

TEKNE Y PHRONESIS

Mario Teodoro Ramírez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Para Kant se puede ser a la vez bueno y estúpido; pero para Aristóteles la estupidez en cierto modo excluye la bondad.

MacIntyre

El problema de las relaciones entre la teoría y la práctica, entre el pensamiento y la acción, es tan antiguo como la filosofía misma y tan complejo como la propia condición humana. La crítica del pensamiento puramente especulativo y la exigencia de vincular en todo momento la teoría con la práctica se hicieron particularmente acuciantes a partir de la modernidad, cuando el gesto desencantador propio de esta época, que comenzó aplicándose a las supersticiones, los mitos, las creencias religiosas y las concepciones metafísicas, se dirigió a toda reflexión teórica y filosófica, cuestionando sobre su necesidad práctica y vital y sobre su validez real. ¿Nos sirve de algo la reflexión, o se trata de un entretenimiento ocioso y sin mayores alcances? ¿O bien las construcciones conceptuales del pensamiento, sus explicaciones y elucubraciones, sus discusiones y desarrollos, tienen su fin en sí mismos, y nada aportan ni tienen que aportar a nuestra situación existencial concreta, a nuestra problemática real, tanto individual como social y cultural? Cualquiera que sea la respuesta a estas preguntas, incluso cualquiera que sea su origen e intención, no podemos, en principio, eludir las, evadirlas; o dar por supuesto que tienen una respuesta simple e indiscutible. No sería esto una actitud filosóficamente consecuente. Incluso —al menos desde nuestro punto de vista—, ni siquiera sería consecuente eludir el requerimiento que la pregunta sobre la utilidad del pensamiento nos dirige, el reto que nos lanza: el de que el pensamiento tiene o debe

tener un vínculo con la acción. En todo caso nuestro problema se precisa. Si bien es cierto que las respuestas que encontramos a esta cuestión en la tradición filosófica y en la cultura de la modernidad son discutibles, y en algunos casos sus propuestas han fracasado rotundamente, no podemos dejar de volver a la cuestión: ¿cuál es y en qué consiste el vínculo entre teoría y praxis? ¿Cómo debemos plantear o replantear hoy las relaciones entre el pensamiento y la acción?

Para acercarnos a una posible respuesta a las anteriores preguntas vamos a exponer primero la que consideramos una forma incorrecta de concebir las relaciones entre teoría y práctica: se trata de la concepción técnica de la praxis (*tekne*), dominante en toda la cultura de la modernidad, y defendida, de modo explícito o implícito, por las más diversas corrientes y posiciones filosóficas modernas (ilustrados, positivistas, marxistas, pragmatistas, vitalistas, etcétera) y quizás, hasta cierto punto, por el pensamiento filosófico occidental en general. En un segundo momento nos movemos hacia una concepción alternativa, la que consiste, en principio, en una nueva manera de entender el reino de la práctica —como praxis no técnica, como saber práctico-moral o *phronesis*—, que asume la idea moderna de la “superioridad” de este reino sobre el de la teoría, aunque con un enfoque y según unos supuestos no modernos. En un tercer momento, intentamos mostrar que el viejo concepto aristotélico de *phronesis*, tal como ha sido retomado por algunos pensadores contemporáneos de corte hermenéutico, es apto no solamente para una comprensión de la praxis moral, sino también de las relaciones entre teoría y praxis en los más diversos ámbitos de la experiencia y la actividad humana —incluido el ámbito filosófico (sobre él volvemos en un último momento conclusivo).

1. La praxis como práctica técnica

Como sabemos, ya desde Aristóteles se distingue entre “filosofía teórica” y “filosofía práctica”. En la modernidad esta distinción va a agudizarse bajo una perspectiva que revaloriza el campo de la práctica a despecho del de la mera teoría y la mera especulación. La ciencia moderna y otros rasgos característicos de la cultura y el pensamiento modernos —como el desarrollo tecnológico, la

organización económico-empresarial, las reglamentaciones e instituciones político-estatales, etc. — no serían posibles sin esta nueva actitud. El criterio de lo práctico, interpretado como un criterio de utilidad, sencillez, eficacia, funcionalidad, se convirtió, frente a las sociedades premodernas, en el criterio dominante y determinante para la evaluación de las actividades humanas y de la vida humana misma. Desde Francis Bacon¹ y David Hume² hasta el utilitarismo, el pragmatismo, el positivismo y el marxismo, la modernidad entendió lo práctico, y la prioridad de la práctica, en términos del *trabajo*, esto es, de una actividad transformadora y constructora teleológicamente dirigida. El modelo de lo práctico lo proporcionaba la actividad del técnico, aquél que aplica un saber previamente validado para alcanzar del modo más eficaz y en el menor tiempo posible un resultado determinado; resultado, producto u objetivo que se suponía iba a satisfacer de la mejor manera las necesidades humanas, individuales y sociales. Este modelo sirvió también para una redefinición del concepto de *racionalidad* —como racionalidad económica o racionalidad instrumental, es decir, como racionalidad de los medios en pos de fines pre-determinados³— y dio lugar a una visión individualista del ser humano —pues parece fácil suponer que el agente de la actividad técnica es un individuo capaz de actuar en solitario o monológicamente.⁴

La modernidad enalteció el trabajo, e hizo de la estructura de esta actividad el secreto de la esencia humana misma. El ser humano fue concebido así, en tanto que individuo y en tanto que ser genérico, a imagen y semejanza del trabajador, del constructor de artificios. La esencia humana es la praxis, sintetizaba en el marxismo una manera de pensar que arrancó desde los inicios de la modernidad.⁵ Como se ha ocupado de deslindar Habermas, a pesar de su amplia visión “Marx interpreta lo que hace en el limitado esquema de la autoconstitución de la especie humana operada sólo por el trabajo”.⁶ Él nunca pudo trascender totalmente una concepción técnico-positivista de la praxis, y esta limitante marcó agudamente el pensamiento y la cultura del siglo XX.

En general toda filosofía del sujeto o la conciencia, en cuanto principio y sustento de las nuevas configuraciones conceptuales, trascendentales o empírico-sociales de la filosofía moderna, se apoya en el modelo del trabajo.⁷ Pues es este modelo el que nos induce a creer que hay un sujeto de la acción, “alguien” que actúa y que es a la vez fundamento, agente y beneficiario de la

acción. Calcando este modelo, los filósofos de la modernidad llegaron a la idea de un “sujeto trascendental”, de un yo fundante y, en general, de un ser humano constructor y creador, enaltecido como ente semidivino. Entendida así, la praxis servía para caracterizar abstractamente al ser humano, ya como especie, como humanidad universal, o ya como individuo singular. El hombre devino el ser de las posibilidades puras, un sujeto capaz de lograr lo que quisiera —todo dependía de realizar las acciones requeridas y de escoger los medios e instrumentos más adecuados; ningún límite podía haber en verdad a su voluntad de acción, a su estrategia constructora. Incluso el antropocentrismo ético kantiano, expresado en la tercera formulación del imperativo categórico —que el ser humano no sea medio sino fin, no es, según la aguda observación de Hannah Arendt, una excepción del instrumentalismo y el teleologismo del modelo de la acción técnica sino su lógica confirmación, la legitimación de un instrumentalismo generalizado, pues, como explica la filósofa, “en el momento en que el *homo faber* parece haberse realizado en términos de su propia actividad, comienza a degradar el mundo de cosas, el fin y el producto final de su mente y manos; si el hombre es el fin más elevado, ‘la medida de todas las cosas’, entonces no sólo la naturaleza, tratada por el *homo faber* como casi el ‘material sin valor’ sobre el cual trabajar, sino las propias cosas ‘valiosas’ se convierten en simples medios, perdiendo con ello su intrínseco ‘valor’”.⁸

Desde esta perspectiva la función de la teoría quedó también claramente definida: servir a la práctica, tanto preparándola como guiándola y evaluándola. El reconocimiento de la prioridad de la práctica alcanzaba para dar un justo reconocimiento a la teoría: no hay práctica correcta sin teoría correcta, se decía. La función de la teoría tenía su valor y su límite en esto: que todos los conocimientos y todas las investigaciones conceptuales, ideacionales, etc., deberían estar guiadas por el *telos* de su posible aplicación y utilización. A su vez, la mejor práctica era aquella que se dejaba guiar pacientemente por una teoría previamente validada, de preferencia por conocimientos científicos o por saberes fundados en algún tipo de discurso pretendidamente científico. Lo que imperaba aquí era más el apremio de la *certidumbre*, el deseo de conjurar los peligros e imprevisibilidades de la vida práctica real, que un interés genuinamente cognoscitivo. Al fin de cuentas, cualquier saber teórico, aun esquemático, excesivamente general o hasta obviamente impertinente, podía fungir como

guía —y justificador— de una determinada práctica. El cientificismo opera claramente como una ideología. La mera palabra “ciencia”, los adjetivos “científico”, “científicamente demostrando”, etc., se convirtieron en términos mágicos, cuya simple pronunciación bastaba para legitimar o, usados en forma de negación (“no es científico”, etc.), para deslegitimar totalmente cualquier juicio o posición en cualquier ámbito de la experiencia y la vida social. El efecto más negativo del cientificismo ha sido, más que el uso técnico de la ciencia, el supuesto uso del saber científico en las diversas esferas no técnicas de la praxis humana (en la política, en las relaciones sociales, en las llamadas ciencias sociales, etcétera). Todavía más, como matiza Arendt, la consecuencia más negativa del instrumentalismo no es la subordinación de la investigación científica a necesidades técnico-utilitarias sino la refuncionalización del modelo del trabajo en la misma concepción y práctica del conocimiento científico, esto es, hacer del instrumentalismo actitud y principio epistemológico general, concebir a la naturaleza como “proceso de fabricación”, como “objeto” de un “trabajo” de experimentación y control,⁹ eliminando así cualquier intento de indagar en el ser de la naturaleza más allá de todo marco antropomórfico y funcional. La naturaleza fue acallada y no sólo los poetas han de lamentarse por esto pues el triunfo de la visión instrumentalista de la naturaleza afecta a todos los ámbitos, tanto de la vida no humana como de la vida humana.

Así, con el modelo de la técnica la modernidad se propuso enfocar y manejar todas las dimensiones de la existencia: tanto las cognoscitivas como las morales, las sociales como las políticas, las individuales como las colectivas, las afectivas como las intelectivas. El propio devenir histórico y hasta la acción revolucionaria fueron concebidos en términos de actividad técnica. En todos los espacios se trataba de aplicar el esquema científico-técnico. Se buscaría, en primer lugar, construir un saber empírico-objetivo sobre ese campo; ubicando este saber en el marco de una visión general de la naturaleza y el hombre se procedía a definir una estrategia o un plan de acción de carácter preciso y claro. Este plan proyectaba la situación ideal o la “mejoría” que se pretendía obtener, a partir de lo cual se determinaban los pasos a seguir para *transformar* metódicamente la situación existente en la nueva situación deseada. El agente de esta transformación era el individuo activo, informado científicamente y preparado para la acción; el tecnólogo o el ingeniero para el campo de la pro-

ducción económica, y el dirigente social, el psicólogo industrial o el “ingeniero social” —como se le llamó en el estalinismo— para el campo de la vida social. Las relaciones interpersonales, la dinámica cultural, las tareas pedagógicas, la acción político-social, y hasta los problemas de la comprensión histórica y los conflictos de la experiencia estética, todo podía ser tratado con el modelo técnico. No había ya nada que discutir ni había tampoco necesidad de tomar decisiones y asumir responsabilidades. Bastaba con seguir la mecánica o la lógica propia de las cosas y los hechos.

Como ha sostenido Hannah Arendt, lo anterior supuso de hecho la desaparición de la esfera propiamente pública del campo humano, la destrucción de la vida política estrictamente tal,¹⁰ pues no hay esfera pública ni vida política ahí donde se supone que todo ya está resuelto y definido, ahí donde todo está ya predeterminado y preordenado. La economía, y su esquema de racionalidad instrumental y estratégica, acabó deglutiendo las múltiples y variables esferas del acontecer humano, sus variados sentidos y sus posibilidades abiertas. En verdad, esta deglución llegó a poner en cuestión el sentido mismo de la *libertad humana*. Pues, de acuerdo con la pensadora alemana, el espacio público es, como lo supieron ver y hacer los griegos con claridad, el espacio de la libertad, el lugar donde aparece y puede desarrollarse el sujeto humano en tanto sujeto libre y creativo, capaz de ejercer el discurso, el pensamiento crítico y la *acción*. “Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *polis*”.¹¹ Es contra estas posibilidades y sentidos de la vida política que ha confabulado el mundo moderno de la racionalidad técnica, la determinación económica y la estructuración sistémica de la existencia colectiva; su resultado ha sido ya ampliamente señalado y cuestionado a lo largo de los siglos XIX y XX por pensadores de distintas corrientes y perspectivas: una profunda alienación del ser humano, de sus capacidades y posibilidades; nuevas y más sutiles formas de servidumbre individual y social; en fin, y lo que ha producido la más desagradable de las constataciones: que el despliegue cultural, económico y tecnológico de las sociedades modernas no se ha reflejado en el mundo humano concreto y se encuentra muy lejos de

permitir la supresión de la violencia, el aislamiento, las formas de discriminación y de negación del otro (el altericidio), la miseria material y espiritual que muchas sociedades y grupos humanos han padecido y siguen padeciendo.

2. Del trabajo a la acción y de la razón a la *phronesis*

La crítica al carácter técnico-instrumental de la praxis y al carácter meramente formal de la racionalidad en la sociedad moderna puede conducir a dos posturas radicalmente opuestas. Una de rebeldía y negación total de los rasgos de la sociabilidad moderna, que conduce, tarde o temprano, a un nihilismo extremo que desvalora toda sociabilidad, toda acción y toda racionalidad, y que vuelve sobre los pasos de un ascetismo, una especulación vacía y una mística de la nada.¹² Es una solución poco atractiva y poco congruente, pues no hace otra cosa al fin que confirmar y de alguna manera reforzar los rasgos más cuestionables y las consecuencias más detestables de aquello a que dice oponerse.

La otra postura consiste, en principio, en preguntar si la única posibilidad de la praxis es la que se concibe y realiza según el molde de la acción técnica, si no ha habido aquí un reduccionismo, un escamoteo, un olvido de otro modo de ser de la práctica, que conlleva también otro modo de *racionalidad* y hasta otra idea de la función del pensamiento y la reflexión. Hannah Arendt recuerda la riqueza y complejidad del concepto clásico de “*vita activa*”, que incluía tres fases o momentos: labor, *trabajo y acción*, y que fue simplificado y reducido por la modernidad al solo aspecto o momento del trabajo.¹³ La distinción entre los conceptos de labor —actividad para la sobrevivencia que no produce objetos sino que asegura la existencia del sujeto—, y trabajo —entendido estrictamente como la actividad fabricadora y constructora de los artificios que llenan el mundo humano— es un gran aporte de Arendt, pues, en principio, complejiza el concepto de actividad humana y quita al trabajo su pretendida absolutez. No obstante, la distinción entre trabajo y acción nos parece, al menos para los propósitos de este texto, más significativa. Según Arendt, para los antiguos la acción se distinguía radicalmente del trabajo, si no es que se contraponía a éste. La acción tenía que ver esencialmente con la

vida ciudadana, es decir, con las actividades desarrolladas por los hombres para la conformación y el diseño de la *polis*, de la vida comunitaria. Como ya hemos apuntado, la acción abría el espacio para un ejercicio de la libertad, el discurso y el pensamiento crítico. Los caracteres de la acción —irreversibilidad, imprevisibilidad, búsqueda y discusión del sentido— se oponen puntualmente a los de la actividad técnica. Ahí no cabe el cálculo, la ordenación teleológica, y no tiene sentido suponer un sujeto monológico y aislado. El sujeto de la acción no es el hombre sino los hombres; no es el individuo sino la *comunidad* (concebida por Arendt como pluralidad irreductible y no hipostasiable de individuos concretos y singulares, diferenciados y diferenciables). Y es en la acción, y sólo ahí, donde el ser humano realiza su ser propio. Si en la labor puede estar debajo de sí mismo y en el trabajo puede llegar a estar por arriba de sí mismo, es en la acción, en la interrelación social, en la vida entre y con los otros, donde él está a la altura de sí mismo y realiza lo que es más propio de sí mismo: ser alguien que no tiene “naturaleza”, que es su condición, es decir, que es lo que vive y hace en su mundo concreto y lo que puede llegar a hacer, a hacerse, si es capaz de engendrar nuevas condiciones para su existir.¹⁴

La distinción entre dos modalidades radicalmente diversas de la práctica —trabajo y acción— ha estado presente en varios pensadores contemporáneos. Habermas la conceptualiza desde su obra intermedia¹⁵ como la distinción entre los conceptos de “trabajo” e “interacción”, que después, en su *Teoría de la acción comunicativa*, redefine en términos de la dualidad “acción teleológica” y “acción comunicativa”, correlativas de la dualidad “racionalidad instrumental” y “racionalidad comunicativa”.¹⁶ Karl-Otto Apel ha contribuido también a apuntalar estas distinciones y precisiones.¹⁷

Debemos a la hermenéutica, y particularmente a Hans-Georg Gadamer, una primera insistencia en la necesidad e importancia de distinguir entre ambas formas de la práctica. Uno de los temas iniciales de su mentor Heidegger fue precisamente el del “carácter práctico” de la existencia humana, cuando concebía a la Ontología como una “hermenéutica de la facticidad”.¹⁸ En *El ser y el tiempo* seguirá presente, aunque ya diluida en los afanes de una filosofía ontológica, la inicial intuición heideggeriana de la prioridad e irreductibilidad de la dimensión práctico-existencial (vital) del pensamiento, la cultura y el ser del ser humano.¹⁹ Esta prioridad fue interpretada (y de alguna manera desca-

lificada) por muchos críticos contemporáneos como una profesión de fe irracionalista por parte de Heidegger, al acentuar los rasgos existencialistas y vitalistas de su pensamiento. La complejidad del problema de la práctica fue escamoteada nuevamente. Las intuiciones del primer Heidegger quedaron diluidas en la grandilocuente influencia del Heidegger posterior en el existencialismo y el estructuralismo contemporáneos.

Sin embargo algunos pensadores del siglo XX que tuvieron la posibilidad de conocer las lecciones del primer Heidegger, como los mencionados Hannah Arendt y Gadamer, y algunos otros como Hans Jonas²⁰ y Leo Strauss,²¹ encaminaron sus reflexiones por la senda de una renovada y singular “filosofía práctica”, dimensión casi olvidada por el pensamiento de la modernidad, que contrapone a ésta un concepción no técnica de la práctica y una insistencia en la originalidad, insustituibilidad e insuperabilidad del ser de lo práctico. Contra las versiones modernas, y de alguna manera también contra las versiones clásicas de la filosofía occidental, los reformuladores de la filosofía práctica contemporánea asumen la radical irreductibilidad de lo práctico a lo teórico, esto es, cuestionan la equivocada suposición de que lo teórico tiene, por su supuesta capacidad para guiar a la práctica, una superioridad o una verdad de suyo, de la que la práctica sería sólo objeto o consecuencia. En contra, lo que se asume aquí es que hay una *verdad* de la práctica, en toda la variedad y complejidad de sus formas, que no puede conocerse sino en y por ella misma. Que es la práctica y no la teoría quien posee la prioridad; que es la virtud para lo práctico y no la virtud teórica pura, la vida intelectual o la *vita contemplativa*, aquello que mejor expresa y mejor define la condición humana.

Debe resultar claro por lo hasta aquí dicho que la irreductibilidad y singularidad de lo práctico sólo puede afirmarse en relación con la actividad no-técnica, pues resulta evidente que la actividad técnica es, por definición, lo más reducible y subsumible a la teoría, lo que menos puede poseer los rasgos de aleatoriedad, creatividad y novedad que hemos atribuido a la acción. Precisamente, es la identificación de lo práctico en general con la práctica técnica, la subsunción de la primera en la segunda, aquello que ha permitido al pensamiento y a la filosofía seguir escamoteando la singularidad y vitalidad de la dimensión práctica, y de esta manera, seguir legitimando (frente a los desvaríos de la acción técnica de nuestro tiempo) la supuesta prioridad del saber

teórico y la necesidad para el intelecto filosófico de permanecer incontaminado y aislado del mundo real. Por esto, la condición *sine qua non* para un retorno a lo práctico en su realidad y verdad es la crítica y superación del modelo de la *tekne*, sólo así será posible salir al paso tanto al practicismo instrumental como al idealismo especulativo más inveterado, posiciones ambas que en su aparente polarización no hacen más que reforzarse mutuamente, reforzando a la vez las condiciones que hacen de este mundo un mundo infeliz, un mundo donde la desesperación y la desesperanza pueden campea impunes.

Decimos crítica del modelo de la *tekne* y no crítica de la *tekne* como tal, es decir, no prejuzgamos que la actividad técnica y el trabajo en general sean algo cuestionables de suyo. Lo que resulta cuestionable es su conversión en un modelo, y hasta en un ideal para interpretar y conducir el quehacer y el vivir humanos en su totalidad. En verdad, el modelo de la *tekne*, y el modo específico en que en ella se estatuye la relación entre lo teórico y lo práctico, prejuzga y generaliza sobre el modo de ser de esta relación para todos los casos. Es decir, la consabida oposición entre teoría y práctica, que presupone su previa separación, ha sido asentada a partir de la acción técnica. Es ella la que nos induce a pensar en una separación entre ambos términos y donde su encuentro sólo va producirse de forma extrínseca y mecánica.²² La “unidad de teoría y práctica”, que el pensamiento clásico moderno, desde Kant hasta Marx, convirtió en la tarea de una reflexión filosófica crítica, es finalmente inviable si se insiste en querer pensada conforme al modelo de la actividad técnica. En verdad, sólo vamos a hacer plausible un pensamiento de la unidad teoría-práctica, *saber-hacer*, desde otra perspectiva, desde la perspectiva de una hermenéutica de los modos no técnicos del *hacer* humano, como la acción corporal, la expresión estética, la conducta ética o la praxis política (estrictamente entendida); en el aparecer que ya, es político.

3. *Phronesis*

El concepto de *saber práctico* es esencial al pensamiento hermenéutico. Pues saber práctico es otra manera de expresar el sentido del concepto hermenéutico fundamental de “comprensión previa” o “precomprensión”. Lo que desde

Heidegger se quiere significar con este concepto es la idea de que con nuestro ser y hacer en el mundo tenemos ya una comprensión de lo que hay y de nosotros mismos, una comprensión existencial, vital o práctica que antecede y funda a la comprensión teórica propiamente tal, la intelección racional o el acto reflexivo.²³ Sin embargo, la tesis heideggeriana más interesante y radical, que persiste de alguna manera en sus seguidores, y que incluso se encuentra presente en otros pensadores contemporáneos de diversas posiciones y puede considerarse uno de las novedades de la filosofía del siglo veinte, es la consideración de que la precomprensión es irrebalsable.²⁴ En tanto que todo comprender se encuentra situado, él jamás podrá agotar al precomprender, lo que es tanto como decir que jamás *la comprensión dejará de ser pre-comprensión, o de otra manera: que todo saber, y particularmente todo saber del ser humano, nunca deja de ser una presunción de saber*. Más que a un historicismo o a un relativismo, esta tesis nos conduce a una asunción de la prioridad irreductible de la práctica y de la unidad originaria de lo teórico y de lo práctico, del comprender y el hacer, del pensamiento y la acción. Lo que implica que la verdadera y auténtica comprensión sólo se da en la acción, y que si la acción es contingente, variable e imprevisible, así y sólo así es y puede ser nuestra comprensión. No hay, por otra parte, un saber más interesante e importante, humanamente hablando (¿podríamos hablar de otra forma?), que aquél que sabe involucrarse y re-involucrarse íntimamente con nuestro ser y hacer en el mundo, ante los demás y con ellos, aquél que sabe devenir carne, verbo y mundo.

Gadamer ha recordado que en los griegos existían dos palabras para designar el saber práctico, *tekne* y *phronesis*, correlativas respectivamente de las dos formas de la práctica: la *poiesis* o actividad constructora (y de ahí actividad creadora) y la *praxis* o acción político-social. Mientras *tekne* designa el saber técnico y la habilidad para el hacer y el razonar práctico-técnico, *phronesis* designa el saber moral y la habilidad para el hacer y el razonar práctico-moral y político.²⁵ Aristóteles delimita el significado de *phronesis* deslindándolo también del concepto de *episteme*. Mientras este último caracteriza al conocimiento y el ejercicio de la facultades racionales dirigidas a lo *general* o universal, y tiene como objetivos plausibles llegar a proposiciones con rasgos de necesidad, objetividad y validez universales (saber teórico-científico), la *phronesis* es un ejercicio de la razón que está dirigida a lo *particular* o a los particulares, y sus

alcances son siempre condicionales y circunstanciales, por definición no generalizables (saber práctico-moral). Simplificando, y teniendo en mente el esquema kantiano de la distinción entre *juicio determinante* (intelectual) y *juicio reflexionante* (estético),²⁶ podemos decir que en la *episteme* el saber se produce por subsunción de lo particular en lo general, y en la *phronesis* el saber se produce por lo contrario: por la subsunción de lo general a lo particular, concreto y circunstancial. El objetivo de la *phronesis* no es llegar a saber qué es “x”, o cuál es el rasgo de todos los casos “x”, ni siquiera es llegar a saber qué se debe hacer en los casos “x”, sino *qué debo hacer en este específico y particular caso* ($\exists x$). Queda claro entonces que la *phronesis* pertenece al campo de la práctica, y que en cuanto forma de conocimiento sus relaciones y diferencias con la *episteme* son tantas o más que con la *tekne*.

Ahora bien, el que *tekne* y *phronesis* sean formas del saber práctico nos indica ya que la oposición teoría-práctica está aquí fuera de lugar. En todo caso, la oposición se desplaza y redefine; pues ya no se trata de la simple división entre lo teórico y lo práctico sino de la dualidad de dos regímenes de relación entre ambas instancias: el régimen de la actividad técnica y el régimen de la actividad práctico-social. Cada régimen da lugar a dos esferas o campos de la vida humana tan cercanos como inconfundibles: por una parte la esfera del trabajo y la economía, la esfera de la organización y la administración empresarial, social y burocrática en general; y por otra parte, la esfera de la estética y de la vida ética y política, esto es, la esfera de las experiencias interpersonales, de los afectos, los valores, la creatividad cultural y las acciones colectivas. La modernidad disolvió la frontera entre estas dos esferas, reduciendo la segunda a la primera o bien tratando de eliminarla por completo.

Entre *tekne* y *phronesis* hay, así, más que una diferencia de objeto: hay una diferencia formal o estructural, una diferencia de naturaleza o de esencia. Partiendo de la exposición tripartita de Gadamer²⁷ sobre esta diferencia, pero ampliando sus implicaciones y alcances, presentamos a continuación un concepto de la diferencia *tekne/phronesis* en tres aspectos: I) la diferente modalidad de la relación teoría-práctica (pensamiento-acción) en cada una; II) el tipo de subjetividad (sujeto monológico/sujeto comunitario o intersujeto) correspondiente a cada modalidad de saber práctico; y III) la diferencia por la pertinen-

cia o no pertinencia de las consideraciones histórico-culturales para la definición de cada término.

I) En primer lugar, la diferencia entre *tekne* y *phronesis* es una diferencia sobre el tipo de saber práctico que se da en cada una. Mientras que el de la *tekne* es un saber constituido, estructurado, que se puede transmitir y aprender, el saber moral de la *phronesis* nunca se encuentra constituido y estructurado del todo, no se puede transmitir ni aprender, pues no se sabe sino en su *aplicación*, sólo se nos revela en su sentido pleno y auténtico, sólo se lo *comprende*, cuando lo ponemos en juego en las situaciones variables de la vida interpersonal y los convertimos en una decisión práctica, en un *modo de conducirse* que es, en verdad, nuestro modo de ser propio (Aristóteles dijo muy bien que el saber moral no consistía en saber qué es la justicia, la solidaridad, etc., sino en *saber ser justos, ser solidarios*, etc.²⁸).

El saber técnico es trascendente, extrínseco a la práctica; mientras que el saber moral es inmanente, intrínseco a ella. De ahí la afirmación de Gadamer de que el primero puede olvidarse y el segundo nunca se olvida: “Una *tekne* se aprende, y se puede también olvidar. En cambio, el saber moral, una vez aprendido, ya no se olvida. No se confronta uno con él de manera que uno se lo pueda apropiarse o no apropiarse, igual que se elige un saber objetivo, una *tekne*”.²⁹ Lo anterior puede interpretarse en el sentido de que el saber técnico permanece como un saber exterior a nosotros, subordinado a la materia o el objeto al que se aplica, mientras que el saber moral se incorpora e integra a nuestro ser y hacer, nos *forma* de tal manera, que ya no podemos, y ni siquiera requerimos, “saberlo” propiamente, es decir, tenerlo ante nosotros de forma explícita y directa, manteniéndolo como se mantiene un recuerdo o una definición expresa. El saber moral es un *sabernos*, o un *saberse*, dice Gadamer,³⁰ esto es, un saber acerca de nosotros mismos, y de aquello que refiere a la totalidad y esencialidad de nuestra existencia, y no sólo a algún aspecto accidental de ella; en cierto sentido, puede decirse, para escándalo de nuestra lógica, que el saber de la *phronesis* es un “no-saber”. Esto significa que cada situación humana en la que nos encontramos exige de nuestro pensar y actuar un compromiso creativo para salir al paso a una situación que siempre va a ser nueva, particular y distinta, por ende, que ningún saber pudo haber previsto jamás. Esta manera de entender el (no) saber de la *phronesis*, tiene su valor

también en que permite cuestionar las confusiones de la vida moral, particularmente el optimismo ético —ya Aristóteles encaminaba su filosofía práctica contra el intelectualismo de Sócrates y Platón³¹— y la doblez moral. El optimismo ético consiste en suponer que basta “saber del bien” para “hacer el bien”, esto es, que del saber se sigue necesariamente, casi mecánicamente, un forma de obrar congruente con ese saber. La doblez moral —vicio al que de alguna manera da lugar el optimismo ético— consiste en la intención de sustituir el “hacer” por el “saber”, en suponer que son las creencias morales que se tienen, los valores que se profesan, y no la conducta que se realiza y las acciones que se practican, lo que determina la cualidad moral de alguien. Esta suposición justifica naturalmente cualquier hipocresía y cualquier incongruencia moral.

Confundir el “saber moral” con el “saber en general” —con el saber teórico o el saber de la técnica— no es, pues, solamente un error conceptual, es más todavía y de forma más relevante, un error práctico, un equívoco que tiene implicaciones y consecuencias desastrosas en el campo de la vida moral y probablemente en todos los campos de la vida humana, particularmente en la sociedad moderna. Uno de los efectos más negativos del instrumentalismo moderno es la generalización de un cierto intelectualismo, de un cierto esquematismo y metodologismo, consistente en la suposición comúnmente aceptada de que tener un saber bien estructurado y organizado es suficiente para moverse en la vida práctica y para asegurar el éxito en el trabajo o la rectitud en la acción. Todavía más, es predominante la idea de que “ser culto” significa estar informado, tener en la cabeza una serie de datos, cifras, conceptos, etc., independientemente de su sentido y de la manera como se integren y expresen en la vida concreta. El intelectualismo, la abstracción intelectualista, no es pues solamente un equívoco de la praxis moral sino un equívoco general de la vida moderna. Es el dominio total de la “ideología” —donde el término ideología puede redefinirse, desde la perspectiva de una filosofía de la *phronesis*, precisamente como la asunción de que lo decisivo en la vida humana no es la praxis real, como decía más o menos Marx, sino las ideas y creencias que se esgrimen.³²

Por el contrario, la íntima e inmanente unidad de teoría y praxis, de pensamiento y acción, de intención y conducta, de inteligencia y comportamien-

to, puede servir para caracterizar lo que es más propio de la *condición humana* y lo que, a la vez, puede definirse como el mejor ideal ético y antropológico del actuar, del ser y el convivir humanos —bajo el precepto pindariano que recomienda: “llega a ser lo que eres”. Sobre el primer aspecto, nadie mejor que el fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty ha insistido en que el rasgo incomparable de la experiencia humana no es la intelección pura ni la praxis separada sino la compleja y quiasmática³³ unidad entre ambas: entre la vida corporal y la vida anímica, entre la capacidad de comprensión perceptual y la motricidad práxico-corpórea, en fin, entre el pensamiento y la existencia concreta. El mejor ejemplo de esta unidad se da en los casos de conductas no explícita y directamente conscientes, como los hábitos o los ejercicios corporales —caminar, nadar, bailar, jugar un deporte, manejar un instrumento o una máquina, escribir, hablar, etc. Aquí no hay una proposición o captación expresa de nociones o fórmulas con antelación a su significación práctica y su funcionamiento motor. Los componentes que caracterizan a una determinada praxis corporal no se dan separados sino integrados en una totalidad compleja. El sujeto que “sabe” manejar un aparato (por ejemplo, un automóvil) no se representa su saber sino que lo realiza inmediata e inmanentemente (una vez aprendido el procedimiento) a través de un cuerpo viviente, que ya no es para él un objeto físico sino un poder-hacer, al mismo tiempo que los objetos e instrumentos dejan de ser cosas materiales para devenir potencias voluminosas o posibilidades de acción.³⁴ El instrumentista —el pianista, el guitarrista, el saxofonista— se hace uno con su instrumento cuando interpreta una determinada pieza; y “conoce” su instrumento como conocemos y movemos los miembros de nuestro cuerpo —sin que medie ninguna intelección o representación expresa, ningún análisis pormenorizado y objetivo. No basta con decir que se trata de una aprehensión global, como si mediara un proceso de síntesis explícito; pues a lo que el instrumentista se dirige no es ya a una cosa objetiva y externa, sino a una materialidad investida de sentido —el instrumento convertido en prolongación de la sensibilidad y afectividad del instrumentista. Aquí la comprensión es activa y la acción es comprensora. El saber del instrumentista es un saber-como (un *know how* y no un *know that*), un saber-hacer o, más exactamente, un poder-hacer. El aprendizaje, la habilidad corporal, la agudeza de su sensibilidad: todo esto se pone en juego cuando el

instrumentista ejecuta una obra; y no sólo: también su conocimiento de la música, su apreciación estética, su afectividad, su relación con el mundo y con los demás y hasta el sentido de su existir. Así, el “saber musical”, como el saber de cualquier forma artística, tiene su valor en esto: que permite pensar en un tipo de integración del saber y el hacer, como la que se da en la *tekne*, pero existencialmente más significativa, y, por ende, más próxima al tipo de saber de la *phronesis*. Atendiendo a la modalidad de la actividad artística podemos evadir la abrupta relación de oposición (que incluso aquí hemos asumido) entre la *tekne* y la *phronesis*, evitando al mismo tiempo una posible confusión persistente entre éstas. La *habilidad* que se da en la *phronesis* se parece más a la habilidad que se da en el arte (como capacidad inmanente para vérselas con un campo del ser) que a la habilidad que se da en la *tekne* (particularmente si tenemos en mente los rasgos de la técnica moderna y no el concepto griego de *tekne*, que incluía por igual el arte y lo que hoy llamamos técnica).³⁵

Ahora bien, el modo como se presente la unidad de pensamiento y acción, de intencionalidad y conducta, en la experiencia estética fue usado ya por el filósofo poeta alemán F. Schiller para comprender el *ideal moral* del ser humano. Frente al intelectualismo moralista de las buenas intenciones y las normas correctas —siempre impracticable—, y frente al filisteísmo y el utilitarismo —al fin inmoral—, Schiller define como forma superior de la moralidad humana el modo de la espontaneidad o de la “gracia”, esto es, la armónica conciliación del deber con el querer, de la esfera racional con la esfera sensible. Pues si a la naturaleza puramente espiritual del ser humano, dice Schiller, “le ha sido añadida una naturaleza sensible, no es para arrojarla de sí como una carga o para quitársela como una burda envoltura; no, sino para unirla hasta lo más íntimo con su yo superior”.³⁶ La humanidad *perfecta* no es para Schiller la que sabe someter con severidad el mundo de la inclinación y el placer al reino impoluto de la ley moral, sino la que sabe, con ligereza, con apacibilidad, hacer coincidir su inclinación, la fuerza de su corazón, con las exigencias de la moralidad, la que sabe, pues, “obedecer alegremente a su razón”.³⁷ Entonces se produce lo que Schiller llama el “alma bella”: el libre y milagroso encuentro del ser, el querer y el deber. “Con una facilidad tal que parecería que obrara sólo el instinto, [el alma bella] cumple los más penosos deberes de la humanidad, y el más heroico sacrificio que obtiene del instinto natural se presenta a

nuestros ojos como un efecto voluntario precisamente de ese instinto. Por eso, también, ella misma nunca sabe de la belleza de su obrar, [pues] ya no se le ocurre que se pueda obrar y sentir de otro modo”³⁸ La libertad se convierte en necesidad, en modo de ser; la voluntad se sublima en carácter, el juicio en gesto y el valor en actitud: tal es el principio ético-estético de una filosofía de la *phronesis*.

II) Una segunda diferencia estructural entre el saber práctico de la técnica y el saber práctico de la moral tiene que ver con la posición y función del sujeto. Mientras que en la *tekne* cabe suponer un sujeto individual y monológico, un sujeto solipsista, esto es, alguien que *contempla* la idea o el modelo de lo que va hacer, y conforme a lo cual dirige su práctica, por ende, que posee previamente y en sí mismo el criterio para decidir sobre el valor (eficacia) de esta práctica, en la *phronesis* por el contrario no cabe suponer un sujeto individual y monológico, que sabe antes y por sí mismo lo que va a hacer, y que posee los elementos para controlar y evaluar ese hacer. El sujeto de la *phronesis* es un sujeto social, un inter-sujeto —la acción es anónima dice Arendt—, porque toda *praxis*, en tanto se hace en relación con los demás, y es además *recíproca* (pues nuestras acciones se encuentran con las acciones de los otros) no puede realizarse sin tomar en cuenta la perspectiva y el juicio que los otros tienen de nosotros, de nuestros actos y nuestras decisiones. El saber moral es un saber-con, un saber compartido, que es sabido por todos y que a todos pertenece.

Como hemos adelantado, el individualismo, al igual que el teleologismo, es un efecto estructural del seguimiento del modelo de la práctica técnica. Desde la prioridad concedida al *homo faber* se llega a la definición del hombre como un ente individual, como un ser solitario y autosubsistente, y esto para diversos efectos, tales como la definición de derechos y obligaciones en términos ontológicamente individualistas. Pero no existe el Hombre sino los hombres, dice Arendt. Esto significa que la pluralidad, la alteridad, es constitutiva de la condición humana, que sólo somos humanos ante otros, entre otros, con otros, y algunas veces para otros. Pues sólo somos humanos gracias al *reconocimiento* que nos otorgamos mutuamente, y este reconocimiento lo es ante todo de nuestras *diferencias*, de nuestra individualidad. La individualidad, la singularidad incluso, del ser humano, es innegable e infranqueable; pero ella no es un hecho, un dato inicial, sino un alcance o un resultado de nuestra *praxis*

comunitaria, de nuestro quehacer político. *Reconocimiento* es lo que los seres humanos buscamos ante todo; Isaiah Berlin³⁹ y Charles Taylor⁴⁰ han insistido en este punto. Tzvetan Todorov sintetiza de modo brillante esta tesis: “Los motivos más poderosos de la acción humana no se llaman placer, interés, avidez, ni del otro lado generosidad, amor por la humanidad, sacrificio de sí mismo; sino deseo de gloria y de consideración, vergüenza y culpabilidad, temor por falta de estima, necesidad de reconocimiento, llamada a la mirada del otro...”⁴¹ Con perspicacia, Todorov hace notar que tanto la actitud egoísta (inmoralista) como la altruista (moralista) asumen la misma suposición “individualista”, la misma visión del hombre como ente solitario que sólo ante sí y por sí mismo decide el sentido y el valor de su conducta. Por el contrario, la necesidad de reconocimiento, la asunción de nuestra *incomplétude* y, por ende, de nuestra constitutiva *sociabilidad*, es un acontecimiento primordial, estructural. Nada tiene que ver con méritos o decisiones explícitas, pero sí viene a ser el fundamento de todo intento de comprender la condición humana y sus posibilidades. Sólo reconociendo la necesidad que tenemos del reconocimiento podemos avanzar hacia una mejor realización de la existencia y coexistencia humanas.

Del lado de la antropología, Michael Carrithers propone también una ontología de la sociabilidad frente a la ontología individualista del pensamiento moderno. Según Carrithers, la “plasticidad, la capacidad del ser conformados por la vida de la sociedad en que uno ha nacido es el universal humano particular más importante, el rasgo decisivo que separa lo humano de lo animal. Presupone una cualidad de la mente, una habilidad para aprender y otras capacidades como la del habla, que no tienen un claro equivalente entre las demás especies”.⁴² La cultura entera debe ser redefinida como teniendo su razón en la condición y la necesidad humana de la sociabilidad. Carrithers propone invertir el esquema funcionalista (y estructuralista) tradicional que quiere pensar al individuo y sus interacciones como efectos de una entidad mística llamada “cultura”; por el contrario, es la cultura lo que debe ser entendido como medio y efecto de la sociabilidad. Desde este punto de vista la forma esencial y humanamente virtuosa del *pensamiento* no es aquella que normalmente damos por sentada, esto es, el pensamiento teórico-general, compuesto de fórmulas y saberes objetivos —el *pensamiento paradigmático*, según la

expresión de Carrithers—, sino una forma de pensamiento tan cercana como desatendida, tan común como ignorada: el pensamiento del que hacemos uso para comprender nuestra situación respecto al mundo interhumano, nuestras circunstancias más vitales, así como para comprender la situación, las intenciones, los propósitos, los deseos, etc., de los otros con lo que convivimos, con los que *somos-con*, esto es: el *pensamiento narrativo*. Es tal la prestancia y operatividad de este último que Carrithers propone concebirlo “como característica de la especie humana que la diferencia de otras especies”.⁴³ “El pensamiento narrativo —amplía Carrithers— permite que las personas capten un complejo flujo de acción y actúen en consonancia con el mismo. En otras palabras, el pensamiento narrativo es el proceso mismo de que hacemos uso para comprender la vida social en torno a nosotros. En él se fundamenta directamente la sociabilidad más elaborable y mutable que diferencia a los humanos de sus primos, el resto de los primates sociales. Desde esta perspectiva el vínculo entre el ámbito de la conciencia y el de la acción es mucho más estrecho de lo que [algunos] dan a entender”.⁴⁴ En suma, Carrithers sostiene, para nuestros efectos, que entre “sociabilidad” (rasgo esencial del ser humano), “pensamiento narrativo” y “unidad de conciencia y acción” existe un vínculo constitutivo. Sin una autocomprensión narrativa y socialmente enmarcada el sujeto no puede ejercer la *phronesis*. También MacIntyre y Paul Ricoeur han insistido cada uno en esto: que la única base de la identidad del yo —del sujeto de la acción, y por ende de sus propósitos e ideales— es una identidad narrativa,⁴⁵ una autocomprensión literaria, histórica (una historia) del ser humano. Vemos darse aquí la convergencia entre las facultades de la intuición, de la imaginación, e incluso de la fantasía —facultades “particulares”, facultades del arte—, con la facultad de la *razón práctica* —facultad de lo particular, facultad del “saber vivir” y de la moralidad humana.⁴⁶ Sólo somos seres prácticos, *phronimos*, si somos a la vez seres sensibles y nos concebimos como seres histórica y culturalmente concretos, relatándonos la manera como hemos llegado a ser lo que somos.

III) A partir de lo anterior podemos pasar a una tercera diferencia entre *tekne* y *phronesis*: el rasgo ahistórico de la primera y el rasgo profundamente histórico de la segunda. Esto lo podemos entender recordando brevemente la interpretación que ofrece Alasdair MacIntyre de la relación, en el pensamiento

griego y particularmente en el aristotélico, entre la *phronesis* (virtud dianoética o intelectual) y la virtud ética o virtud ciudadana. Según MacIntyre hay entre ambas una relación circular (que no un círculo vicioso, sino otra manera de presentarse el “círculo hermenéutico de la comprensión” de Heidegger y Gadamer): no hay virtud ética —una cierta disposición o habilidad humana para realizar lo bueno— sin *phronesis*, sin el operar de la razón o inteligencia práctica; sólo por obra de la razón práctica, lo que sería una mera “virtud natural” se transforma en una virtud humana, en una virtud cívica. Pero a su vez, no hay ejercicio auténtico y productivo de la *phronesis* sin una formación previa en las virtudes, sin la preparación y educación por la propia *polis* del agente moral (una especie de preconstitución socio-cultural del sujeto moral).⁴⁷ En fin: “no hay *phronesis* sin *arete*. Pero igualmente no puede haber *arete* sin *phronesis*”.⁴⁸ Esto significa que la virtud y el sentido de la virtud —la justicia y el sentido de la justicia— sólo lo adquirimos y comprendemos en función de la comunidad a la que pertenecemos, ésa que nos ha tocado vivir y que nos ha enseñado. Podemos saber lo qué es la justicia, pero comprender su sentido, es decir, poder llegar a realizar una acción justa, sólo lo logramos partiendo de entender ese lugar donde estamos, esa comunidad en la que hemos aparecido. Al menos esto es posible en el modo de vida griego, según la concepción de Aristóteles. “Los criterios de la acción racional dirigida hacia lo bueno y lo mejor pueden incorporarse óptimamente sólo dentro de esas formas de actividad sistemática en las cuales los bienes se ordenan inequívocamente y en las cuales los individuos se ocupan y se mueven entre papeles bien definidos. Ser un individuo racional significa participar de tal forma de vida social y conformarse, en la medida en que es posible, con esos criterios. La *polis* es el lugar de la racionalidad debido a que es el lugar —y en la medida que lo es— de una actividad sistemática justamente de este tipo”.⁴⁹ En fin, todavía más: no hay *phronesis* sin *arete*, no hay *arete* sin *paideia*; y no hay *paideia* sin *polis*.

De otra manera, esto es, sin la *polis* y su operación rectora y conformadora, la *phronesis* quedaría ayuna de principios, de ideales, de concepciones del bien o de objetivos para la *praxis*,⁵⁰ frente a lo cual tendría sólo dos alternativas: o bien buscar esos principios en algún orden ajeno a ella misma, subsumiéndose a ese orden (a un orden de racionalidad teórica, por ejemplo), o bien asumirse como una racionalidad neutral, meramente procedimental, cuyo valor depen-

de del uso que el agente hace de ella y que no marca entonces ninguna determinación esencial a la experiencia moral.⁵¹ La novedad de la práctica queda nuevamente escamoteada. En cualquiera de las dos alternativas que hemos mencionado la *phronesis* es denegada e identificada con la *tekne* o con una variedad del hacer técnico. Si deseamos evitar estas consecuencias debemos asumir, como nos pide MacIntyre, que la *phronesis* sólo puede ejercerse presuponiendo una formación socio-cultural y práxica de la virtud, esto quiere decir, presuponiendo una tradición cultural e histórica de sentido y de valor, única que proporciona las orientaciones y propósitos de la acción moral y las bases para aquel ejercicio.

Esta tradición, ese marco axiológico, no tiene porque suponerse dogmáticamente inamovible e incuestionable. Pues al igual que todo saber general él también es interrogado hermenéuticamente en cuanto a su actualidad y aplicabilidad a las nuevas situaciones que el juicio moral debe enfrentar. “La filosofía práctica —dice Gadamer explicando a Aristóteles— presupone que estamos ya conformados por las ideas normativas en las que fuimos educados y que presiden el orden de toda la vida social. Esto no significa en modo alguno que tales esquemas normativos sean inmutables y no se puedan criticar. La vida social consiste en un proceso constante de reajuste de las vigencias existentes”.⁵² Ciertamente, esta crítica, este reajuste, en cuanto operan práctico-existencialmente, no pueden entenderse en términos de una posición radical y disruptiva, esto es, de una operación del intelecto crítico que se plantearía hacer tabla rasa del pasado para comenzar de nuevo de un modo absoluto.⁵³ La *phronesis* es también una capacidad de mediación entre el saber de la tradición y la dinámica siempre aleatoria e inédita que caracteriza toda situación en la que nos encontramos. En verdad, es desde la particularidad y dinamicidad de esta situación que una tradición puede hacer valer y hasta precisar sus ideales y sentidos. “Las tradiciones vivas —aclara MacIntyre—, precisamente porque son una narración aún no completada, nos enfrentan al futuro, cuyo carácter determinado y determinable, en la medida en que lo posee, deriva del pasado”.⁵⁴ Creer lo contrario, esto es, suponer que debemos y podemos destruir la tradición y estatuir teórica y reflexivamente los valores e ideales que han de conducir nuestra práctica, implica restablecer, bajo la imagen de un racionalismo moral y con la ilusión ilustrada de un sujeto omnipo-

tente, el primado del esquema de la *tekne*, lo que no significa otra cosa que *abdicar* de nuestro ser práxico, de nuestra historicidad y nuestra creatividad, y al fin, de nuestra *libertad*...

4. Filosofía y praxis

Si volvemos ahora a nuestra pregunta inicial podemos concluir este deambular analítico con la tesis de que el imperativo de vincular el pensamiento con la praxis guarda su validez si lo hacemos siguiendo el modelo de la *phronesis*. El fracaso del vínculo teoría-praxis, o su descalificación de principio, se ha debido a que siempre, desde la imagen platónica del “rey-filósofo”, se ha pensado ese vínculo según el modelo de la *tekne* y de acuerdo con el ideal del *homo faber* (del hombre como un artesano-demiurgo). “En la *República* —explica con clarividencia Hannah Arendt—, el filósofo-rey aplica las ideas como el artesano lo hace con sus normas y modelos; ‘hace’ su ciudad como el escultor una estatua y en la obra platónica final esas mismas ideas incluso se han convertido en leyes que sólo necesitan ser aplicadas”.⁵⁵ En cuanto el filósofo se plantea su relación con la praxis desde una perspectiva exterior y trascendente, donde la verdad de esa relación ya se posee en la forma de un concepto y un sistema de conceptos, su concepción seguirá siendo técnica, y no habrá jamás realización práxica de la filosofía, del pensamiento, ella nada aportará en concreto al existir humano, y la superación del teoricismo y del carácter especulativo de la filosofía quedará en consigna vacía. La filosofía seguiría comprometida con la *tekne*, con el instrumentalismo y sus consecuencias socialmente autoritarias. Sobre ella seguiría cayendo la sospecha de su connivencia, en cuanto discurso abstracto, con la “dominación”: de la naturaleza, del hombre y de las (otras) culturas (colonialismo).

Por el contrario, de acuerdo con el modelo de la *phronesis*, la praxis del pensamiento debe entenderse, al igual que la praxis moral, como un *modo de hacer* que es un *modo de ser*, un modo de conducirse que es un modo de estar en el mundo, con los demás, los que nos rodean y los que nos han precedido y anticipado. Como saber de *phronesis*, la filosofía es un saber para la vida, una *sabiduría* que encuentra su pundonor, como quería Marx y como él no pudo

calibrar en todo su alcance, en el reino verdadero e irreductible de la praxis y la mundanidad “de aquí”. La filosofía es también, y esto lo sabemos desde Sócrates, un saber que es un “no saber”.⁵⁶

Con el destronamiento del *homo faber* queda destronada también la sacralización de la teoría, el ensalzamiento de la contemplación pura. El filósofo asume de buena gana la prioridad y superioridad de la praxis, su verdad irremplazable. Sin embargo, esta prioridad no es absoluta. Pues ella no nos dice nada respecto a las condiciones, cualidades y alcances de la praxis. ¿Quién podría juzgar sobre *cuál* aplicación de la filosofía es mejor, más adecuada o verdadera? ¿Y podría hacerse esto, de manera tal que pudiéramos concebir a la praxis como un criterio absoluto? La única manera de hacer esto sería poseyendo un saber de la praxis, previo y externo, ya decidido y validado, único que nos permitiría poder juzgar tal o cual realización como mejor o más adecuada, pero esto sería volver precisamente al modelo de la *tekne*, único con él cual se puede juzgar a la praxis de forma unívoca y contundente. Así, si la praxis, según el modelo de la *phronesis*, es problemática de suyo, si ella es relativa y contingente, abierta e inacabable, esto quiere decir que ella exige y requiere un ejercicio, immanente y también abierto e inacabable, de la reflexión y el pensamiento filosóficos.

El postulado de la prioridad de la praxis no elimina a la filosofía,⁵⁷ precisamente porque se trata de un postulado filosófico. Esta es toda la diferencia con una profesión de fe practicante, irreflexiva y dogmática, que nos quiere hacer creer que de la renuncia a la trascendencia y a la eternidad sólo puede seguirse una vida vacía, ensimismada, y un mundo homogéneo y agotado. Por el contrario, el saber reflexivo y crítico de la *phronesis* nos dice que de esa renuncia puede y debe seguirse la conquista de la inmanencia en su plena riqueza, de la vida en su capacidad ilimitada, y de la acción en su creatividad imperecedera y en su apuesta inmortal.

Notas

1. Con su famoso apotegma “saber para poder”, que es como el grito de batalla de la nueva ciencia y la nueva autocomprensión científica moderna. *Cfr.* Francis Bacon, *Novum organum*.

2. Recuérdese su no menos famosa “hoguera”, adonde recomendaba echar todos los escritos que no proporcionaran algún conocimiento exacto o empíricamente útil. *Cfr.* David Hume, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, tr. Jaime de Salas, Madrid, Alianza, 1980, p. 192.

3. Sobre el vínculo constitutivo entre “trabajo”, “racionalidad técnica” y “racionalidad científica”, en la “ciencia natural”, *cfr.* Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, tr. Manuel Jiménez Redondo y otros, Madrid, Taurus, 1982, particularmente II. 6.

4. Sobre el carácter monológico de la racionalidad técnica, *cfr.* Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, tr. de Manuel Jiménez, Madrid, Tecnos, 1986, p. 36. Ver también de Karl-Otto Apel, “El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad”, en *Estudios éticos*, tr. Carlos de Santiago, Barcelona, Alfa, 1986.

5. Sobre el marxismo como filosofía de la praxis, ver, además de los textos clásicos de Marx: Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1967; un texto típico de la antropología filosófica del trabajo de corte marxista es el de György Márkus, *Marxismo y ‘antropología’*, tr. Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1973. Para una crítica de la interpretación de Marx de la “naturaleza humana” y de la praxis en términos de “trabajo” y racionalidad técnica, *cfr.* Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, tr. Miguel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, pp. 79 y ss.

6. Habermas, *Conocimiento e interés*, *op. cit.*, p. 52.

7. Sobre la “ambigüedad” empírico-trascendental de la noción de trabajo, *cfr.* Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, tr. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1968, capítulos VIII y IX. Según Foucault, el pensamiento del siglo XIX transforma las nociones empíricas de trabajo, vida y lenguaje en principios trascendentales de unas nuevas (poskantianas) teorías metafísicas.

8. Hannah Arendt, *La condición humana*, tr. Ramón Gil, Barcelona, Paidós, 1993, p. 174.

9. Al respecto, existe una diferencia fundamental entre Arendt y Habermas. Mientras que para este último (ver *Conocimiento e interés*) la “acción racional conforme a fines” o “acción técnica” es, en el sentido de Kant, *condición de posibilidad de la objetividad del conocimiento* y de los propios objetos del conocimiento de la ciencia natural, para Arendt, si bien está de acuerdo con esta definición, considera que la misma impone un límite antropocéntrico a la posibilidad de que el ser de la naturaleza se manifieste en lo que es propio de sí (ver *La condición humana*).

10. Más aún, Arendt sostiene que la intención de negar la política ha sido un rasgo del pensamiento filosófico en toda su historia. “Escapar a la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo” (Arendt, *op. cit.*, p.242).

11. *Ibíd.*, p.40.

12. Ciertamente, ni el más radical de los filósofos “posmodernos” ha planteado una postura en tales términos; describimos más bien un cierto “sentido común” posmoderno que se refleja en fenómenos, actitudes y modas públicas.

13. Cfr. Hannah Arendt, “Labor, trabajo, acción. Una conferencia”, en *De la historia a la acción*, tr. Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1995.

14. “La condición humana abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida al hombre. Los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia. El mundo en el que la vida activa se consume, está formado de cosas producidas por las actividades humanas; pero las cosas que deben su existencia exclusivamente a los hombres condicionan de manera constante a sus productores humanos. Además de las condiciones bajo las que se da la vida del hombre en la Tierra, y en parte fuera de ellas, los hombres crean de continuo sus propias y autoproducidas condiciones que, no obstante su origen humano y variabilidad, poseen el mismo poder condicionante que las cosas naturales”. (Arendt, *La condición humana*, *op.cit.*, p. 23).

15. Ver *Conocimiento e interés y Ciencia y técnica como ideología*, obras citadas.

16. Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987.

17. Cfr. Karl-Otto Apel, Apel, *La transformación de la filosofía*, trad. de Adela Cortina y otros, Madrid, Taurus, 1972, 1985.

18. Cfr. Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, tr. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999. Para una consideración de los primeros textos de Heidegger y su importancia para la hermenéutica, ver: Jean Gronodin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, tr. Angela Ackermann, Madrid, Herder, 1999.

19. Cfr. Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos, México, FCE, 1951, particularmente los capítulos de la primera sección sobre la constitución existencial del “ser ahí”.

20. Cfr. Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, tr. Javier Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 1995.

21. Cfr. Leo Strauss: *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, tr. A. Lastra, Valencia, Alfons el Magnànim, 1996; *¿Qué es filosofía política?*, tr. Amando de la Cruz, Madrid, Guadarrama, 1970.

22. Dice Arendt: “la división entre conocer y hacer, tan extraña a la esfera de la acción, cuya validez y significación se destruyen en el momento en que pensamiento y acción se separan, es una experiencia cotidiana en la fabricación, cuyos procesos se dividen en dos partes: en primer lugar, captar la imagen o aspecto (*eidós*) del producto que va a ser, y luego organizar los medios y comenzar la ejecución” (*La condición humana*, *op. cit.*, p. 246).

23. Sobre la primacía del “comprender”, y sobre el comprender como el “modo de ser” (que es un “poder-ser) del Ser-ahí (*Dasein*), ver Heidegger, *El ser y el tiempo*, párrafo 31.

24. El concepto de “juegos de lenguaje” del segundo Wittgenstein tiene una función y una fuerza equivalente al concepto hermenéutico de “precomprensión”. Cfr. Peter Winch, *Ciencia social y filosofía*, tr. Ma. Rosa Viganó, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

25. *Phronesis* es la capacidad para la acción correcta, es un “*saber como* del actuar”, de ahí que la traducción de *phronesis* por “prudencia” —que acabó por significar desmedida previsión y excesivo cuidado frente al actuar— desnaturaliza su significado original.

26. Cfr. E. Kant, *Crítica del Juicio*, tr. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1977.

27. Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, tr. Ana Agud y R. Agapito, Sígueme, Salamanca, 1988, apartado: “La actualidad hermenéutica de Aristóteles” (10.2). Sobre el concepto de pronesis ver también de Gadamer: *El problema de la conciencia histórica*, tr. Agustín Moratalla, Madrid, Tecnos, 1993, capítulo IV; *Verdad y método II*, tr. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1992, apartados 22 y 23; *La herencia de Europa. Discursos y artículos*, tr. Anna Poca, Barcelona, Península, 1993, ver el ensayo “Del ideal de la filosofía práctica” (pp. 59-66).

28. “Pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella”. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, intr. Emilio Lledó, tr. Julio Pallí, Madrid, Gredos, 1985, p. 160.

29. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, *op. cit.*, p. 388.

30. A partir de una referencia a Aristóteles. Ver Gadamer, *op. cit.*, p. 387.

31. Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Libro I, párrafo 6.

32. Ricoeur ha recordado este significado marxiano de la ideología, como incongruencia o desproporción entre teoría y praxis que en el propio Marx fue demeritado a despecho del significado epistemológico (ideología como lo opuesto al “saber científico”). Cfr. Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, tr. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 1989, particularmente apartados 1-6.

33. Cfr. nuestro texto: *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, Morelia, UMSNH, 1994.

34. “Si tengo el hábito de conducir un coche, lo meto por un camino y veo que ‘puede pasar’ sin tener que comparar la anchura del mismo con las alas del coche, como atravieso por una puerta sin comparar la misma con la altura de mi cuerpo”. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, tr. Jem Cabanes, Barcelona, Península, 1975, p. 160.

35. En este punto nos parece que Hannah Arendt comete un equívoco cuando ubica a la actividad artística en el campo del “trabajo” y no en el de la “acción”, o bien, al menos, en un campo intermedio o como una cuarta modalidad de la *vita activa* (H. Arendt, *La condición humana*; ver el apartado “23. La permanencia del mundo y la obra de arte”). Considerar al arte como una forma de la acción y no del trabajo permitiría concebir al “espacio público” no sólo desde el punto de vista de la “política” y la vida interpersonal sino también desde el punto de vista de la “cultura” y la interacción humana creadora. Este punto de vista nos permitiría ser menos pesimistas sobre la modernidad, pues probablemente el espacio público propio de la vida moderna, particularmente en nuestro tiempo, no se juega en las dimensiones políticas tradicionales sino en los ámbitos de la producción y la interacción culturales (periodismo, literatura, arte, academia, filosofía, etc.).

36. Federico Schiller, *De la gracia y la dignidad*, tr. J. Probst y R. Lida, Buenos aires, Nova, 1962, p. 61.

37. *Op. cit.*, p. 61.

38. *Ibid.*, p. 65.

39. Ver particularmente: “Rabindranath Tagore y la conciencia de nacionalidad”, en Isaiah Berlin, *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, tr. Pedro Cifuentes, Madrid, Taurus, 1998.

40. Charles Taylor y otros, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE.

41. Tzvetan Todorov, *La vida en común*, tr. Héctor Subirats, Madrid, Taurus, 1995, p. 41.

42. Michael Carrithers, *¿Por qué los humanos tenemos cultura? Una aproximación a la antropología y la diversidad social*, tr. J. A. Pérez Alvajar, Madrid, Alianza, 1995, p. 20.

43. *Op. cit.*, p. 114.

44. *Ibid.*, p. 114-115.

45. De Alasdair MacIntyre, ver *Tras la virtud*, tr. Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987, capítulo 15. De Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, tr. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1996, ver Sexto estudio: “El sí y la identidad narrativa”.

46. Sobre el vínculo entre arte y moral en la phronesis, ver: David Summers, *Historia de la sensibilidad. Renacimiento, naturalismo y emergencia de la estética*, tr. J. M. Esteban Cloquell, Tecnos, Madrid, 1993; ver cap. 12.

47. La “educación en las virtudes” resuelve el dilema kantiano, que desde la perspectiva de Schiller mencionamos antes, entre la “inclinación” y el “deber”. Según MacIntyre, “actuar virtuosamente no es, como Kant pensaría más tarde, actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes. La educación moral es una ‘éducation sentimentale’” (Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, *op. cit.*, p. 189), es decir, una educación, una formación (*Bildung*) de la misma “naturaleza” humana (del sentimiento, de la sensibilidad, del cuerpo).

48. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, tr. Alejo José Sison, Barcelona, Eiuinsa, 1994, p. 108. En palabras de Aristóteles: “no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral” (Aristóteles, *op. cit.*, libro VI, pagr. 13, p. 287).

49. MacIntyre, *op. cit.*, p. 146.

50. Charles Taylor ha desarrollado también —respecto al tema de la identidad— la tesis de que las concepciones del bien (“marcos morales referenciales”) son productos sociales e históricamente construidos. *Cfr.* Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, tr. Ana Lizón, Barcelona, Paidós, 1996.

51. Sin la presencia de las virtudes, el ejercicio de la inteligencia práctica “degenera o resulta ser solamente un género de astucia susceptible de enlazar medios para cualquier fin, antes que para los fines que son auténticamente buenos para el hombre”. MacIntyre, *Tras la virtud, op.cit.*, p.195.

52. Gadamer, *Verdad y método II, op. cit.*, p. 307.

53. Sobre el concepto hermenéutico de tradición ver nuestro trabajo “El tiempo de la tradición”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* (El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich.), XXI, 81 (Invierno 2000):161-186.

54. MacIntyre, *Tras la virtud, op.cit.*, p. 275.

55. Arendt, *La condición humana, op.cit.*, p. 247.

56. Sobre la filosofía como un “no saber”, *cfr.* Jean-François Lyotard, *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, Barcelona, Paidós, 1989.

57. Ni resulta sustituible por, digamos, la sociología o la “teoría social crítica.”