparece como una mera antropología en la que el hombre veía reflejada su esencia. La acción de los jóvenes hegelianos de izquierda repercute desde el plano teológico al político y su actividad se ve abruptamente suprimida por el Estado prusiano en 1843. Este hecho apuró el paso de Marx a París y señala el comienzo de una nueva etapa fundamental de su pensamiento. Allí conoce a Engels, rompe con los jóvenes hegelianos a quienes estigmatiza en varias de sus obras, comienza a ocuparse de problemas relacionados al mundo de la economía y del trabajo, tal como lo manifiestan sus “Manuscritos económicos-filosóficos” de 1844, y en los que se acentúa su crítica a Hegel, ya iniciada en Berlín, pero donde se comprueba a su vez la influencia decisiva que tuvo Hegel sobre el joven Marx, sobre todo en lo que se refiere al aprecio de la dialéctica y a un transfondo humanista que recorre todavía de un modo explícito sus análisis económicos y sociales. Por supuesto no se trata de un humanismo teísta como el de Hegel, sino la reivindicación de un humanismo naturalista, sin horizontes teológicos, y recuperado de todas sus alienaciones. Por esta época también se hace sentir en Marx la influencia de Feuerbach, que recién será rota con las famosas “Tesis sobre

³⁶ Cfr. Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Ed. Gallimard, Paris, 1969, p. 73.

³⁷ Cfr. Ricardo Ferrara, Edición y traducción de *Lecciones sobre la filosofía de la religión* de G. W. F. Hegel, Vol. I, Alianza Universidad, Madrid, 1984, p. XXI.

Feuerbach" de 1845, y que solo serán publicadas por Engels hacia 1888. Al final de la época de París el desencanto por la crítica teológica, política, y filosófica es total. A los que se apoyan en ellas Marx los llamará "ideólogos". Al dejar París e ir expulsado a Bruselas Marx ya está en posesión del hilo conductor de su pensamiento, que será lo económico. Este es el suelo vital al que se debe atender con preferencia y casi con exclusividad, ya que de él dependen todos los otros estratos de la vida social, y que años después desarrollará en una serie de investigaciones que culminarán en "El capital". Veamos ahora a vuelo de pájaro algunos aspectos de la relación de "teoría" y "práctica" discernibles en el pensamiento de Marx. En los manuscritos del 42 y del 44 lo "práctico" se identifica con lo "real" como opuesto a lo "teórico" ligado a la "representación", y que es como el ámbito de lo "irreal", dominio propio de la religión, criticada por Feuerbach, y de la filosofía, la hegeliana, comenzada a criticar por el mismo Marx en la época de Berlín³⁸. En los manuscritos del 44 dedicados casi exclusivamente al tema económico lo "práctico" es ya equivalente a lo "real" en cuanto "mundo económico social", pero todavía sin referencias explícitas a la "acción". Feuerbach reivindica el mundo material sensible como el mundo propio del hombre frente al mundo ideal, representativo, específico de la religión y de la filosofía. Marx seguirá en esto a Feuerbach, con la sola diferencia que para él ese mundo material sensible se expresa ahora por el juego de las fuerzas productivas, que se mueven a nivel de lo económico en la sociedad civil. La misma opinión se la puede encontrar en "La cuestión judía" que escribiera en el 42/43 en polémica con Bruno Baur y también en la "Sagrada familia", escrito en colaboración con Engels hacia el 44³⁹. Pero el paso fundamental lo dará Marx programáticamente con las "Tesis sobre Feuerbach" arriba citadas y luego de un modo más fundamentado en su otro trabajo realizado con Engels y titulado la "Ideología alemana" de los años 45 y que intentaron publicar sin éxito en Bruselas. En estos escritos Marx se desprende de Feuerbach al oponerse a su materialismo intuitivo y sensible. Lo "práctico" ya no es meramente el mundo material sensible, como contrapuestos al mundo de la representación ideal, donde reside lo "teórico". Ahora lo "práctico" se religa a la "actividad" como tal, y de este modo se convierte en el corazón mismo de lo real. Feuerbach substituye la intuición sensible al concepto hegeliano, Marx substituirá la actividad práctica a la intuición sensible puramente contemplativa de Feuerbach (cfr.

³⁸ Michel Henry, *Marx*, Vol. I, Gallimard, Paris, 1976, p. 283.

³⁹ *Ibid.*, pp. 284-285.

Tesis V). Feuerbach no vio la contradicción que estaba en el origen de la alienación religiosa. La tarea, para Marx, es comprender esa contradicción situada en la base económica de la sociedad y luego "revolucionarla prácticamente" a fin de eliminar su "contradicción", de tal manera que se correspondan "crítica teórica" y "revolución práctica" (cfr. Tesis IV). El llegar a la "verdad objetiva" no es un problema "teórico", sino un problema *práctico* (cfr. Tesis II). Hegel hubiera dicho es un problema teórico-práctico, en el que se guarda la tensión entre ambos términos, sin despreciar ni el acercamiento teórico, ni la práctica efectiva. Marx en estos textos pone más insistencia en el rol de la "práctica" a fin de cambiar el estado de cosas. Es por eso que apela a una "práctica revolucionaria" (cfr. Tesis III). Pero esta acentuación del rol de la "práctica" no debe hacer pensar erróneamente que Marx desprecia la "teoría". Muy por el contrario Marx sostiene que la "crítica teórica" debe preceder a la "práctica revolucionaria", pero a este nivel —el de la Tesis IV— la "crítica teórica" se aplica más a la "crítica" de lo dado, que a la "teoría" de lo que debe ser hecho. Se da en este sentido en Marx un primado de la "práctica" y una cierta desconfianza, como en Hegel, de la meras utopías teórico-proyectivas como las de Proudhon⁴⁰. Pero esto no significa que desprece toda teoría. Cuando Marx manifiesta en su famoso apotegma de la Tesis XI contra Feuerbach, por otro lado a veces tan mal interpretado, de que los "filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*", de ningún modo postula el abandono de toda teoría y la opción por la pura praxis. Lo que ahí pretende Marx es cambiar el modo que tiene el filósofo para conducirse con lo real. La tarea del filósofo, según Marx, no puede contentarse con la interpretación del mundo en base a ideas y conceptos ingeniosamente articulados, sino que ha de contribuir a su transformación, por medio de una "crítica teórica" de sus condicionamientos económicos-productivos y por la formulación de una serie de propuestas que miren a su "revolución práctica". En la "Ideología alemana" Marx será todavía más explícito. En esta obra Marx afirma contra los "ideólogos" (Feuerbach, Bauer, Stirner, etc.) que la vida funda a la conciencia y no lo contrario, como ellos lo afirmaban, lo que significa en otras palabras que la "práctica" funda a la "teoría". Según sea la "práctica" será la "teoría", que de ella se desprenda, y que será llamada en general con la expresión "ideología". Para Marx puede haber ideologías falsas cuando ellas corresponden a prácticas incorrectas, que escamotean la

⁴⁰ *Ibid.*, p. 443

contradicción, y también pueden darse ideologías verdaderas, que corresponden a prácticas correctas, que la muestran y la resuelven⁴¹. La verdad se halla, pues, situada en la inmanencia de la vida histórica y en correspondencia con el proceso productivo. El *materialismo histórico* será su expresión ideológica considerada como ciencia. Ahora la contradicción no es la del hombre alienado en su trabajo que niega su esencia universal de hombre, tal como lo mostraban los manuscritos del 44, sino la oposición entre las *fuerzas de producción* y las *relaciones de producción o de propiedad*. Esta contradicción lleva a la lucha de clases, que siempre es un conflicto derivado ya que se basa en aquella contradicción primigenia, y que tiene en el proletariado y en la burguesía capitalista a sus máximos contendientes. La victoria del proletariado solo podrá ser alcanzada por la revolución proletaria. Solo entonces el hombre verá liberada su esencia de la alienación y su trabajo será realmente productivo. Aristóteles entendía la vida como praxis⁴². Marx la entenderá predominantemente como "poiēsis", como "producción". Para Aristóteles el lenguaje era uno de los signos que distinguía al hombre de los animales⁴³. Para Hegel es el lenguaje y el trabajo. Para Marx será fundamentalmente el trabajo productivo⁴⁴. Esto explica el por qué la historia humana tiene su clave interpretativa en los procesos productivos⁴⁵. Esta es la infraestructura que nunca

⁴¹ *Ibid.*, p. 435.

⁴² "La vida (bios) es acción (praxis), no producción (poiēsis)" (Aristóteles, *Política*, Lib. I, cap. 4, 1254 a 5).

⁴³ *Ibid.* cap. 2, 1253 a 9.

⁴⁴ "Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la Religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida..." (K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, citado por Adolfo Sánchez Vázquez en *Filosofía de la praxis*, Grijalbo S. A., México, 1980, 2da. edic., p. 168). Al respecto es curioso señalar —y esta observación se la debemos al Pbro. Luis H. Rivas— que esta concepción de Marx coincide con la expresada en un "Targum palestinese" acerca del relato, del Génesis. Luego del pecado de Adán y de la condena de Yahweh respondió el hombre: "Por favor, por el amor que hay delante de ti, Yahweh; no seamos considerados como animales al comer la hierba que hay en la faz del campo; ea levantémonos y trabajaremos y con el trabajo de mis manos comeremos el alimento del fruto de la tierra. Así (Dios) distinguirá los hijos del hombre de los animales". (Cfr. Neophyti 1, Targum Palestinese, Ms. de la Biblioteca Vaticana, Tomo I, Génesis, Edición Príncipe, Intr. Gral. y Versión Castellana Alejandro Diez Macho, Consejo Sup. Inv. Cient., Madrid/Barcelona, 1968).

⁴⁵ "Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de la producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases como el fundamento de toda la historia, pre-

puede ser obviada. Los otros productos como el lenguaje, la religión, la filosofía, la moral, etc. son derivados y dependientes de aquél. Junto a la praxis productiva está también la praxis revolucionaria. Su sujeto será también el proletariado. Esta praxis revolucionaria no puede ser utópica, es decir, desplegarse sin atender a las reales condiciones históricas que le ofrecen los pueblos y las naciones. Marx siempre se opuso a todo aventurerismo inmediatista en materia de revolución política. Aconsejaba cumplimentar toda una serie de condiciones para poder iniciar y llevar adelante un proceso revolucionario, entre las que se incluye el contar con una *teoría revolucionaria*. El "Manifiesto comunista" de 1848 servirá a este propósito. Años después y en sucesivas reediciones Marx y Engels, primero, y luego solo Engels, después de la muerte de Marx ocurrida en 1883, deberán introducir diversas modificaciones y advertencias a fin de adecuarlo a los nuevos tiempos y a las cambiantes situaciones históricas. Aquí también Mefistófeles venía a tener razón cuando en el "Fausto" de Goethe decía: "Gris, querido amigo, es toda teoría y verde el árbol de la vida" (versos 2037-39).

Llegamos así al final de este camino en el que pasamos revista a algunas de las principales concepciones de "teoría" y "práctica" que se forjaron en el Mundo de la modernidad europea. Para terminar y para no dejar un poco trunco nuestro discurso nos ha parecido bien agregar algunas consideraciones, que hacen a la recepción y utilización contemporánea de estos conceptos dentro del marco de algunas ontologías características de nuestro tiempo. Ello podrá ayudar a perfilar mejor esta problemática. A este fin se ordena esta tercera y última parte de nuestro trabajo⁴⁶.

3. Teoría y práctica en las perspectivas ontológicas de nuestro tiempo

Al comienzo de este trabajo decíamos que nuestros actuales conceptos de "teoría" y "práctica" provienen en gran parte de

sentándola en su acción en cuanto Estado y explicando a base de él todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc.". (*La ideología alemana*, *Ibid.*, citado por A. Sánchez Vázquez, cfr. nota 44 arriba, p. 169).

⁴⁶ Esta tercera parte no formó parte de la disertación original realizada en La Falda (Córdoba) durante la VII Semana Nacional de Teología, sino que surgió posteriormente como consecuencia de nuestra participación en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía que se desarrolló en Córdoba un poco después entre el 20 y el 26 de setiembre de 1987. Esta tercera parte tiene, pues, el carácter de un "post-scriptum".

nuestra tradición moderna y no pueden pensarse sin referencia a esa tradición. Ahora bien el paso de la modernidad a nuestra actual coyuntura (¿posmoderna?) no ha sido fácil, y aparece como una transición conflictiva y problemática, que todavía no está dilucidada. Nuestros anteriores análisis han mostrado que los conceptos de “teoría” y “práctica” tanto en la antigüedad como en la modernidad han sido solidarios de determinadas ontologías que les proporcionaron todo su peso semántico. La situación no es diversa para nuestro tiempo. Querer pensar hoy los conceptos de “teoría” y “práctica” exige previamente de nuestra parte saber sobre qué ontología estamos parados. Nuestro tiempo está surcado por el entrecruce de varias ontologías de diversos signos. Su despliegue objetivo puede ayudar a orientar y a situar nuestra posición dentro de un discurso y de una práctica filosófica, que sale al encuentro de su propio mundo histórico y al cual quiere contribuir con una palabra de sentido.

El sentido⁴⁷. Este es el problema que hoy como ayer enfrenta la ontología. En ello se juega su propio ser. La antigua pregunta parmenideana por el ser y el no ser, se ha convertido en la pregunta por el sentido del ser visto en su verdad. El sentido no es patrimonio exclusivo del filósofo. La crisis del sentido, al ser crisis del sentido del ser en su verdad, se manifiesta y puede ser mostrada desde cualquier ángulo y desde cualquier posición en la que haya ser y un hombre que desde su vida cotidiana en sus múltiples entretrejos se pregunte por el sentido que lo constituye. Sin embargo esta pregunta por el sentido del ser en su verdad le compete al filósofo de un modo especial, ya que él *ex officio* se ha consagrado a su develamiento. Su discurso ontológico no es otra cosa que su respuesta a la pregunta por el sentido del ser que él mismo vive y que comparte con muchos de sus contemporáneos. Dentro de las múltiples respuestas que pueden darse a esta pregunta por el sentido del ser juzgamos que en nuestro tiempo al menos son tres las ontologías relevantes, que pretenden intervenir de alguna manera para zanjar a su luz la cuestión actual acerca de la “teoría” y la “práctica”. Estas ontologías, que aquí suscitadamente presentaremos, no son sistemas cerrados ni respuestas acabadas expuestas por algún filósofo determinado, sino que más bien son líneas, tendencias, perspectivas ontológicas, construidas en el permanente diálogo de varios filósofos y escuelas, entre sí y con el mundo al que pertenecen y que de ningún modo han alcanzado el término final.

⁴⁷ Cfr. nuestro trabajo, *El mundo como significación y sentido*, en *Actas del Congreso Argentino de Filosofía*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1973. pp. 221-234.

La primera tiene su padre nutricio en Nietzsche pensado ontológicamente tal como lo recuperó Heidegger. Sus banderas son desplegadas hoy por el así llamado pensamiento “posmodernista” de un Rorty, un Lyotard, un Vattimo, para no citar más que a algunos de sus más publicitados representantes⁴⁸. En general se concuerda en que Nietzsche ha rematado a la metafísica y la ha desposeído de sus últimos baluartes en los que la había dejado la crítica de Kant, al desconstituirla como ciencia, pero no como aspiración. Ahora bajo la furia nietzscheana se acaba hasta con esa misma aspiración, a la que el mismo Kant alimentaba al satisfacer por vía moral lo que por vía noética le había quitado el sujeto crítico, a saber, la reconstitución de un discurso de sentido sobre el alma, el mundo y Dios. Con Nietzsche se renuncia a la idea de que hay un mundo prefijado de sentido y de valores, a los que el hombre debe aprehender a fin de conformar con ellos su existencia. La destrucción nietzscheana no se detiene con la muerte de Dios. Esa muerte ya la ha efectuado la civilización europea. No es suficiente de que el “ídolo” haya caído. Es preciso también que caiga la idea de que existe un mundo verdadero que persiste en querer mantenerse de pie a pesar de la caída del “ídolo”. Este “mundo verdadero” es también otro “ídolo” que ha atormentado a la historia de Occidente. El discurso de la metafísica empecinada en el ente —y esta es una de las tesis capitales de Heidegger— señala los hitos de esa historia violenta del olvido del ser. Pero es aquí donde los caminos se bifurcan, Heidegger no es Nietzsche. Los “posmodernistas” se apresuran a apoyarse en Heidegger para dar razón a un Nietzsche todavía no suficientemente digerido. Para ellos toda iniciativa afirmada en el “sujeto” es moderna y saturada de violencia. Auschwitz es el signo más palpable de la violencia institucionalizada en la que culminó el proyecto emancipatorio de la modernidad. Pero también toda indagación del “objeto” es inútil y acrecentará la penuria del hombre, porque aumentará su propia objetivización. La única posición coherente será continuar hasta sus últimas consecuencias la tarea destructiva, nihilista, iniciada por Nietzsche, de todo lo que aparezca contaminado con los rastros de la separación moderna y cartesiana de sujeto y objeto. Quizás así y en medio de esa destrucción pueda avizorarse el surgimiento de una nueva época, la posmodernidad, que está a la espera de presentar su verdadero rostro, ya que su presentación actual tiene el aspecto de lo meramente negativo.

⁴⁸ Sólo citaremos aquí algunas obras significativas de estos autores. Así R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1980); J.-F. Lyotard, *La posmodernidad explicada a los niños* (1986); J. Vattimo, *El fin de la modernidad* (1985).

Negatividad contra las ontologías que pretenden alcanzar y avanzar con paso firme por el sendero del sentido pleno del ser. Negatividad contra las ontologías positivistas fundadas en una analítica del lenguaje, porque éstas aunque no dan una respuesta a la pregunta última por el ser al negar la metafísica, sin embargo quedan prendadas de una verdad dada ligada al contenido semántico del lenguaje, del cual no pueden abjurar sin negarse a sí mismas. En esta situación el marco que le queda a esta ontología posmoderna para elaborar su "teoría" y su "práctica" no es otro del que tiene y manifiesta. Su crítica de la modernidad de la cual es hija la consume y no le permite reconocer lo aceptable de esa tradición ni elaborar un proyecto alternativo que la suplante.

La segunda dirección ontológica a la que queremos referirnos es aquella que abarca lo que hoy denominamos bajo el nombre de análisis filosófico del lenguaje y que entiende en los problemas filosóficos, que surgen del examen de los lenguajes principalmente aquellos que se emplean en la ciencia y en la vida cotidiana. Esta corriente surge en las primeras décadas de este siglo como un intento de superar al empirismo tradicional demasiado absorbido por la inmediatez de la "empiría" y no demasiado consciente todavía de los presupuestos lógicos con que se maneja esa empiría a nivel del lenguaje. El "empirismo lógico" será la primera orientación que tomará el "Círculo de Viena" dirigido hacia los años 20 por Moritz Schlick con quien se vincularon un notable grupo de filósofos y científicos de los cuales más tarde sobresalirán con singular relieve figuras como Wittgenstein, Carnap y Popper. Esta escuela se plantea ya desde un comienzo el problema del sentido al tratar de determinar los criterios que distinguen un enunciado científico de otro que no lo es. Problema de sentido, que no solo hace a la diferencia de ciencia y metafísica, sino a una nueva evaluación de los ámbitos del saber y de los diversos tipos de racionalidad que en ellos operan. Por allí la discusión de los enunciados y de sus criterios de significatividad empírica llevó a ampliar más y más las condiciones de su aplicación y la discusión derivó a los métodos con que esos enunciados son propuestos dentro de una teoría científica. Así el método hipotético deductivo, que sería el método propio de la ciencia según Popper, nace como respuesta al "inductivismo" neopositivista de Carnap. La indagación del método lo lleva a Popper a profundizar en el estudio de las teorías científicas, su conformación lógica, su poder predictivo y su contrastación a nivel de las consecuencias observacionales por medio de observaciones pertinentes, de tal modo que el sistema esté abierto a la falsación de sus hipótesis, y con ello a la posibilidad de formular nuevas

hipótesis y nuevas teorías que se ajusten mejor a los datos observacionales. Frente a estas tendencias se insinuaba un viraje drástico de posiciones hacia los años 50 motivada por la entrada en escena de un nuevo conjunto de filósofos que tratan de suplantarse la orientación logicista hasta ese entonces predominante en amplios círculos del empirismo lógico y de la filosofía analítica, por otra orientación epistemológica más vitalista e historicista⁴⁹. Según esta orientación ya no son las "observaciones" consideradas como "hechos puros" los que contrastan las teorías. Eso no es posible porque no hay tales "hechos puros". Todo "hecho" está lastrado de "teoría". Es aquí donde se rompe más crudamente el esquematismo empirista que hacía de la "teoría" un simple "reflejo" de la experiencia. La tarea epistemológica toma a su cargo ahora contrastar teorías con teorías en las que cada una de ellas subtiende un número determinado de consecuencias observacionales. Otro de los problemas a los que no se había abocado el empirismo lógico por considerarlo "irracional" fue el de la lógica del descubrimiento científico que trata de ver en la lógica de los conceptos científicos sistemáticamente establecidos una intrincada urdimbre de intuiciones psicológicas, experiencias estéticas, intereses sociales, económicos y políticos, y hasta circunstancias accidentales que afectan a veces de un modo decisivo el curso de la investigación. Se desmitologiza así la "práctica" científica y se la deconstituye de su aparente pureza logicista con lo que se posibilita hacer una nueva lectura de la historia de la ciencia donde aparece en su verdad todo el real engranaje que envuelve y conlleva a esta singular empresa humana⁵⁰. La ciencia no avanza solo por el cambio de paradigmas a través de "revoluciones científicas" que afectan solo a una serie de conceptos, sino que afecta y pide la decisión del científico y de la comunidad científica. Esta recurrencia al científico y a su juicio de "sabiduría práctica"⁵¹ para resolver problemas científicos irresolubles o mal resueltos con una "racionalidad algorítmica" al mejor estilo neopositivista abre una nueva instancia de sentido, que rompe los estrechos cauces que constreñían al saber científico, y que le impedían legitimar su acceso al plano del valor y de la ética.

⁴⁹ Algunos de los más representativos de esta nueva orientación son: N. Russell Hanson, *Patrones de descubrimiento* (1958), Th. S. Kuhn, *La estructura de las Revoluciones científicas* (1962) y P. K. Feyerabend, *Contra el Método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento* (1970).

⁵⁰ Cfr. nuestro trabajo. *Civilización y Barbarie en la Historia de la Ciencia Argentina*, *Stromata* 31 (1975), pp. 261-297.

⁵¹ Cfr. nuestro trabajo *Espíritu sapiencial y racionalidad científica en la nueva filosofía de la ciencia*, *Stromata* 42 (1986), pp. 391-395. Este

Es este ámbito pluridimensional del sentido el que quiere salvar a toda costa la tercera de las corrientes ontológicas de nuestro tiempo a la cual ahora nos vamos finalmente a referir. Esta corriente mantiene respecto de la modernidad una actitud crítica por la que trata de superar sus perspectivas egológicas, sin caer por ello en el nihilismo puntual de la destrucción a ultranza de todo lo que parezca sujeto y objeto, tal como lo pretende la corriente posmodernista, y tampoco acepta los marcos delimitados de sentido que le ofrecen las diversas filosofías contemporáneas del lenguaje y de la ciencia, a las que nos referimos anteriormente. Para esta orientación la pregunta por el sentido del ser tiene lugar fundamentalmente en el diálogo intercomunicativo cuya instancia ética está dada por la presencia irreductible del otro en cuanto otro que posibilita una respuesta. Es desde esta relación constituyente que luego podrá pensarse la teoría y la práctica y no antes. A partir de este momento lo ético y sus valores ya no podrán abandonar las otras esferas de sentido que se revelan en el lenguaje. Tal será la propuesta de Levinas. Su seria limitación es la de no sobrepasar la relación interpersonal y no comprender en ella la irrupción del "nosotros". Un avance muy significativo en esta problemática fue dado por K.-O. Apel, que desde el "giro lingüístico" asume la interpenetrabilidad de las dimensiones sintácticas, semánticas y pragmáticas del lenguaje religándolas al mundo concreto de los interlocutores al conformar una "comunidad intersubjetiva de comunicación". Apel quiere superar con ello la dualidad entre "teoría" (conocimiento) y "práctica" (ética) que caracterizó a la modernidad y que llevó a la neutralidad axiológica de la ciencia o lo que es peor aún del científico y de la comunidad científica, eliminándose con ello toda posible mediación entre el ser y el deber⁵². El intento de Apel consiste en distinguir una pragmática empírica y otra trascendental. La empírica estudia las condiciones de posibilidad de un hecho de comunicación normal. La trascendental examina las condiciones de posibilidad inherentes a toda comunicación y argumentación. Se abren así dos comunidades de comunicación. Una real y otra ideal. La real es la concreta e histórica en la que los interlocutores participan con todo el caudal de sus vivencias y experiencias humanas expresa-

"giro" hacia la "prudencia" o "sabiduría práctica" de la nueva filosofía de la ciencia ha sido también motivado por un creciente interés dentro del mismo ámbito de la filosofía analítica por la problemática de la "acción", principalmente a partir de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein (cfr. J. Ballesteros, *Sobre el sentido del Derecho*, Tecnos, Madrid, 1984, pp. 76 y ss.).

⁵² Cfr. J. De Zan, *Karl-Otto Apel y el problema de la fundamentación de la ética en la época de la ciencia (un aporte para la superación de la*

das en su inmediatez. La ideal es la comunidad donde se transponen e intercambian argumentos, objeciones, y contra-argumentos, esgrimidos por sujetos plenamente morales y racionales, no sometidos a ninguna forma de coacción que no fuera la que brota del mismo argumento. La preponderancia de la comunicación ideal ha de llevar a la comunidad real a instaurar un discurso dialógico desposeído de todo autoritarismo y normado éticamente. Aquí ya no se trata solo de una comunidad de científicos como lo quería Kuhn, sino de cualquier comunidad humana en cuanto tal. La propuesta de Apel al descubrir el apriori de la comunidad de comunicación supera ciertamente las posiciones egológicas de la modernidad, pero no logra superar el marco trascendental que le dejara como herencia Kant, ya que este marco le impide acceder a lo que con Levinas llamábamos *alteridad* y *trascendencia ética del otro*. Este paso no circunscripto a la exterioridad levinasiana del otro en particular, ni acotado trascendentalmente por la primacía de la idealidad sobre el ser en la comunidad ética de comunicación, se produce cuando se acepta la comunidad de un "nosotros" vertebrado tanto histórico, como éticamente⁵³. Esta emergencia del nosotros ético-histórico abre una nueva instancia ontológica que evita las críticas justificadas de las dos primeras ontologías al negarse a aceptar un sentido ya dado del que uno debería solo apoderarse. La historicidad del nosotros no es puntual. Su ser hunde sus raíces en el pasado del cual posee una memoria histórica y que le ayuda a vivir en el presente y desde allí proyectar su porvenir. Nada le es dado de un modo definitivo. La eticidad del nosotros no lo exime de su pena, de su dolor, de su pecado, ni lo absuelve del trabajo ni del compromiso social y político, ni de su búsqueda religiosa. En el nosotros ético-histórico aflora una cultura con todos los valores y disvalores que comporta y de los cuales debe discernir a cada momento a fin de asumir en el sinnúmero de significatividades la traza del sentido que lo plenifica, y que en definitiva es gratitud y gracia. Creemos que América Latina tiene en esta orientación ontológica

dicotomía entre la objetividad de la ciencia y la subjetividad de la ética o entre lo público y lo privado), *Stromata* 42 (1986), pp. 159-209. Véase también J. C. Scannone, *Filosofía primera e intersubjetividad. El apriori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico*, *Stromata* 42 (1986), pp. 367-386.

⁵³ Esta opción ontológica tiene que ver también con la así llamada "rehabilitación de la filosofía práctica", que intenta recuperar las grandes intuiciones de la ética aristotélica, pero en diálogo con la tradición filosófica y con los nuevos desafíos que emergen de la cultura de nuestros pueblos (cfr. E. Berti, *La Racionalidad práctica, entre la Ciencia y la Filosofía, ETHOS* (Bs. As.), 1984/85, pp. 61 y ss.).

su más amplio y fructuoso camino y desde la cual puede articular una teoría y una práctica que estén al servicio de su propia liberación sin que deba caer por ello en ninguna claudicación ideológica. Solo así podrá cumplimentar su vocación de grandeza en fidelidad al sentido del ser que la constituye.

LA IGLESIA Y LA CULTURA ¹

por Enrique J. LAJE, S. I. (San Miguel)

Para una comprensión adecuada de la problemática planteada por la relación de la Iglesia con la cultura, parecería que es necesario elevarse hasta el designio de Dios sobre el mundo, como lo presenta San Pablo en la carta a los Efesios (1, 3-14).

Solo la Revelación nos hace posible, con su luz, una visión integral del problema.

En efecto, Dios ha querido revelarnos el misterio de su voluntad que desde antes de la existencia del mundo, concibe el propósito de hacernos sus hijos en Cristo.

Este designio de Dios conjuga naturaleza y gracia con historia y libertad, pues se realiza en la temporalidad del mundo por medio de Israel, de Cristo y de la Iglesia, y se consuma en el Reino escatológico.

Todo esto supone un permanecer y un devenir.

El permanecer del designio de Dios que da a la historia humana unidad y sentido.

El permanecer del hombre y de lo que lo constituye como tal, es decir, el permanecer de su esencia metafísica y, en consecuencia, el permanecer también de ciertos valores que por derivarse de la esencia misma del hombre tienen un carácter meta-histórico.

Pero existe asimismo un devenir individual y social, pues el hombre no es solamente naturaleza sino también historia.

Un devenir individual, porque cada hombre, desde su nacimiento hasta su muerte, debe desarrollar todas las virtualidades de su naturaleza y alcanzar los fines existenciales que Dios ha puesto en ella, asumiendo libre y responsablemente su destino.

¹ Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et Spes* (= GS), 53-62; Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* (= EN), 18-20; cfr. Ph. Delhaye, "Le Concile et la culture", en *La nouvelle image de l'Église. Bilan du Concile Vatican II*, Mame, Paris 1967, pp. 506-515; A. Dondeyne, "L'essor de la culture", en *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et Spes"*, t. II, Cerf, Paris, 1967, pp. 455-481; Ch. Moeller, *El desarrollo de la cultura*, Studium, Madrid, 1967, pp. 425-482; "Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio" (Congreso Internacional de Teología), *Stromata*, julio-diciembre, 1985; *Comentario a la exhortación apostólica de su Santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi*, Patria Grande, Buenos Aires, 1978, Tema VI: *Cultura y Evangelio*, pp. 259-276.