

TEORÍA Y PRAXIS: EVOLUCIÓN DE ESTOS CONCEPTOS

Por el Académico Canónico
DR. GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Agradezco las generosas palabras del señor Presidente de esta ilustre Academia, Dr. Segundo Linares Quintana y las del señor académico General Hugo Miatello.

Quienes son hoy mis pares me han otorgado el alto honor de ocupar el sillón de Nicolás Avellaneda, el gran estadista tucumano que en su breve y agitada vida desarrolló una brillante trayectoria al servicio de nuestra patria.

En momentos difíciles como los que ahora nos toca vivir resulta imperioso el volver nuestra mirada a los próceres que nos legaron ejemplos de entereza, fortaleza y también de prudencia que deberían orientar nuestro modo de encarar la realidad. Avellaneda perteneció a esa polifacética generación del 80 que superando las innegables diferencias políticas e ideológicas que tuvieron sus principales personajes los hermanó en su pasión por el bien común, su amor a la libertad y su empeño en lograr la grandeza de la nación.

Ante una patria dividida, Avellaneda trabajó incansablemente por unir a los argentinos en el respeto a la ley, al derecho y al federalismo, tantas veces invocado y tan frecuentemente violado. Su sagacidad política corrió pareja con el brillo poético de su prosa y la galanura de su oratoria. Presidente de la República, debió gobernar entre dos revoluciones que supo conjurar. Durante su mandato

obtuvo la sanción de la ley 1029 por la que se federaliza la ciudad de Buenos Aires. Se rodeó de hombres de la talla de Adolfo Alsina, Bernardo de Irigoyen, José María Moreno, Onésimo Leguizamón, Simón de Iriondo y obtuvo la colaboración de amigos y aun de ocasionales adversarios: Sarmiento, Roca, Pellegrini, Goyena, Mitre, Rocha, Frías, Montes de Oca.

Sucedo en el sillón de Avellaneda al notable político que fue el Dr. Oscar Vicchi. Infatigable luchador por la libertad y la democracia, desempeñó con dedicación y eficacia los cargos que le tocara ocupar, ya como profesor universitario, ya como Director del Banco Central, ya como Secretario de la Gobernación de Mendoza, su provincia, ya como Vicepresidente de esta Academia.

Fue Presidente del Partido Demócrata de la Capital y Secretario de la Federación de Partidos de Centro. Especialista en derecho fiscal, publicó diversos estudios sobre el tema y dos volúmenes valiosos que son obras de ineludible consulta. Me honra sucederlo en esta ilustre Corporación.

I

Los vocablos "teoría" y "praxis" pertenecen a la terminología filosófica tradicional; sin embargo, el uso que se ha hecho de ellos en nuestro siglo y en especial su empleo por el marxismo les confieren una importancia relevante en el lenguaje contemporáneo, independientemente de las connotaciones ideológicas que puedan sugerir. Por ello resulta altamente aleccionador el seguir la trayectoria que han tenido en el decurso de los siglos.

La palabra "zeoría" originariamente designaba la delegación enviada por una "pólis" griega a un festejo religioso de otra; con el correr del tiempo, pasó a designar la misma fiesta sagrada ¹.

¹ Cf. Zeoría, en LIDDEL SCOTT, *Greek Dictionary*, Clarenton Press, Oxford University, Oxford, 1961, p. 797. Sobre la grafía, estimo que la octava letra del alfabeto griego debería transcribirse en nuestra lengua por la que más se le asemeja, la "z" española, y no por la que en otros idiomas se le acercuen por carecer ellos de consonantes similares, a veces bastante lejanas. Lo mismo sostengo para términos como *arjé* o *ézos*.

El sentido de *zeoría* aparece en los clásicos; así en PLATÓN, *Fedón*, 58 b se nos da el antiguo (C. EGGERS LANN en su traducción del *Fedón*,

Es común citar la anécdota que atribuye a *Pitágoras* la autoría del sentido actual del vocablo: al responder a un gobernante cuál era su oficio habría contestado que era “filósofo”; interrogado sobre este término inusitado, comparó el vivir de los hombres con la actitud de los que concurren a las Olimpiadas: unos para competir y recibir honores; otros para vender mercancías y hacer contratos y otros, por fin, para contemplar el espectáculo; así en la vida unos buscan el poder y el mando; otros el dinero y el placer y, por fin, otros, los “filósofos”, el “contemplar lo más bello” (“ton kallistón zeorían”), la sabiduría. Así lo narró *Jámblico* el neoplatónico ².

Sin embargo, esta historia ya había sido recordada por *Diógenes Laercio*, quien la atribuye a *Sosícrates*, aunque probablemente la haya tomado de *Cicerón*, quien la refiere como originaria de *Heráclides de Ponto*, un miembro de la Academia platónica de tendencias pitagóricas al que durante mucho tiempo se lo consideró como aristotélico. Lo que importa es el sentido que adquiere el término como indicador de actitud contemplativa que se hará clásico por influjo del platonismo, sin que haya indicios de su uso por el pitagorismo primitivo ³.

Eudeba, Buenos Aires, 1971, p. 78, propone “peregrinación” y también “fiesta religiosa”; ver *ib.*, nota 3). Como festejo no sólo religioso sino también profano aparece en otros pasajes, como en *Leyes*, 640a; en el de “ver o contemplar una fiesta”, en *Critón*, 52b y en el de simple “contemplación”, en *Filebo*, 38b y *República*, 517d.

² JAMBLICO, *De vita pythagorica*, ed. Klein, Stuttgart, 1975, 56-57. Cr. A. DELATTE, *La vie de Pythagore de Diogène Laerce*, Bruxelles, 1922, p. 109.

³ DIÓGENES LAERCIO, *Vitae philosophorum*, ed. M. S. Lang, Oxford, 1964, VIII, 1, 5. Aunque en este pasaje cite DIÓGENES como fuente a SOSICRATES en *Sucesiones*, es probable que él mismo o el autor citado lo hayan tomado de CICERÓN, *Tusculanae*, V, 7-11; menciona pero no a propósito de esta anécdota a HERÁCLIDES DE PONTO que sería el autor de esta historia según las investigaciones de A. DELATTE, *op. cit.*, y también de F. WERL, *Die Schule des Aristoteles; VI, Heraclides Ponticus*, ed. Dassel, 1983, pp. 89-92.

Hay versiones castellanas de los pasajes en cuestión: de CICERÓN en J. GAOS, *Antología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940, pp. 63-66; de DIÓGENES LAERCIO en J. ORTIZ, *Diógenes Laercio, Vidas de filósofos ilustres*, Iberia, Barcelona, 1962, t. II, pp. 115-116 y de JAMBLICO en C. EGGERS LANN, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1979, t. I, p. 182.

Este episodio hace aparecer a PITÁGORAS como usando el término “filósofo” y hasta se ha llegado a atribuirle la creación de esta palabra. Sin embargo la primera vez que aparece es en un fragmento de HERÁCLITO bastante posterior citado por CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V,

La palabra “*praxis*” desde antiguo designó “actividad”, “acción”, “realización” (del verbo “*práttō*”, yo hago, derivado del jónico “*prássō*” avanzar, ir hasta el fin, obrar); luego indicó “ocupación” y “profesión”⁴. El actuar y la acción parecen oponerse, en esta concepción griega, a la “*zeoría*”; sin embargo de hecho no sucedió así; baste recordar a los *presocráticos* que llevaron una vida práctica: *Tales* hizo buenos negocios y aconsejó a gobernantes⁵; *Anaximandro* dirigió una expedición colonizadora y fundó ciudades⁶; los *pitagóricos* intervinieron eficazmente en política en la península itálica⁷; *Heráclito* desdeñó la acción porque no se seguían sus directivas⁸; *Anaxágoras* fue perseguido, entre otras causas, por su amistad con el político Pericles⁹. El mismo *Sócrates*, dedicado a enseñar a sus conciudadanos la virtud desinteresada, actuó en cargos de gobierno y murió acusado por adversarios políticos¹⁰. La teoría no excluye la *praxis*.

También *Platón*, aunque preocupado por llevar a sus seguidores por un ascenso dialéctico a la contemplación

141: “Los hombres filósofos deben estar al tanto de muchas cosas” (H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1952, 22 B 35). Las versiones castellanas no presentan el vocablo “filósofo”; así L. FARRE, *Heráclito, Fragmentos*, Aguilar, Buenos Aires, 1968, p. 130, traduce: “Los hombres que aman la sabiduría deben estar al tanto de muchas cosas”; C. EGGERS LANN, op. cit., t. 1, p. 395: “Es necesario que los varones amantes de la sabiduría se informen de muchas cosas”.

⁴ Cf. *Práxis*, en LIDDEL-SCOTT, op. cit. y C. BAYLLY, *Dictionnaire Grecque*, Hachette, París, 1950, p. 1617.

⁵ Cf. W. GUTHRIE, *A history of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1962; trad. esp. *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1984, vol. I, p. 60; G. REALE, *Storia della Filosofia Antica, Vita e Pensiero*, Milano, 1979, vol. I, p. 53; C. EGGERS LANN, op. cit., t. I, pp. 63-65 (esta antología cita, sobre este punto, a Platón, Aristóteles, Heráclides y Diógenes Laercio).

⁶ Cf. W. GUTHRIE, op. cit., p. 82; G. REALE, op. cit., p. 58; EGGERS LANN, op. cit., p. 83.

⁷ Cf. W. GUTHRIE, op. cit., I, p. 82; G. REALE, op. cit., I, p. 86; C. EGGERS LANN, op. cit., I, pp. 162 y 188-189.

⁸ Cf. W. GUTHRIE, op. cit., I, pp. 386-390; C. EGGERS LANN, op. cit., I, pp. 319-320.

⁹ Cf. W. GUTHRIE, op. cit., vol. II, p. 278; C. EGGERS LANN, t. II, pp. 312-314.

¹⁰ Cf. JENOFONTE, *Memorabilia*, ed. C. Hude, Leipzig, 1934, I, 7, 1; trad. esp. A. García Calvo, Alianza Editorial, Madrid, 1967, p. 58; *Apología*, ed. cit., 24; trad. cit., p. 191; PLATÓN, *Apología de Sócrates*, ed. J. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1899, 28c-29a; trad. García Yague, PLATÓN, *Obras*, Aguilar, Madrid, 1960, p. 208; *Fedón*, ed. J. Burnet, *Phaedo*, Clarendon Press, Oxford, 1956, 57a-60b y 115a-118c; trad. arg. Eggers Lann, EUDEBA, Buenos Aires, 1971, pp. 77-82 y 223-227; cf. R. MONDOLFO, *Sócrates*, EUDEBA, Buenos Aires, 1981, pp. 27-36.

del mundo espiritual de las Ideas subsistentes¹¹, concibió el ideal del filósofo gobernante¹² y son conocidas sus desventuras en Siracusa tratando del modo más palaciego de convertir a dictadores en filósofos¹³. Es de notar que el mismo Platón que hace del filósofo un contemplativo de lo eterno e inmutable, lo haga regresar, en el mito de la caverna, a instruir a los que permanecen en ella —es decir, en el mundo cambiante y múltiple—; pero le encomienda no sólo una función docente sino que le asigna la misión de dirigir la “polis”¹⁴.

Para *Aristóteles* hay también tres tipos fundamentales de vida: desechando otras, incapaces de hacer feliz al hombre, en la *Ética eudemia* distingue tres “vidas”: la vida del político (“*bios politikós*”), la vida del filósofo (“*bios zeoretikós*”) y la vida de placeres (“*bios apolautikós*”); en los tres casos hay ciertamente alguna forma de felicidad (“*eudaimonía*”), pero ésta sólo se halla en el bien y éste implica el conocimiento¹⁵. Para Sócrates —según el Estagirita— el conocer la virtud era ya el poseerla; de ahí que investigara qué es la valentía, qué es la justicia; sin embargo esto (el buscar qué es algo) es propio del conocimiento teórico, no del práctico; el saber qué es la salud no es estar sano, de modo que lo que más importa es ser virtuoso, no el conocer qué es la virtud¹⁶. Lo teórico aparece ahora como distinto de lo práctico.

En la *Ética nicomaquea* retoma el tema del fin de la vida humana (que da sentido al obrar moral) y vuelve al de los tres géneros de vida que califica como los poseedores de “mayor superioridad”: sólo cambia el orden y enumera:

¹¹ Cf. PLATÓN, *Fedón*, ed. cit., 72e, 76d. 100b; trad. cit., pp. 125, 132-133, 186 y 192; *República*, 508b-509b; ed. bilingüe A. Gómez Robledo, UNAM, México, 1971, pp. 235-237; trad. bil. Pabón-Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, pp. 215-217.

¹² PLATÓN, *República*, 415a-547a; ed. mex. cit., pp. 115-284; ed. esp. cit., t. II, pp. 55-222.

¹³ PLATÓN, *Carta VII*, ed. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1908, 326a-328b; trad. Samaranch, ed. cit., Aguilar, Madrid, 1969, pp. 1571-1572.

¹⁴ PLATÓN, *República*, 516a-518d; ed. mex. cit., pp. 245-246; ed. esp. cit., t. III, pp. 5-8; cf. nota 12.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Ética eudemia*, ed. bil., H. Rachkam, Loeb, Cambridge, 1935, I, 4, 1215 a 27-28; trad. R. Sartorio, Alhambra, Madrid, 1985, pp. 45-46. Es notable que el Estagirita excluye de los tipos de vida que proporcionan felicidad los negocios lucrativos y las actividades productivas.

¹⁶ ARISTÓTELES, *ibidem*, I, 5, 1215 b 2-27; trad. cit., pp. 48-49; cf. *ibidem*, VIII, 3, 1249 a 1625; trad. cit., pp. 113-114 en las que aparece el primado de la contemplación.

a) la “vida de placeres” que es la de la mayoría pero que ahora califica como equivalente a la vida animal; b) la “vida política” de los hombres activos y refinados que buscan honores; debe estar marcada por la virtud; c) la “vida teórica” que es la conforme a lo que en el hombre hay de más elevado, el intelecto¹⁷; por ello ésta es la forma de vida más perfecta y la que proporciona mayor felicidad¹⁸. Aquí lo teórico es superior a lo práctico, sin excluirlo.

En la *Filosofía Primera* (después titulada “Metafísica”) la cuestión reaparece pero bajo otro aspecto. La sabiduría (“sofía”) trata de los primeros principios y causas¹⁹; por ello mismo es superior a todo tipo de saber²⁰. El saber, en efecto, se diversifica en tres grandes sectores: a) el “teórico”, orientado a investigar las causas y principios; b) el “práctico” (aquí se ubica la “*praxis*”), a regir la acción deliberada y c) el “productivo”, dirigido a la realización (“*póiesis*”) de obras bellas o útiles. El primero, a su vez, se diversifica en tres ámbitos, según el objeto que estudia: a) el “físico” (“*fysiká*”), sobre el mundo; b) el “matemático” (“*mazematiká*”) sobre lo cuantitativo y c) el de la “filosofía primera” (“*próte filosofía*”) sobre los primeros principios y las causas del ente²¹.

La inferioridad de la “*práxis*” frente a la “*zeoría*” se manifiesta justamente por el tipo de saber: no se subraya sólo la distinción entre el saber y la acción, sino dentro del mismo saber; el saber práctico carece de la exactitud o precisión (“*akríbeia*”), ya indicada en la *Ética nicomaquea*; en cambio el saber teórico la posee y por ello es

¹⁷ ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, texto con traducción de J. Marías-M. Araujo, I, 3, 11095b 1a- 1096 a 10; en esta edición curiosamente no se guarda la división clásica ya en capítulos; así los pasajes citados figuran en la sección (¿capítulo?) 5, pp. 5-6. Para una versión crítica ampliamente comentada y bien documentada, cf. R. A. GAUTHIER-J. J. JOLIF, *L'Éthique a Nicomaque*, Nauwerlaerts, Paris, 1959, 3 volúmenes.

¹⁸ ARISTÓTELES, *ibidem*, X, 7; 982 a 2; ed. esp. cit., pp. 165-168. En la edición GAUTHIER-JOLIF es admirable todo el estudio del libro X; cf. vol. III, pp. 848-913.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2; 982 a 2; cf. W. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*. Clarendon Press, Oxford, 1975, vol. I, p. 119; ed. esp. trilingüe, V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1970, vol. I, p. 10.

²⁰ ARISTÓTELES, *ibidem*, I, 2; 882 a 14- 982 a 7; ed. esp. tril. cit., p. 11.

²¹ ARISTÓTELES, *ibidem*, VI, 1; 1025 b 2- 1026 a 33; ed. esp. tril. cit., págs. 303-308; cf. el *Commentary*, ed. Ross, pp. 351-357.

superior al práctico que por versar sobre el actuar humano tiene un objeto contingente; por ello la política, por ejemplo, no tiene la exactitud del saber teórico que en las cosas y los hechos descubre las causas que determinan que sean así y no de otro modo, es decir su aspecto necesario. Y porque el saber práctico no puede lograr esa exactitud no puede ser un fin en sí mismo: aunque llega a la verdad, ésta no puede, en este ámbito, ser demostrada como necesaria: de ahí que no pueda decidir cómo deba procederse en casos concretos, a los que sólo puede aplicarse mediante la virtud de la prudencia ²².

Los estoicos, para quienes todo estaba determinado por la Razón (“*Lógos*”) universal —eco de la Razón heraclitiana, animadora del cosmos— no plantearon, en su etapa griega, el problema de la falta de precisión del saber práctico ni, en consecuencia, el de la distinción entre lo teórico y lo práctico ²³. Los estoicos latinos, en cambio, sostuvieron explícitamente que el hombre está destinado a la vez a la acción y a la contemplación: así lo afirmaron tanto Cicerón ²⁴ como Séneca ²⁵. De esta época (siglo I a. C.) data la traducción del término griego “*zeoría*” por el latino “*contemplatio*”, que derivaría de la preposición “*cum*”, con y del sustantivo “*templum*”, templo, siendo éste el lugar donde el augur, en la Roma antigua, ejercía su misión profética ²⁶.

El *neoplatonismo* propondrá, más tarde, una distinción original. Para el pensamiento anterior, “*epistéme*” —que generalmente se traduce como “ciencia” pero que, para

²² ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, I, 1; 1094 b 11-25; ed. esp. cit., pp. 2-3. En esta edición aparece como sección o capítulo 3. Ver en la edición francesa citada, vol. II, pp. 10-14. Cf. *ibidem*, VI, 2; 1139 a 21; ed. esp. cit., p. 90; en esta edición es el capítulo o sección 2. Sobre este tema. cf. M. MIGNUCCI, *La teoría aristotélica della scienza*, Sanzoni, Firenze, 1965.

²³ Cf. ESTOBEO, en H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, Teubner, Stuttgart, 1964, t. II, pp. 913 (en el siglo v d. C., Estobeo —Juan de Stobe, Macedonia —hizo una antología de trozos filosóficos tomados de obras en su mayoría hoy perdidas); el fragmento citado es de CRISIPO; también DIÓGENES LAERCIO, VI, 95, reitera este pasaje; trad. cit., t. II, p. 89. Para la teoría moral de este estoico, cf. VON ARNIM, op. cit., vol. III, de la que hay traducción italiana. R. ANASTASI, *I frammenti morali di Crisippo*, Cedam, Padova, 1962. Sobre el influjo de HERÁCLITO en el pensamiento estoico, cf. A. ALONG, *La filosofía helenística*, Revista de Occidente, Madrid, 1977, pp. 145-147.

²⁴ CICERÓN, *De finibus*, ed. Les Belles Lettres, Paris, 1948, II, 13, 40.

²⁵ SÉNECA, *De otio*, ed. Riber, Madrid, 1949, V. 1 y 8.

²⁶ Cf. *Contemplatio*, C. LEWIS, C. SHORT, *A Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1966, p. 445, col. 3.

evitar equívocos por el uso moderno de este vocablo, es mejor actualmente vertir por “saber”—²⁷ designaba un conocimiento racional discursivo: tanto la Física, la Matemática y la Filosofía Primera aristotélicas eran formas de “*zeoría*”, razonamiento demostrativo. Pero en *Plotino* hay un cambio: el término designa una visión estática de lo “divino” que excluye, por lo tanto, toda forma de razonamiento, que es precisamente propio de la “*epistème*” la cual, a su vez, sólo constituye una preparación para la “intuición”²⁸.

II

El *cristianismo*, al esentar la primacía del amor —que no pertenece al orden teorético sino al de la práctica— hizo que la perspectiva necesariamente variara²⁹. Sin embargo los *Santos Padres*, cuya formación fue, en la mayoría de los casos, típicamente platónica o neoplatónica, debieron esforzarse en armonizar la superioridad de la “*zeoría*” entendida como contemplación estática, con la “*praxis*” propia del amor. Aun cuando el tema no se trata de un modo explícito, como una cuestión a resolver, de hecho se da una solución: se restringe el sentido de la palabra “*zeoría*” a la contemplación de Dios en la vida eterna y en este mundo a la culminación de la vida mística que implica una plenitud de amor. Pero como resulta claro que la inmensa mayoría de los cristianos no muestra vocación para la vida contemplativa, debe vivir, como exigencia de su fe, una vida “práctica” sellada por el amor a Dios y al prójimo.

Es en el mundo cristiano latino donde apareció una nueva interpretación del término “*zeoría*”: se la tradujo por “*speculatio*”, derivándola de “*speculum*”, espejo, aludiendo a una frase de *San Pablo* en su primera carta a los

²⁷ Cf. G. E. PONFERRADA, *Nota sobre los “grados de abstracción”*, *Sapientia*, 1978, pp. 267-284.

²⁸ PLOTINO, *Ennéadas*, ed. cr. HENRI, Desclée de Brouwer, Paris, 1959, V, 2, 21; trad. cast. J. Miguez, Aguilar, Buenos Aires, 1967, pp. 124-130.

²⁹ Cf. S. MATEO, *Evangélio*, 22, 38 (el amor, principal mandamiento); 22, 40 (del amor penden la Ley y los Profetas), S. PABLO, *A los Romanos*, 13, 9 (el amor recapitula todos los mandamientos); *I a los Corintios*, 13, 1-13 (sin el amor ninguna virtud, aun teologal, tiene validez); *A los Romanos*, 13, 10 (el amor es la plenitud de la ley); S. JUAN, *Ia. Carta*, 3, 11 (el amor al prójimo); 3, 14 (el que no ama permanece en la muerte); 3, 8 (Dios es amor), etc.

cristianos de Corinto: da la idea de un conocimiento de Dios propio de la fe, indirecto pero no discursivo, semejante a la visión en un espejo³⁰ y como normalmente se da en un ambiente sagrado, es decir, un templo, se la consideró como equivalente de "*contemplatio*", palabra ya divulgada (se unen así lo discursivo y lo intuitivo). En cuanto a la voz griega "*praxis*" se la virtió por el sustantivo "*actio*" (del verbo "*ago*") usado ya por los clásicos, en especial por *Cicerón*; le corresponde el adjetivo "*activus*", también antiguo, como aparece en *Séneca*³¹. Debe notarse la absorción en lo activo de lo factivo (la "*póiesis*").

Hay un pasaje del evangelio de *San Lucas* que dará lugar a extensas reflexiones, tanto en Oriente como en Occidente: es la visita de Jesús a la casa de sus amigos Lázaro, Marta y María³². Tanto *Orígenes*³³ como *San Basilio Magno*³⁴ y *San Juan Crisóstomo*³⁵ coinciden en ver en María la figura representativa de la vida contemplativa, sentada a los pies de Jesús, escuchando su enseñanza, y en Marta la imagen de la vida activa puesta al servicio del Señor³⁶. Este simbolismo se hizo clásico; en el mundo

³⁰ S. PABLO, *Carta a los Corintios*, Ia., 13, 12: "Ahora vemos por un espejo de modo confuso; entonces veremos cara a cara"; trad. L. TURRADO, *Biblia comentada*, B.A.C., Madrid, 1965, t. VI, pág. 434. El traductor comenta: "Al presente nuestro conocimiento de Dios es imperfecto, como el de los niños; vemos por un espejo, de modo confuso (literalmente, "en enigma"), sólo en parte; mas después desaparecerá esto que es imperfecto, dejaremos de razonar y pensar como niños: veremos cara a cara, conoceremos como somos conocidos" (pág. 436); luego hace notar lo imperfectos que eran los espejos antiguos.

³¹ Cf. *Actio*, en C. LEWIS-C. SHORT, *A Latin Dictionary*, cit. en nota 26, pág. 25, col. 1.

³² S. LUCAS, *Evangelio*, 10, 38-42; cf. *Biblia comentada*, cit. en nota 30, t. V, pp. 839-840; el pasaje es propio de S. Lucas y no aparece en los demás evangelistas. Sobre el tema, ver F. RIZO, *Marta y María*, Estudios Bíblicos, Madrid, 1960, pp. 294-298.

³³ ORÍGENES, *Homiliae in Lucam*, Patr. Graeca, Migne, vol. 13, col. 1801-1902 (trad. franc., *Homélie sur saint Luc*, Sources Chrétiennes, Paris, 1962).

³⁴ S. BASILIO MAGNO, *Constitutiones*, cap. I, n. 1-2; Patr. Graeca, Migne, vol. 31, col. 1325-1327 (esta obra se cita también como "Regula monachorum").

³⁵ S. JUAN CRISÓSTOMO, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, II, Patr. Graeca, Migne, vol. 47, col. 319-386.

³⁶ Esta interpretación de la patrística oriental será retomada por los autores espirituales tanto de esas regiones como de occidente; los primeros insisten en la superioridad de María como imagen de la contemplación (tendencia común en ellos, aunque de hecho se hayan ocupado de múltiples menesteres pastorales); los segundos, sin apartarse de esta línea, más bien justifican la actitud de Marta, necesaria aunque pueda hacer peligrar la contemplación, a la vez que defienden la vida contemplativa.

latino *San Ambrosio* señala que Jesús elogió la actitud de María: esto deben tenerlo muy en cuenta los cristianos que consideran la vida contemplativa como una forma de vida ociosa³⁷. Ya entonces se hacía una objeción que se reiterará hasta nuestros días.

Pero es *San Agustín* quien más extensamente tratará del tema en diversas ocasiones y con diversos matices. Así en sus sermones 27, 103, 104 y 179 insiste en que el elogio a María, la contemplativa, es sin duda merecido; pero esto en modo alguno significa un reproche a Marta, como algunos piensan; es necesaria la acción, aunque es peligroso el dejarse absorber por ella ya que puede alejarnos de la contemplación de las verdades divinas, siendo ésta como un adelanto de la vida eterna; en esta vida terrena deben compatibilizarse la acción y la contemplación teniendo en cuenta el tipo de vida propio de cada uno³⁸.

En los escritos de los santos y de los pontífices de la Edad Media reaparece el tema, aunque con una inclinación marcada: casi siempre está orientada a la vida monacal o sacerdotal (sobre todo a la primera). Se exalta la contemplación como meta de la vida cristiana que debe tender constantemente a la perfección; sin embargo también se subraya la necesidad de la vida activa porque de otro modo no sería posible la manutención de los monasterios y de sus pobladores. El lema de *San Benito*, padre del monacato occidental, "*ora et labora*", expresa que, si bien la principal ocupación del monje es la oración, tanto la comunitaria (que se denomina "oficio divino") como la privada (la "devoción"), no puede eximirse del trabajo tanto manual como intelectual³⁹.

La falta de mención de la inmensa mayoría del pueblo cristiano, precisamente el que merece el título de "pue-

³⁷ S. AMBROSIO, *In Lucam expositiones*, I, 9; Patr. Lat., Migne, vol. 15, col. 1616-1617 y VII, 85-86, Patr. Lat., vol. 15, col. 1808-1809.

³⁸ S. AGUSTÍN, *Sermones* (las distintas ediciones de los sermones del Doctor de Hipona tienen diversa numeración); el tema es tratado explícitamente en varias oportunidades al hablar de Marta y María o al tratar de la vida activa y la contemplativa, en forma explícita en el 103 de Migne, Patr. Lat., vol. 38, col. 613-616 (es el 130 de la ed. bil. B.A.C., Madrid, 1940, t. X, pp. 453-460); en el 104 de Migne, vol. 38, col. 615-617 (es el 131 de la B.A.C., t. X, pp. 461-473); el 179 de Migne, Patr. Lat., vol. 38, col. 967-970 (es el 1 de la B.A.C., t. VII, pp. 3-18; el traductor es A. Del Fueyo).

³⁹ SAN BENITO, *Regula monachorum*, ed. G. Penco, Firenze, 1958; cf. VARIOS, *Commentationes in Regulam Sancti Benedicti*, Studia Anselmiana, Roma, 1957.

blo”, es decir, del “laicado” produce la impresión de que para ellos, los laicos, en la Edad Media, no existía el problema de la tensión, tan acuciante en la Edad Moderna, entre la acción y la contemplación. Al menos así parecía trasuntar de los autores anteriores al siglo XIII. En esa época comienzan a surgir las órdenes religiosas que no se recluyen en monasterios sino en conventos urbanos y a la vez las “terceras órdenes” y las “cofradías” que asocian a laicos piadosos. Pero aunque se insiste, en los devocionarios y “libros de horas”, en la fidelidad a la oración al estilo monacal, parecería que la contemplación es algo ajeno a ellos, salvo casos excepcionales. El laico debe ejercer con fe y caridad una vida activa y productiva.

La actividad productiva o factiva (o “poiética”) tiene, sin embargo, un sentido distinto del que poseía en la antigüedad. En el mundo antiguo, pagano, toda labor que implicase una atadura o dependencia a horarios, lugares o patrones o aun un esfuerzo físico era considerada como “indigna de hombres libres”⁴⁰. En cambio la *Biblia* introduce la idea de “creación”, como comienzo absoluto del mundo sin nada precedente y sólo por obra de Dios⁴¹; además Dios coloca al hombre en el “jardín del Edén” para que “domine” a las demás creaturas, lo que implica, en muchos casos, que las transforme⁴². Todo esto era completamente ajeno al pensamiento pagano. Y explica por qué la tecnología medioeval nace y se desarrolla en los monasterios.

En el siglo XII reaparece, en la división del saber, la técnica. *Hugo de San Víctor* divide la “filosofía” (prácticamente identificada con el conjunto del saber) en cuatro ramas: “especulativa”, “práctica”, “mecánica” y “lógica”; y entre las disciplinas que trata la “mecánica” enumera desde la construcción de casas y la confección de vestidos hasta la medicina, la agricultura y el teatro; la razón es que se trata de saberes “factivos”⁴³. *Randulfo Ardens* hace

⁴⁰ Cf. B. KNAUSS, *La polis*, versión de F. González, Aguilar, Madrid, 1979.

⁴¹ *Génesis*, I, 28; cf. A. COLUNGA-M. GARCÍA CORDERO, *Pentateuco*, Biblia comentada, B.A.C., Madrid, 1960, p. 59.

⁴² *Génesis*, I, 1; cf. A. COLUNGA-M. GARCÍA CORDERO, op. cit., pp. 46-50; ver: A. SERTILLANGES, *L'idée de création*, Aubier, Paris, 1945.

⁴³ HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalion*, I, 1-13; Patr. Lat. Migne vol. 176, col. 741-750.

una división cuadripartita del saber muy similar, pero extiende notablemente las partes de la "mecánica": no sólo menciona las distintas materias que abarcan la arquitectura o la agricultura sino que incluye las disciplinas militares, las del transporte y hasta las culinarias ⁴⁴. En cambio *Domingo Gundisalvo* considera que pertenecen al saber especulativo la navegación, la agricultura, la alquimia y la nigromancia! ⁴⁵.

Es a principios del siglo XIII cuando comienza a escribirse con caracteres latinos el término griego "zeoría", con "th"; por faltar un sonido equivalente: aparece así "theoría" y sus derivados "theóricus" y "theoréticus" como vocablos sinónimos de los ya usados "contemplatio" o "speculatio" con sus derivados "contemplativus" o "speculativus".

III

Santo Tomás, al comentar la *Ética nicomaquea* reitera una división cuadripartita del saber, ajena al texto pero dentro del espíritu aristotélico; es interesante notar que establece un fundamento. El saber es entendido como una investigación del "orden". Hay a) un orden que la razón no construye sino que descubre y contempla: es el que estudia la filosofía "especulativa"; b) hay otro orden que la misma razón construye al reflexionar sobre sus propios actos y es el que considera la filosofía "racional" o sea la lógica; c) hay otro orden, el propio de las acciones humanas voluntarias, sobre el que versa la filosofía "práctica" o sea la ética; por fin d) hay un orden que la razón construye: el producir obras y es tratado por las artes "mecánicas" ⁴⁶.

En su comentario a la *Metafísica* del Estagirita enfoca el problema desde otro punto de vista: el fundamento de la distinción del saber es el fin: a) si el fin es solamente el saber, es "especulativo"; b) si el fin es saber para dirigir la acción, es "práctico" y cada una de estas partes tiene

⁴⁴ RANDULFO ARDENS, *Speculum universale*, ed. M. Le. Paul, Ecole des Chartes, Paris, 1951, pp. 107-109.

⁴⁵ DOMINGO GUNDISALVO, *De divisione philosophiae*, ed. C. Baur, Beiträge, IV, 2-3, Münster, 1903, pp. 15-39.

⁴⁶ S. TOMÁS, *Sententia libri Ethicorum*, I, 1, ed. R. A. Gauthier, Santa Sabina, Roma, 1969, p. 1 del texto crítico.

subdivisiones⁴⁷. Al tratar el mismo tema en la *Suma de Teología* reitera la división básica por el fin: la “scientia” es o bien “especulativa” o bien “práctica”; al tratar de la abstracción intelectual ubica, en razón de la diversidad de sus objetos, en el orden “especulativo” el saber “físico”, “matemático” y “metafísico”; la filosofía “racional” o sea la lógica también se ubica en el orden especulativo pero no trata de objetos reales; en cambio las “artes mecánicas” o bien no son parte de la filosofía o bien pertenecen al orden práctico⁴⁸.

Este enfoque epistemológico varía un tanto cuando se trata no ya de una especificación del saber sino del tema de orden existencial de los “géneros de vida”. La perspectiva mira, en la *Summa*, principalmente a la vida religiosa en los monasterios y conventos. El problema es cómo coordinar la acción con la contemplación: es el modo clásico, en los autores medievales, de encarar la cuestión. Pero el tratamiento de Santo Tomás es más abarcante y tiene en cuenta no sólo los antecedentes de orden eclesiástico sino también filosófico. Vale la pena detenerse algo en este punto.

Ante todo cuestiona si la vida puede correctamente dividirse en “activa” y “contemplativa”, como parece clásico hacerlo. Responde afirmativamente, pero con una importante puntualización: los hombres se sienten inclinados ya a la realización de obras exteriores a ellos mismos, ya a la contemplación de la verdad que es un acto interior; cada uno halla mayor satisfacción en realizar “principalmente” aquello por lo cual está más atraído —no excluye la otra parte de la división—⁴⁹. Y que esta división sea en terminología lógica “suficiente” lo muestra en el hecho de que la vida propiamente humana es la brotada de la razón, la cual es sólo especulativa práctica⁵⁰. Es de notar la falta

47 S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, vi, lect. 1; ed. M. Cathala-R. Spiazzi, Marietti, Torino, 1950, pp. 6-11.

48 S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 6; P. Caramello, Marietti, Torino, 1949, pp. 416-418.

49 S. TOMÁS, *ibidem*, II-II, q. 179, a. 1: “Utrum vita dividatur convenienter per activam et contemplativam”; *ib.*, a. 2: “Utrum vita sufficienter dividatur per activam et contemplativam”; ed. cit., vol. III, pp. 830-831.

50 S. TOMÁS, *ibidem*, II-II, q. 182, a. 1: “Utrum vita activa sit potior quam contemplativam”; *ib.*, a. 2: “Utrum vita activa sit maioris meriti quam contemplativam”; *ib.*, a. 3: “Utrum vita contemplativa impediatur per activam”; *ib.*, a. 4: “Utrum vita activa sit prior quam contemplativam”; ed. cit., pp. 844-848.

de mención de la “vida de placeres”, que Aristóteles consideraba productora de felicidad pero más propia de animales que de humanos; además la reducción de lo “factivo” o “productivo” (poiético) a lo “práctico”.

Tras estudiar extensamente la vida contemplativa, encarada sobre todo desde el punto de vista religioso (aunque lo hace desde un enfoque muy objetivo, sin duda sigue una tendencia personal) pasa a tratar de la vida activa. Lógicamente debe comparar ambos géneros de vida; pero advierte que algo puede ser mejor en sí sin que ello sea óbice para que en algunos casos sea superado por algo en sí inferior. La vida contemplativa es en sí “mejor” que la activa: aduce ocho razones tomadas de Aristóteles y, sorprendentemente, las avala en cada caso con ejemplos tomados de la Biblia. Tras asentar esto, subraya que en casos determinados debe preferirse la vida activa “por las necesidades de la vida presente”⁵¹. Incluso puede ocurrir que alguno deba dejar la vida contemplativa para adoptar la activa sin que por ello sufra desmedro⁵².

Luego inquiere si la vida activa sea “de mayor mérito” que la contemplativa; concluye que por su género mismo la vida contemplativa es más meritoria que la activa pero puede suceder que “por el modo” de realizar las obras de la vida activa se merezca más: el hacerlas por un gran amor al prójimo⁵³. Por otra parte, si bien es cierto que la actividad exterior obstaculiza la contemplación, también es cierto que esta misma actividad aquieta las pasiones y ordena la imaginación, permitiendo así la contemplación⁵⁴. Por fin, la vida activa, si es rectamente realizada, prepara el espíritu para la meditación y la contemplación⁵⁵.

⁵¹ S. TOMÁS, *ibidem*, II-II, q. 180, a. 1-8 sobre la vida contemplativa; II-II, q. 181, a. 1-4 sobre la vida activa; a. 1: “todas las virtudes morales pertenecen a la vida activa”; q. 182, a. 1 sobre la primacía de la contemplación; ed. cit., pp. 832-846.

⁵² S. TOMÁS, *ibidem*, II-II, q. 182, a. 1 ad. 3 m; ed. cit., pp. 845-846.

⁵³ S. TOMÁS, *ibidem*, II-II, q. 182, a. 2; ed. cit., p. 846.

⁵⁴ S. TOMÁS, *ibidem*, II-II, q. 182, a. 3; ed. cit., p. 847.

⁵⁵ S. TOMÁS, *ibidem*, II-II, q. 182, a. 4; ed. cit., p. 848.

IV

La figura de *Juan Duns Scot* adquiere en esta temática una especial relevancia ya que se debe precisamente a él la introducción en el latín escolástico del neologismo “*praxis*” para indicar toda acción procedente de una reflexión racional, incluido el acto de la voluntad⁵⁶. Es notable esta definición del Doctor Sutil que no parece compadecerse con la tendencia voluntarista de su doctrina, ciertamente exagerada por sus seguidores⁵⁷. Pero queda en pie que “*praxis*”, para Scot, equivale a “actuar deliberadamente”, lo que es propio de los actos específicamente humanos. No se distingue el “obrar” del “hacer”; sin embargo el término será más tarde empleado para designar un género que abarcará como especies suyas la “*actio*” y la “*factio*”.

Quienes en los siglos XIII y XIV realizaron trabajos que hoy denominaríamos *científicos* encararon el estudio del mundo físico especialmente en su aspecto dinámico, siendo en muchos casos precursores de la mecánica moderna. Así *Roberto de Grosseteste*⁵⁸, *Thomas Bradwardine*⁵⁹, *Roger Bacon*⁶⁰, *Nicolás de Oresme*⁶¹. Aunque su interés fundamental haya sido especulativo y se ubicaran

⁵⁶ J. DUNS SCOTO, *Ordinatio*, prol., 5, q. 1, n. 228 y 230; ed. C. BAILIC. Commissio societaria, Civitas vaticana, 1950 (se trata de la edición crítica de la antes denominada *Opus Oxoniense*); trad. esp. B.A.C., Madrid, 1960, p. 179.

⁵⁷ Cf. JOAQUÍN CARRERAS ARTAU, *Ensayo sobre el voluntarismo de Juan Duns Scot*, Girona, 1923.

⁵⁸ Cf. LUDWIG BAUR, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, Münster. Westf., 1912; edición crítica de sus obras. L. BAUR, *Die Philosophie des Robert Grosseteste*, Münster i. West. 1917. Por importante que sea en la historia de la filosofía su “metafísica de la luz”, el más grande mérito de GROSSETESTE es “l’application d’une méthode positive a l’étude des sciences de la nature”, pues “il affirme la nécessité d’appliquer les mathématiques a la physique”: E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, Payot, Paris, 1947, p. 472.

⁵⁹ Cf. P. GLORIEUX, *Thomas Bradwardine*, “Dictionnaire de Théologie Catholique”, vol. XV, col. 765-773.

⁶⁰ Cf. R. CARTON, *L’expérience physique chez Roger Bacon*, Vrin, Paris, 1924; también Bacon proclama la necesidad del método experimental (incluso en teología) al que debe dársele (en ciencias físicas) un tratamiento matemático; E. GILSON, op. cit., pp. 480-482.

⁶¹ Sobre J. BURIDAN y N. DE ORESME en este tema, ver C. MICHALSKI, *Les courants philosophiques. à Oxford et Paris pendant le XIV siècle*, Imprimerie de l’Université, Cracovie, 1921; A. UNA JUÁREZ, *La filosofía del siglo XIV*, El Escorial, 1978 (aprovecho esta cita para agradecer a este autor su mención a trabajos míos).

filosóficamente en la línea marcada por la *Física* de Aristóteles, sabían muy bien que sus conocimientos teóricos sobre el mundo corpóreo capacitaban para llegar a manejar las fuerzas naturales.

El estudio de la óptica, de la velocidad de los proyectiles, de la caída de "los graves", del ímpetu de los móviles, del aire y del agua, tuvo una serie de aplicaciones prácticas que prepararon el concepto moderno de los términos "teoría" y "praxis". El saber teórico ya aparece como el medio apto para dominar la naturaleza; el hombre, por su saber, puede actuar y transformar el mundo físico; el saber práctico se orienta al productivo hasta llegar en ciertos casos a identificarse con él. Los sueños de los alquimistas cuya dedicación a las experiencias contribuyeron a valorarlas, pero que al carecer de un instrumental adecuado y sobre todo de la ayuda de las matemáticas estaban condenados al fracaso (lo que los llevó a la magia), fueron reemplazados por estudios que originaron las ciencias modernas ⁶².

V

El *Renacimiento* recogió una idea evangélica, popularizada por la predicación: la de "renacer", en sí misma sorprendente si se la toma en sentido literal, como lo manifiesta Nicodemo al visitar de noche a Jesús para preguntarle cómo entrar en el reino de los cielos. El sabio judío recibe por respuesta que para ello debe "renacer"; ante el asombro del doctor de la Ley, el Señor le explica que no se trata de volver al seno materno, sino de un "renacimiento" del alma por el agua y el Espíritu ⁶³. A fines del medioevo esta idea sólo podría tener una inspiración evangélica (se desconocía la mitología pagana en la que hay casos de renacimiento) y canalizaba el anhelo popular de una renovación: era evidente el envejecimiento de las estructuras feudales y se buscaba un cambio, mirando al futuro (no al pasado).

⁶² Cf. A. MC NICHOLL, *Historia Philosophiae Moderna*, vol. I, Angelicum, Roma, 1966, pp. 100-127 (Paracelsus, Telesio, Bruno, Campanella): lúcida síntesis con abundante bibliografía.

⁶³ S. JUAN, *Evangelio*, 3, 1-21; Biblia comentada, B.A.C., Madrid, 1964, t. V, pp. 1027-1040 (con comentario de M. DE TUYA).

Sin embargo, como sucedió con frecuencia en otros casos, esta tendencia general vívida pero imprecisa fue asumida y reorientada por lo que hoy llamaríamos una “ideología”: los *humanistas* la transformaron de cristiana, popular y orientada al futuro en paganizante, erudita y volcada al pasado clásico. Se trataba de revivir las formas literarias y artísticas de la antigüedad griega y romana; interesaba ante todo la expresión oral y sobre todo escrita, considerando que lo más humano (“*humanior*”) era lo que nos diferenciaba de los animales, la palabra. Como consecuencia los humanistas descuidaron lo práctico y lo técnico, que sin embargo fue tan brillante en esa época en personajes como *Leonardo da Vinci* ⁶⁴.

Esta tendencia renacentista cambió de dirección poco más tarde: *Francis Bacon*, dedicado a la investigación experimental —sobre la que, sin embargo, teorizó extensamente— dirá que “el saber sobre la naturaleza significa también un poder sobre ella” ⁶⁵. Si él mismo no logró esta meta fue por su desconocimiento de la función de las matemáticas en las ciencias sobre el mundo físico. En cambio el racionalismo filosófico consideró la “ciencia” (en la que englobaba a todo tipo de saber) como un saber construido por proposiciones deducidas matemáticamente de principios evidentes; de este modo lo concreto (y con él lo práctico) pasó a segundo término, dando primacía a lo racional y abstracto que, a pesar de todo, representaba lo real. Esta

⁶⁴ Cf. ALDO MIELI, *Lionardo da Vinci*, Espasa, Madrid, 1968. Este meritorio investigador insiste en llamar “Lionardo” a da Vinci, según la grafía de la época; lo mismo hizo K. JASPERS. En el famoso *Tratato della pittura* del genial ingeniero italiano se reúnen consideraciones filosóficas —epistemológicas— de alto nivel, inspiradoras de la concepción moderna de ciencia elaborada por GALILEO; hay versión de esta obra en nuestra lengua debida a M. ABRIL, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1947.

⁶⁵ FRANCIS BACON, *Novum Organon*, Frommand Verlag, 1960; trad. arg., C. Balmori, Losada, Buenos Aires, 1961, pp. 71, 177 y 341. Son de notar frases como “lo que es más útil en la práctica es lo más verdadero en la ciencia” y “ésta busca una ampliación de su poder sobre la naturaleza”, antecesoras del pragmatismo y la primacía de la praxis.

⁶⁶ R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, re. 1; ed. ADAM-TANNERY, Vrin, Paris, t. X, pp. 359-362; trad. arg. E. De Olaso, *R. Descartes, Obras escogidas*, Sudamericana, Buenos Aires 1967, pp. 35-37. Es sabido que todas las obras de Descartes se ubican en el plano de lo teórico-deductivo; pero a pesar de ello (tal vez para prevenir posibles objeciones) no deja de afirmar que “es posible encontrar una práctica... que nos haga como dueños y poseedores de la naturaleza”: *Discours de la methode*, ed. E. Gilson, Vrin, Paris, 1976, pp. 61-62; en la trad. arg. cit., p. 184.

fue la concepción de la "teoría" que tuvieron René Descartes⁶⁶ y el mismo Isaac Newton⁶⁷.

De manera que en este ámbito intelectual las ciencias "prácticas" carecerían de exactitud, como en la antigua concepción aristotélica. De ahí el intento de Baruch Spinoza de elaborar una "Ética demostrada matemáticamente"⁶⁸. Es sorprendente que un adversario del racionalismo como John Locke a pesar de su empirismo entienda que las proposiciones morales y políticas deben ser demostradas del mismo modo que las matemáticas⁶⁹.

Determinar si el saber práctico debe tener como equivalente al saber teórico en cuanto a exactitud preocupó a Immanuel Kant. Para él la "ciencia" es teórica y se limita al campo de los fenómenos: en este ámbito rige el determinismo. Pero más allá de lo fenoménico está el campo "noumenal" que escapa al mundo de lo científico precisamente porque no pertenece a lo experimentable⁷⁰. Así la libertad humana, al carecer de posibilidad de ser objeto de intuición de la sensibilidad es solamente un "postulado" que permite comprender por qué hay un deber como así también por qué debe haber una ética autónoma brotada de una "voluntad" racional que es "norma para sí misma"⁷¹. Estas afirmaciones, la primera de la *Crítica de la*

67 I. NEWTON, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, ed. Pemberton, 1726, 3ª ed., reproducida en *Scientific Papers of Isaac Newton*, Portsmouth Collection, Cambridge University, Cambridge, 1960, t. II. Toda la obra "filosófica" de Newton es, en realidad, de índole físico-matemática, salvo algunas referencias teóricas hechas casi todas en los *Principia* (cf. COTES PLA, *Isaac Newton*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945). Una muestra de los pasajes referentes a la filosofía (en el sentido actual del término) han sido traducidos por J. MARÍAS en *La filosofía en sus textos*, Labor, Barcelona, 1963, vol. II, pp. 312-321.

68 B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, ed. Gerhart, Heidelberg, 1924; trad. esp. Rodríguez Bachiller, Aguilar, Buenos Aires, 1967.

69 J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, Ed. P. Niddich, Clarendon Press, Oxford, 1979, I, 3, 1 y 4, pp. 65-68; cf. trad. esp. S. Rabade, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional Madrid, 1980, t. II, pp. 818-820. Es sabido que su clásico adversario, G. W. LEIBNIZ, al no lograr un diálogo personal con Locke, publicó uno imaginario: *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, J. BRUSCHVIC, ed. Garnier-Flammarion, Paris, 1966; trad. esp. de E. Ovejero, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, ed. Aguilar, Buenos Aires, 1970; sorprendentemente Teófilo (que lo representa a él mismo) coincide en este punto con Filetes (su opositor, Locke); cf. ed. franc. citada pp. 72-83; trad. esp. cit., pp. 97-117.

70 I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Heidemann, Reclam, Stuttgart, 1966, I, 1-4; trad. esp. P. Ribas, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978, pp. 66-567.

71 I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, ed. J. Koper, Reclam, Stuttgart, 1966, II, 3-7, pp. 183-224; trad. esp. J. Rovira, Losada, Buenos Aires, 1961, pp. 131-164.

razón pura y la segunda de la *Crítica de la razón práctica* parecerían contraponerse: ¿cómo admitir, si la ciencia es sólo experimental, una ciencia ética de las costumbres? En su *Crítica del Juicio* trató Kant de unir el saber teórico al práctico mediante la idea innata de "finalidad". Pero en esta tentativa la experiencia que trata de conservarse como base del saber es puramente subjetiva; su intento careció de éxito ⁷².

Los idealistas alemanes "clásicos" retomaron esta tentativa, pero dándole un sentido que consideraron "objetivo". Así Georg Wilhelm Friederich Hegel, la figura central de esta tendencia, ya en su temprana *Fenomenología del Espíritu*, pero sobre todo en su posterior *Filosofía del Derecho* (pasando por otras obras) establece que el saber práctico es el que vuelve todo al mundo de la experiencia pero a su vez se convierte en una teoría ⁷³. La "realidad" es un Espíritu único que se constituye por su actividad dialéctica; este proceso de desenvolvimiento culmina en la Historia con la que se identifica ⁷⁴. Cuando se trata de la

⁷² I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, ed. Gross, Leipzig, 1922, I, 1, 3, 10-14 y II, 69-70; trad. esp. J. Rovira, Losada, Buenos Aires, 1961, pp. 62-78 y 212-266.

⁷³ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, ed. Meiner, Hamburg, 1959; trad. esp. E. Ovejero, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1973; *Wissenschaft der Logik*, Frommans Verlag, F. Meiner, Leipzig, 1948; trad. arg. Mondolfo, *La ciencia de la Lógica*, Hachette, Buenos Aires, 1956; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frommans Verlag, Stuttgart, 1930; trad. esp. J. Gaos, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1982; *Grundlinien der Rechts*, ed. Hermann Glockner, Stuttgart, 1938, trad. esp. A. Mendoza, ed. Claridad, Buenos Aires, 1968. En esta última obra aparece con toda crudeza el estatismo totalitario; véase, por ejemplo n. 258: "El Estado... es lo racional en sí y por sí... como fin absoluto... este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos... El individuo mismo tiene objetividad, verdad y ética sólo como miembro del Estado"; n. 270: "El Estado es voluntad divina como Espíritu presente y que se despliega en la forma real y en la organización del mundo"; trad. cit., pp. 212 y 222. El Estado así divinizado absorbe los individuos: es lo que en nuestro siglo realizaron el nazismo germano, con menor fuerza el fascismo italiano y con plenitud el comunismo soviético y sus satélites.

⁷⁴ En las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia* aparecen con la mayor nitidez los principios hegelianos; así ya en la "Introducción General" se lee: "A la filosofía, empero, le son atribuidos pensamientos propios, que la especulación produce por sí misma, sin consideración a lo que existe, y con estos pensamientos se dirige la historia, tratándola como un material y no dejándola tal como es sino disponiéndola con arreglo al pensamiento y construyendo a priori una historia" (los subrayados son hegelianos). En el capítulo I de la misma "Introducción", titulado "La visión racional de la historia universal", enseña: "la Razón rige el mundo", "la historia universal ha transcurrido racionalmente", "la Razón... es la *substancia*; es, como

acción concreta humana —de la que habla con frecuencia— resulta difícil ver si se desarrolla por obra de ese Espíritu único, como parece lógico dentro de su sistema, o si se debe al proceder del sujeto humano, como parecerían indicar ciertos pasajes de sus escritos.

En cambio es claro que en Hegel aparece por vez primera como objeto de reflexión filosófica el tema del “trabajo”. Es precisamente sobre la idea del trabajo como lo que constituye al hombre como ser social que encontró su apoyo la “*izquierda hegeliana*” para considerar que la teoría expuesta por Hegel (a la que fundamentalmente adhería) sería una teoría abstracta que debe convertirse en acción (práctica) transformadora de la realidad religiosa (los primeros idealistas eran ex-seminaristas luteranos o profesores de teología protestante), luego de la política y de la social. Esta acción comenzó como una crítica, primero de la teología protestante tradicional, intérprete literalista de la Biblia; luego pasó a criticar la situación imperante en el Estado alemán para atacar al gobierno prusiano y terminar por convertirse en activismo revolucionario ⁷⁵.

En esta línea se ubican tanto *Ludwig Feuerbach* como *Karl Marx*. El primero dio un giro materialista a la dialéc-

potencia infinita, la realización de este su contenido: *substancia* como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene ser y consistencia”; “*contenido* infinito por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar a su propia actividad”. “La razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de material externo... se alimenta a sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella la actuación y producción, desde lo interno en el fenómeno, no sólo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal. Pues bien, esta Idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente todopoderoso; que esta Idea es manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta sino ella misma, su magnificencia y dignidad, todo esto está, como queda dicho, demostrado en la filosofía y por lo tanto se *presupone*”; cf. trad. esp. cit., pp. 41-43. Se ve cómo a la divinización del Estado sigue la divinización de la Razón universal, “damos por supuesto que en la historia universal hay una Razón —no la Razón de un sujeto particular, sino la Razón divina y absoluta—. “La Razón descansa y tiene su fin en sí misma; se da a sí la existencia y se explana por sí misma”; trad. cit., p. 44. Nada más claro que esta confesión de parte.

⁷⁵ Cf. C. ASTRADA, *Trabajo y alienación en los “manuscritos” y en la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966. La “izquierda hegeliana” en su evolución desde la crítica bíblica hasta el ateísmo revolucionario ha sido historiada en la *Enciclopedia Filosófica* del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Sansoni Firenze, 1974; cf. K. LÖWITH, *Die hegelische Linke*, Berlin, 1962, trad. ital. *La sinistra hegeliana*, Laterza, Bari, 1966. Sus figuras principales son F. STRAUSS, F. RICHTER, A. RUGE, B. BAUER, E. BAUER, L. FEUERBACH.

tica hegeliana, convirtiendo la “idea” en “materia” aunque conservándole el dinamismo tesis-antítesis-síntesis e insistiendo en el sentido humanizador y social del trabajo humano ⁷⁶. El segundo trató desde joven de hacer que la teoría hegeliana se convirtiese en una práctica. Ya no es cuestión de quedarse en una “praxis” filosófica que en realidad continuaría siendo una teoría, sino en una “*praxis revolucionaria*” surgida del tomar conciencia de que el orden social y económico imperante impide al hombre llenar sus necesidades básicas y consiguientemente lo deshumaniza. Solamente el proletariado puede revertir la situación realizando una “praxis revolucionaria” porque ya no tiene nada que perder ⁷⁷.

Estas posiciones fueron mantenidas por Marx hasta la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* ⁷⁸; más tarde cambia en *La sagrada familia*: ya no se trata de una praxis revolucionaria movida por la crítica filosófica, como lo propugnaba la izquierda hegeliana que creía poder transformar el mundo con el pensamiento, sino —como dirá en *La ideología alemana*— de elaborar una teoría

⁷⁶ Con distintos enfoques y con diversas expresiones aparecen constantemente en las obras de LUDWIG FEUERBACH, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Entwicklungsganges*, ed. W. Bolin-F. Jodl, Holzboog, 1949 (vol. II de *Werke von L. F.*); *Zur kritik der Hegeleschen Philosophie*, ed. cit., vol. II; *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, ed. cit., vol. II; en estos trabajos critica el idealismo hegeliano y propone un “sensualismo” materialista; *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, ed. cit., vol. II y *Wider den Dualismus von Leib und Seele*, ed. cit., vol. II, centra la reflexión filosófica en el hombre concreto que unido a los demás es Dios; en las mencionadas *Thesen* aparece la acción humana como unitiva de los individuos; en su obra capital, *Das Wesen des Christentums*, ed. cit., vol. VI, trad. arg. F. Huber, ed. Claridad, Buenos Aires, 1966, retoma en un contexto teológico (ateo) las mismas ideas en un orden similar al de la *Summa* de Santo Tomás, al que cita varias veces.

⁷⁷ K. MARX, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin, 1960; en esta tesis doctoral (que data de 1841) se halla la frase: “Die Theorie ist jetzt die stärkste Praxis”, “la teoría es ahora la praxis más fuerte”; cf. trad. esp. *Diferencia entre las Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro*, Madrid, 1973; *Kritik der hegeleschen Rechtsphilosophie* (1843), trad. mex. W. Rocés, *En torno a la Filosofía del Derecho de Hegel* (1844), Grijalbo, México, 1962; *Oekonomisch-Philosophischen Manuscripte* (1844), trad. mex. W. Rocés, *Manuscritos económico-filosóficos*, Grijalbo, México, 1962.

⁷⁸ La praxis revolucionaria, tal como aparece en el primer período, es más bien una concientización para la lucha que una acción: se mantiene en un plano intelectual. En el segundo período ya no es una toma de conciencia sino la unión de la teoría con la praxis que transforme el mundo; cf. *Die heilige Familie* (1845), trad. mex. *La sagrada familia*, trad. W. Rocés, Grijalbo, México, 1962; *Thesen über Feuerbach* (1845), *Die deutsche Ideologie* (1846), trad. W. Rocés, Grijalbo, México, 1962.

que muestre cómo el hombre transforma el mundo por la *praxis*.

En sus *Tesis sobre Feuerbach* avanza más: los filósofos han interpretado el mundo; pero lo que interesa no es comprenderlo sino transformarlo, precisamente por la *praxis*. La historia misma no es sino la evolución de la relación hombre-naturaleza: por el trabajo humano y la producción material se cambia la naturaleza, se autotransforma el hombre y se hace social. Es el ser social el que determina la misma conciencia de cada uno⁷⁹. Los escritos de su amigo y colaborador *Friedrich Engels* sobre este tema retoman y prolongan esta postura; insiste en que es de la *praxis* de donde surgen las estructuras sociales e ideológicas⁸⁰.

VI

El *positivismo* francés —que tanto influjo tuvo en tierras latinoamericanas— cronológicamente es contemporáneo al hegelianismo “de izquierda” y puede considerárselo también como una reacción contra el idealismo; pero en realidad sigue otras vías: es la encarnación de la actitud científicista europea de mediados del siglo pasado. El mundo culto, admirado ante los progresos de las ciencias experimentales, desconfió de los filósofos y exaltó a los científicos. El positivismo no está en continuidad ni con el kantismo ni con el idealismo, como lo está el marxismo, pero coincide con éste en su vuelco a lo concreto, en el rechazo consiguiente de lo abstracto, en su ateísmo y en su preocupación por lo social.

Auguste Comte asienta su teoría explicativa de la continua superación del hombre hacia una mayor perfección por etapas sucesivas: establece su “ley de los tres estadios”, el teológico, el metafísico y el positivo (cada uno subdividido en otros), en los que los fenómenos son entendidos ya como acción de la divinidad, ya de causas o naturalezas, ya simplemente por la antelación de otro

⁷⁹ De las *Tesis sobre Feuerbach* hay una versión española de C. Fernández en *Los filósofos modernos*, B.A.C., Madrid, 1970, pp. 180-182.

⁸⁰ F. ENGELS, *Herrn Dühring Umwälzung der Wissenschaften* (1878), trad. esp. M. Sacristán, *El Anti-Dühring*, Madrid, 1964; *Ludwig Feuerbach und das Ende der klassischen Philosophie* (1866).

fenómeno ⁸¹. Así coincide con el kantismo en asentar la superioridad de lo concreto y práctico sobre lo abstracto y teórico; también coincide con el marxismo en orientarse a lo social. Para Comte, “el conocimiento de las leyes de los fenómenos, cuyo resultado constante es hacernos prever, puede, evidentemente, conducirnos en la vida activa a modificarlos en provecho nuestro” ⁸².

Similar es la posición del *utilitarismo*: deduce tanto el criterio de verdad como la rectitud de la acción moral de la utilidad que puede reportar lo obrado a los individuos y a la sociedad, como lo expone su principal representante, *John Stuart Mill* ⁸³. Más declaradamente practicista es la postura del *pragmatismo*: influido por Kant, *William James* aboga por la primacía de lo práctico exitoso; en su escrito fundamental afirma que decidió no usar el término “practicismo” para no dar a su sistema un sentido moral (el evocar la “razón práctica” kantiana) sino que forjó el vocablo “pragmatismo” para indicar que esta posición sostiene que todo tipo de acción se valoriza por el éxito obtenido al ser realizada ^{83 bis}.

Con el pragmatismo y el utilitarismo entramos en nuestro siglo. Hay una revitalización de la filosofía y de lo teórico, sin descuido de lo práctico; las ciencias aplicadas originan una tecnología y a veces tienen una actitud despectiva frente a las ciencias “básicas”. De hecho, el éxito en los negocios o en cualquier otro rubro es lucrativo (el Premio Nobel u otros nacionales implican buenos dividendos económicos); la utilidad concreta plantea, como si fuese un problema fundamental, ¿para qué me sirve esto (este tema, esta materia) en mi carrera? El saber y la cultura, glorificados en teoría, en la práctica parecen un lujo de exquisitos. Más que la “praxis” interesa la “póesis” o la “téjné”: la informática, la computación, la telemática, la robótica, la propaganda abierta o subliminal, los medios masivos.

⁸¹ A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif* (1844), trad. esp. C. Berges, Aguilar, Buenos Aires, 1961; la “ley de los tres estadios” es el capítulo I, (en la trad. cit., pp. 41-63).

⁸² A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, 6 vol. Paris, 1833, 1835, 1838, 1839 y 1842; ed. Schleicher, Paris, 1907-8 vol. I, lec. 2 (ed. cit., p. 35).

⁸³ J. S. MILL, *Utilitarianism* (1863); trad. esp. R. Castilla, Aguilar, Buenos Aires, 1970.

^{83 bis} W. JAMES, *Pragmatism*, New York, 1907; trad. esp. L. Rodríguez Aranda, Aguilar, Buenos Aires, 1961.

VII

El positivismo del siglo XIX, desplazado del campo filosófico y de buena parte del científico, se mantiene como un *neopositivismo* en diversos ámbitos, ya de las ciencias de laboratorio ya de las jurídicas o sociales. En el orden educativo, logra éxitos en ambientes pedagógicos ya el *conductismo* de los norteamericanos que aplican la experimentación en animales al orden humano (*John Broadus Watson, Edward Lee Thorndike*) o formas radicalizadas del *neoconductismo* (*Burrhus Federick Skinner*) o *biólogistas* materialistas (*Jean Piaget*), que no han planteado explícitamente el tema de las relaciones entre la teoría y la praxis; cabe señalar que *John Dewey*, el pedagogo norteamericano, considera que la educación tiene por meta preparar al niño para triunfar en una sociedad democrática competitiva: la *praxis* sería el criterio último de validez y de verdad⁸⁴.

Aun pensadores muy teóricos, como *Edmund Husserl*, llegaron a impresionarse por las tendencias practicistas dominantes: este filósofo de tendencia idealista sostuvo que las ideas abstractas de la geometría no son sino “un fruto de la práctica de la medición”⁸⁵. En cambio *Maurice Blondel* busca anudar la acción, el pensamiento y el ser⁸⁶. Por su parte *Ludwig Wittgenstein* (el “segundo”, el de los “cuadernos”) consideró en su filosofía del lenguaje que toda expresión lingüística está ordenada a “la acción práctica”⁸⁷. Por fin los trabajos de *Karl Popper* sobre las teorías científicas terminan rebajando la validez de éstas en el orden teórico a las exigencias de la praxis⁸⁸.

⁸⁴ J. DEWEY, *Democracy and Education*, New York, 1916; trad. arg. *Democracia y educación*, Buenos Aires, 1946.

⁸⁵ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, t. 6, Haag, 1954, p. 383.

⁸⁶ M. BLONDEL, *L'Action*, Alcan, Paris, 1893; reedición Presses Universitaires de France, Paris, 1950. Es sabido que en esta tesis doctoral están en forma germinal todos los temas que Blondel más tarde precisó y desarrolló en numerosas obras y artículos, sobre todo en su nueva exposición de *L'Action*, Presses Universitaires de France, Paris, t. I, 1949, t. II, 1963 y en *La Pensée*, Presses Universitaires de France, Paris, t. I, 1948 y t. II, 1954; por fin en *L'Etre et les êtres*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

⁸⁷ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford, 1953 (obra póstuma); *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford, 1958 (también póstuma).

⁸⁸ K. POPPER, *On the Sources of Knowledge and Ignorance*, British

Para los marxistas posteriores a la muerte de Engels uno de los temas preferidos fue el de la praxis como demostración de la verdad: del mismo modo que una teoría científica se verifica por la práctica experimental, así también toda teoría social, económica o política adquiere validez por la praxis. Pero en los trabajos de estos seguidores de Marx hay notables diferencias. Mientras Rosa Luxembourg promovía activamente la revolución violenta, esperando la sublevación del proletariado⁸⁹, otros camaradas suyos como Edward Bernstein⁹⁰ y Karl Kaustky trataban de mostrar la unidad entre la teoría y la praxis; afirmando su marxismo revolucionario insistían en que no se trata de "hacer revoluciones" sino de "ser revolucionario" luchando por los cambios sociales y económicos democrática y pacíficamente.

Todo lo contrario sostuvo el primer realizador de un triunfo marxista, Vladimir Illich Ulianov, "Lenin", para quien la teoría es el sistema de intuiciones producidas por la realidad que luego se convierten en praxis; la praxis tendría así una función renovadora de la sociedad pero guiada por una teoría revolucionaria; de ahí que conciba la revolución como un alzamiento del proletariado pero dirigido por intelectuales⁹¹. El marxismo soviético siguió la orientación leninista: como el problema de las relaciones de la teoría con la praxis no parece haber preocupado mucho al padre de esta tendencia, resulta explicable que no sean muy precisos los trabajos en las publicaciones oficiales de la Unión Soviética.

Ni en la *Enciclopedia Filosófica de la Academia de Ciencias de Moscú* ni en la *Enciclopedia Soviética*

Academy, London, 1960; *Conjectures and Retutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London, 1962.

⁸⁹ ROSA LUXEMBOURG, *Sozialreform oder Revolution?*, Leipzig, 1899, trad. mex. *Reforma o revolución*, Cenit, México, 1939; *Die russische Revolution*, Hambourg, 1922; trad. mex. *La revolución rusa*, México, 1940.

⁹⁰ K. KAUTSKY, *Die Agrarfrage* (1899), trad. esp. *La cuestión agraria*, Madrid, 1909; *Parlamentarismus und Sozialismus* (1903), trad. esp. *Parlamentarismo y socialismo*, Madrid, 1906; *Die Diktatur des Proletariats*, Wien, 1918. E. BERNSTEIN, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, 1899; *Wie ist Wissenschaftlicher Sozialismus möglich?*, Berlin, 1901; *Entwicklungsgang eines Sozialisten*, Leipzig, 1930.

⁹¹ Las obras de LENIN fueron publicadas en ruso; poco antes de su muerte se las reunió en una edición en veinte tomos, *Sobrante soxzenenij*, Moscow, 1920-1927; más tarde V. ADOROTASKIY otra en treinta y cinco, *Sotchineniá*, Moscow, 1941-1950 y por fin *Polnoe sobrainescocnenij*, en cincuenta y un tomos, Moscow, 1960-1965.

el término "praxis" tiene contornos nítidos: a veces se lo entiende como indicando la actividad humana mediante la cual se actúa sobre el mundo objetivo y se lo transforma; pero también como la actividad que contribuye al progreso de la producción material; también como la interacción entre el sujeto y el objeto (el hombre y la materia) cuyo resultado es la transformación del mundo material; a esto se añade la actividad del proletariado, la lucha de clases y los experimentos científicos⁹².

Aunque sin extenderse sobre el tema, se preocupó por la unión entre la teoría y la praxis *Iosif Vasarionovich Dyugeshvili*, "Stalin", autor o firmante de varias obras sobre las más diversas especialidades. En sus *Cartas sobre lingüística* la praxis se presenta como el proceso creador de la teoría; ésta no sería sino la universalización de la praxis de donde surge la unidad entre ambas⁹³. Un eco de estas posiciones stalinistas se halla en los escritos de *Mao Tse-tung*: en ellos se destaca la unidad de la teoría con la praxis; ésta aparece ante todo como el criterio de verdad y se subraya que a la teoría revolucionaria y su método sólo pueden descubrirlos quienes participen activamente en la revolución⁹⁴.

En el marxismo *disidente* del oficial (soviético) generalmente se siguen las líneas de *Lev Davidovich Bronstein*, "Trotsky", amigo y presunto sucesor de "Lenín", desplazado por su enemigo "Stalin": se presupone como teoría el conjunto de ideas marxistas pero lo importante es la praxis revolucionaria de tipo terrorista (inspirada en el *anarquismo* ruso de *Mikhail Bakunin*, aliado y después enemigo de Marx), aceptada y luego atacada por "Lenín"; según "Trotsky" la revolución debe ser permanente⁹⁵. Pero hay otras líneas marxistas disidentes de relevancia al menos en medios intelectuales.

⁹² A. OGURKOV, *Praktika*, "Filosofkaja enciclopedija", Moscow, 1967, t. IV, pp. 340-349.

⁹³ I. V. D. "STALIN", *Vosprosy leninizma*, Moscow, 1939, recoge numerosos escritos stalinianos, desde discursos e informes al Partido hasta cuestiones de lógica formal. Las cartas sobre lingüística se publicaron también en un folleto, *Marksizm i voprosy jazykosnania*, Moscow, 1950.

⁹⁴ MAO TSE-TUNG, *Obra escogida*, Pekín, 1964 (es curioso que buena parte de las obras de Mao sean poesías); esta edición abarca cuatro volúmenes.

⁹⁵ L. D. V. "TROTSKY", *Vojna i Revolucija*, Moscow-Leningrad, 1925; *Grazdanskaja vojna*, Moscow, 1926; *Permanentjnaja Revolucija*, Berlin, 1930.

El húngaro György Lukács, opuesto a la escisión entre el sujeto de la historia (el Partido) y el objeto (las masas), insiste en la toma de conciencia de los oprimidos de su función histórica: la teoría crítica de la situación social se vuelca en praxis revolucionaria; teoría y praxis son "momentos" de la historia⁹⁶. Más decisivo para nuestro tema es el italiano Antonio Gramsci quien con su amigo Palmiro Togliatti se separó del partido socialista para fundar el partido comunista italiano: para Gramsci el marxismo es una "filosofía de la praxis", opuesta a todas las filosofías y religiones tradicionales, que se inspiran en un sentido común vulgar, folklórico, mítico y supersticioso; a él debe oponerse el sentido común crítico, en el que la teoría tiene su razón de ser en la praxis y es inseparable de ella. La revolución debe realizarse por medio de una intensa penetración en la cultura, la educación y los medios de comunicación para crear una mentalidad materialista, ante todo en el ambiente burgués intelectual. De este modo se creará insensiblemente una "sociedad civil" nueva, que terminará por absorber al Estado: y así triunfará el comunismo en los países democráticos⁹⁷.

En Alemania, la *Escuela de Frankfurt* (curiosamente, creada por un argentino, Félix J. Weil, autor de una tesis doctoral sobre "Teoría y Praxis"), propugna un marxismo abierto (contra la cerrazón staliniana); aun-

⁹⁶ G. LUKACS, *Obras completas*, Grijalbo, Barcelona-México, 1966 y sigs.; hay ediciones españolas de las principales obras de este filósofo marxista revisionista; para el tema, cf. *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969.

⁹⁷ A. GRAMSCI, *L'ordine nuovo*, Einaudi, Torino, 1954; *Sotto la mole*, Einaudi, Torino, 1960; *Socialismo e fascismo*, Einaudi, Torino, 1960; *La costruzione del Partito Comunista*, Einaudi, Torino, 1960 (se trata de ediciones de obras escritas cuarenta años antes); pero lo principal del pensamiento gramsciano son sus *Quaderni del carcere* (1929-1935), Instituto Gramsci, Einaudi, Torino, 1975, cuatro volúmenes. Gramsci, que vivió en Rusia, se casó con una rusa y tiene dos hijos en la Unión Soviética, uno oficial del Ejército Rojo, tuvo el mérito de notar que era imposible exportar la revolución rusa: el triunfo del comunismo sólo podrá lograrse en la Europa democrática, tan distinta de la Rusia zarista, después de haber cambiado la mentalidad de la burguesía mediante la penetración constante en la cultura, la educación y los medios de comunicación, instrumentos políticos (de Gramsci es la frase: "tutto è politica"); sobre este tema, cf. *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Milano, 1966. El influjo de estas posiciones en Europa fue notable sobre todo en la década del 70, con el "eurocomunismo"; luego decayó para hacerse fuerte en los años 80 en Latinoamérica.

que con distintas variantes, critica la primacía de la praxis sobre la teoría. Así *Theodor Wissengrund Adorno* hace una "relectura" de Marx a la luz de Hegel, revalorizando la razón y exaltando la teoría⁹⁸; *Herbert Marcuse* sostiene una "dialéctica de la sociedad" en la que la "praxis social marxista" aparece superada por una nueva forma de individualismo contrario al totalitarismo represivo e irracional, tanto del mundo comunista como del capitalista: para lograrlo es preciso "destruir la violencia establecida", tanto en uno como en otro régimen⁹⁹.

VIII

Las tendencias marxistas y neomarxistas, más o menos matizadas en su ateísmo, han logrado introducirse en la teología, tanto protestante como católica. En el primer campo es conocida la adhesión de *Karl Barth* al partido socialdemócrata suizo para radicalizarlo y llevarlo al leninismo¹⁰⁰. En el segundo, *Joannes Metz* propone una teología "post-existencial" que parta del hombre, no de la revelación de Dios, entendiendo el mensaje cristiano como socio-político; la denomina "Teología Política" y no se rige por la ortodoxia sino por la "ortopraxis", sin ocultar el influjo marxista en sus posiciones¹⁰¹.

Ahondando más en estas actitudes, el belga *Joseph Comblin* adhiere a las tesis que subrayan la antelación

⁹⁸ T. W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt, 1963, trad. esp. *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1969; *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966; *Ohne Leitbild*, Frankfurt, 1967. La mayor parte de los trabajos de este autor son sobre música y estética.

⁹⁹ H. MARCUSE, *Reason and Revolution*, Oxford, 1941; trad. esp. *Razón y Revolución*, Alianza, Madrid, 1971; *Eros and Civilization*, Boston, 1955, trad. esp. *Eros y civilización*, Barcelona, 1968; *Soviet Marxism*, New York, 1958, trad. esp. *El marxismo soviético*, Revista de Occidente, Madrid, 1967; *An Essay of Liberation*, Boston, 1969, trad. mex. *Ensayo sobre la liberación*, México, 1969; *One-dimensional Man*, Boston, 1964, trad. esp. *El hombre unidimensional*, Barcelona, 1972. La cita sobre la "violencia establecida" es del artículo *Repressive Toleranz*, obra colectiva, Frankfurt, 1968, p. 128.

¹⁰⁰ La obra de K. BARTH es teológica y bíblica; sus actitudes políticas han sido estudiadas por FRIEDRICH WILHELM MARQUART, *Theologie und Sozialismus*, Berlin, 1972. Después de su adhesión al leninismo polemizó con el comunismo ruso y con la obra de "Lenin" sobre el Estado, atacando la noción misma de Estado como "violencia institucionalizada". Se ha hecho notar que hay incoherencias entre las disposiciones teológicas y las actitudes prácticas de Barth, sólo explicables por un idealismo ingenuo.

¹⁰¹ J. B. METZ, *Politische Theologie*, Peukert, München, 1969.

de la *praxis* sobre la teoría; critica la "Iglesia espiritua- lista" y elabora una "Teología de la Revolución" ¹⁰². Ubi- cado primero en una postura "progresista" el ex salesiano italiano *Giulio Girardi* propugna "el pasar de un progre- sismo pluralista, frecuentemente indeciso, a una posición socialista y revolucionaria que se expresa en las categorías del materialismo histórico" ¹⁰³. Varios teólogos franceses (*A. Dumas, L. Casamayor, L. Beinaert, P. Dabinzes, P. Lecorcq, y P. Blanquart*) han destacado la violencia ca- pitalista norteamericana frente al pacifismo de los países comunistas, oponiendo como solución una "Teología de la Violencia" ¹⁰⁴.

Posturas como estas, que en su momento resultaron asombrosas a los católicos, dejaron de serlo cuando sus epígonos latinoamericanos las superaron. Importadas de Europa, influidas por la escuela de Frankfurt y dirigidas hacia nuestro continente por sociólogos de Lovaina, estas ideas hallaron arraigo en el subdesarrollo de estas regio- nes. Con algunos antecedentes como el postconciliar "Mo- vimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo" brasileño, argentino, peruano y colombiano, hallaron su mayor con- creción en el "Movimiento de Cristianos para el Socia- lismo" cuya primera asamblea se realizó en Santiago de Chile bajo el gobierno de Salvador Allende durante la prolongada visita de Fidel Castro a ese país en 1972.

Varios de los participantes de ese congreso se han hecho notorios por sus trabajos sobre la "Teología de la Liberación" de tinte marxista, en la que la *praxis revo- lucionaria* se ubica sobre toda teoría. Así el brasileño *Hugo Assmann* declara "el fin de toda 'logía' que no sea una 'logía' de la *praxis*" ¹⁰⁵. Su mentor central, el peruano *Gustavo Gutiérrez* afirma que "esta teología del futuro deberá ser necesariamente una lectura crítica de la *praxis* histórica"; lo que busca es "equilibrar e incluso rechazar el principio y casi exclusividad de lo doctrinal en la vida cristiana"; "de ahí el uso reciente, que choca todavía

¹⁰² J. COMBLIN, *Théologie de la Révolution*, du Cerf, Paris, 1970.

¹⁰³ G. GIRARDI, *Cristiani per il Socialismo*, Assisi, 1975, p. 14.

¹⁰⁴ VARIOS, *Teología de la violencia*, ed. Sígueme, Salamanca, 1970. El Padre PAUL BLANQUART en esta obra se declara marxista.

¹⁰⁵ H. ASSMANN, *Oposición-Liberación*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971, p. 87.

a algunas sensibilidades, de 'ortopraxis' ”¹⁰⁶. Esto lleva a “cambiar radicalmente el basamento de esta sociedad: la propiedad privada”¹⁰⁷.

Las consecuencias de asentar la primacía de la praxis sobre la teoría lleva a extremismos que antes parecían inauditos pero que ahora son enseñados por teólogos católicos. Se lee en el “Documento de Lima” de 1974 de la Federación Latinoamericana de Movimientos Sacerdotales que “el cristianismo debe inscribirse ante todo en la *praxis revolucionaria*, identificándose con los intereses del proletariado”¹⁰⁸. El “Documento de Quebec” llega a afirmar que “El supremo acto de fe y de amor de nuestro tiempo es ser revolucionario”¹⁰⁹. Para ello, como dice el “Documento de Ecuador”, “debe adoptarse el instrumental del análisis *marxista* y promover la toma del poder político por el proletariado”¹¹⁰. Y hasta se ha llegado a escribir que el asesinar al opresor es un acto de amor^{110 bis}.

¹⁰⁶ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, ed. Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 35-49. La primera edición: CAP, Lima, 1971.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 264.

¹⁰⁸ *Encuentro de Dirigentes de Movimientos Sacerdotales de América Latina*, Noticias Aliadas, Lima, 1974.

¹⁰⁹ *II Encuentro Internacional de Cristianos para el Socialismo*, Quebec, 1975.

¹¹⁰ *Documento del Encuentro de Ecuador*, citado por C. PALUMBO, *Cuestiones de Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1982, p. 237. Las obligadas referencias a la denominada “Teología de la Liberación” como tipo paradigmático de supremacía de la praxis no exigen hacer aquí un tratamiento especial de ella. La bibliografía es abundante. Los principales “teólogos de la liberación” son GUSTAVO GUTIÉRREZ, sacerdote peruano que ha dado cursos en la Argentina, autor de *Teología de la Liberación*, CEP, Lima, 1971; *Fe cristiana y cambio social*, Sígueme, Salamanca, 1973; los brasileños HUGO ASSMANN, *Opresión-Liberación*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971 y LEONARDO BOFF, *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, Iglesia Nueva, Bogotá, 1978; el chileno SEGUNDO GALILEA, *La liberación como encuentro*, Concilium, 1974 y el uruguayo JOSÉ LUIS SEGUNDO, *Liberación de la Teología*, Lohlé, Buenos Aires, 1975.

Cómo respuesta crítica a estos autores merecen leerse: FERNANDO MORENO, *Sobre la Teología de la Liberación*, Santiago, 1974; *El marxismo desde la Iglesia*, Valparaíso, 1974; *El marxismo en la Teología*, Madrid, 1976; *Cristianismo y marxismo en la Teología de la Liberación*, Santiago, 1977; *Teología de la Liberación*, Santiago, 1984; ALFONSO LÓPEZ TRUJILLO, *Liberación cristiana y liberación marxista*, B.A.C., Madrid, 1974; ARMANDO BANDERA, *La Iglesia ante el proceso de liberación*, B.A.C., Madrid, 1975; LUCAS MATEO SECO, *Teología de la Liberación*, Magisterio Español, Madrid, 1981; A. METHOL FERRÉ, *Teología de la Liberación*, Nexo, Buenos Aires, 1984 y los documentos vaticanos: *Algunos aspectos de la Teología de la Liberación*, ed. Paulinas, Buenos Aires, 1984 y *Libertad cristiana y liberación*, ed. Paulinas, Buenos Aires, 1986; estos documentos han sido elaborados por la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe de la Santa Sede; representan la posición oficial de la Iglesia Católica.

^{110 bis} J. LUZZI, *Estudios*, N° 600, abril 1969, p. 36.

IX

Esta rápida recorrida por las diversas concepciones de la relación entre la teoría y la praxis muestra como un problema humano, estudiado por la filosofía, termina en una teología inspirada en proposiciones ateas y promotora de la violencia. Frente a esta curiosa evolución se percibe claramente el tremendo poder de las ideas y su poder movilizador, pero también la necesidad de ubicarse en un clima más tranquilo que permita la reflexión serena.

Lo teórico y lo práctico se enmarcan en el ámbito de lo específicamente humano. El hombre es una unidad esencial y existencial que va realizándose temporalmente por su acción, la que, lógicamente, debe responder a su condición de ser racional. La teoría es fruto de una reflexión más o menos elaborada de la *razón* y ésta tipifica la naturaleza humana: nos distinguimos por ella de los demás animales. De ahí su superioridad sobre los demás aspectos de la realidad personal. Una actividad irracional no responde a las exigencias específicas de nuestro ser y es por ello que puede calificarse como indigna cuando se realiza voluntariamente. El actuar verdaderamente humano debe responder al orden propio de la razón, entrando así en dependencia de lo teórico.

Pero por otra parte lo que califica absolutamente a la persona no es lo que racionalmente elabora sino lo que obra, es decir su praxis. Si elogiamos a alguien como muy bueno, por ejemplo, para las matemáticas, para el violín o para el patinaje, no nos referimos sino indirectamente a la persona: señalamos la posesión de una virtud, de una habilidad o de una técnica; ese hombre es "bueno para". En cambio cuando afirmamos simplemente que "es bueno", sin agregados, apuntamos a su persona. En la esfera de las decisiones del obrar es la *voluntad* la que pasa al primer plano.

Estas observaciones llevaron a *Santo Tomás* a asentar la superioridad del entendimiento sobre la voluntad consideradas ambas facultades en sí mismas¹¹¹. Esto no

¹¹¹ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1; ed. P. Caramello, Marietti, Torino, 1950, t. I, p. 93; *ibidem*, I, q. 82, a. 3; ed. cit., p. 400.

significa convalidar la pretensión del racionalismo de deducir de este primado un exclusivismo de la razón con menoscabo de la voluntad y del sentimiento. De ahí que el mismo S. Tomás subrayara que en el orden práctico hay una superioridad relativa de la voluntad sobre el entendimiento, sin negar el inevitable influjo de éste sobre aquella. De otro modo se caería en un irracionalismo suicida ¹¹².

La clave del problema de las relaciones de la teoría con la praxis reside en otra prerrogativa esencial de la persona, la que nos hace responsables de nuestros actos: la libertad de decisión. Por ella cada uno se posee a sí mismo y es dueño de su destino. Tremendo privilegio que a muchos amedrenta y prefieren eludir, apelando ya al determinismo de las pulsiones psíquicas ya a los condicionamientos sociales, sin faltar quien considere la libertad como una condena: "estamos condenados a ser libres" dice Sartre ¹¹³. Y es el miedo a la libertad el que alimenta el nefasto paternalismo del Estado, los totalitarismos de distinto signo y la soberbia de los dictadores.

Es verdad que siempre acecha el peligro de un mal uso de la libertad. Pero esta posibilidad nunca justifica el menoscabar un don precioso. Reflexionando sobre esto, San Ireneo escribió en la segunda mitad del siglo segundo de la era cristiana que sin la libertad carece de sentido el cristianismo: Cristo es nuestro redentor porque con sus padecimientos nos liberó de las penas merecidas por nuestros pecados; pero si no hay libertad no hay pecado ni responsabilidad ni redención ¹¹⁴.

¹¹² "Si ergo intellectus et voluntas considerantur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis, nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile cuius ratio est in intellectu est obiectum voluntatis" S. *theologiae*, I, q. 82, a. 3 (citado en nota anterior). "Secundum quid autem et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus... Actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; acti vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas ad ipsam rem prout est in se", *ibidem*.

¹¹³ J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, IV p., c. I, 3; trad. arg. J. Valmar, Losada, Buenos Aires, 1968, p. 675.

¹¹⁴ SAN IRENEO, *Adversus haereses*, IV, 27, 1; Patr. Graeca, t. VII, col. 1090.

En conclusión, la teoría y la praxis hallan su armonía en la libertad responsable; merced a ella obraremos conforme a nuestra dignidad de personas y cumpliremos la misión que cada uno tiene en este mundo.