

H. G. Sadamez
"Elogio de la teoría"
Ed. Península 1993

Prof. Claudio Cortés López

Elogio de la teoría

Existe una tradición de elogios ceremoniales en la que un reconocido mérito experimenta su ensalzamiento. Los dioses y los héroes, el amor o la patria, la guerra y la paz, la justicia, la sabiduría, incluso la edad fue en tiempos pasados una gloria, y no como hoy, algo infame, un defecto, una carencia de la que nos avergonzamos. Es ésta una bella tradición de un mundo seguro y consciente de sus ideales, que fomentaba un género entero del arte del discurso, considerado, a su vez, como un bien legítimo. A ella le está dedicado este elogio.

También la vida dedicada a la teoría era uno de los objetos de tal glorificación, y desde los días de Sócrates y Platón existe un género del discurso o literario llamado «protréptico», es decir, discursos o escritos que hacían propaganda a favor de la teoría. El nombre antiguo para «teoría» que aparecía en este tratamiento, era ciertamente otro: filosofía, el amor al *sophon*, al saber verdadero, al saber de lo verdadero. Platón caracterizó y distinguió, en primer lugar, la vida dedicada al saber puro, a la filosofía, como ideal de vida «teórico», y precisamente con ello desafió el modelo de conciencia de su ciudad natal Atenas y de su sociedad. Pues sus ciudadanos «libres» —en contraposición a los estamentos trabajadores de los metecos y de los esclavos— estaban destinados a la política, a la participación activa en la vida pública. Tratándose de lo que convenía al muchacho adolescente —de las muchachas nunca se trataba—, unos años dedicados a las cuestiones teóricas y musicales, ya eran sen-

cillamente un camino de formación, de iniciación y de maduración, característico de la infancia, que todavía en el nombre de su formación, *paideia* —«pedagogía»—, guardaba relación con las etapas de la vida del niño, del *pais*, y con sus juegos, *paidia*.

La entrada en la vida era una entrada en la praxis de la política. De esta forma la palabra «teoría» nos enseña algo sobre la cosa, el concepto: la proximidad de la teoría como mero ejemplo, como mero indagar y contemplar asombrado, alejado de toda necesidad y utilidad, de todo negocio serio. La palabra «praxis» se definía como palabra contraria al concepto de teoría y lo ponía en relación con el problema de la experiencia de la vida adulta que se declara en el dicho común (Kant lo trató expresamente una vez: «Puede que sea correcto en la teoría, pero no se da en la praxis»). El elogio de la teoría deviene contradiscurso, contra lo opuesto de la praxis. Ya fue así en los comienzos griegos. ¿Tenemos motivos para escucharlos todavía? Confieso que, para mí, y en razón de mi propio trabajo científico, siempre me parece indicado afirmar esta pregunta. ¿Cómo era este elogio entonces?

Es claro que en las fases tempranas del desarrollo cultural humano y del dominio de la vida, el simple querer saber representaba una excepción inusitada, necesitada de justificación a través de intereses religiosos o prácticos, ya fuese en Egipto, en Babilonia o en cualquier lugar donde se investigara geometría, álgebra o astronomía. También los primeros «filósofos» de Grecia fueron realmente, si exceptuamos la existencia excepcional de Heráclito, ciudadanos completamente ocupados de su ciudad, y al fin y al cabo, con frecuencia, no alcanzaron la fama por su visión económica o política. Por eso la abstinencia política de Platón, quien alzó sobre el pavés la palabra «teoría», fue ciertamente una provocación, así como la fundación de la academia, que como escuela vitalicia parecía fomentar la retirada de la política y el

ideal de vida teórica (e introdujo a los filósofos en la fama de ser inoperantes para la política práctica). Ya la tenaz interrogación de Sócrates por lo bueno, y tanto más su continuación a través de Platón, quien vinculó con ello la abstracción de la matemática y la dialéctica, debió de parecer una insensatez a los pragmáticos políticos y a sus sofistas abogados.

Platón ofreció una respuesta monumental a través de su Estado ideal concebido por completo en su cabeza, y en especial a través de la conocida parábola de la caverna. Según ésta, los empíricos y los pragmáticos viven en un mundo de sombras, que proyecta un fuego a sus espaldas, al que toman por el mundo real, y deben volverse, por ello, con violencia —la violencia del pensamiento—, liberados de sus cadenas, hacia la luz del día, y hacerse necesario de este modo el sol real. Allí experimentan en primer lugar, claro está, un deslumbramiento más largo hasta que se han acostumbrado a la claridad y contemplan el mundo verdadero: el mundo de los pensamientos perdurables. Si entonces, sin embargo, se les hace necesario regresar a la caverna —a causa de su deber ciudadano, por ejemplo—, de nuevo son deslumbrados —en verdad, sólo un breve momento—, y no pueden prever la continuación de las cosas tan bien como los acostumbrados a la oscuridad de la caverna. Por eso se tiene allí por absolutamente inútil y dañina la subida al conocimiento: así explica Platón el descrédito de la teoría a los ojos de la política. Ciertamente, esto fue la víspera del definitivo hundimiento del Estado libre griego y del ser social para el que vivían todos los ciudadanos, apenas fue verdad.

Pero quizá Platón tenía ante la vista, con su educación para la teoría, algo cierto para todos los tiempos. Y no sólo el hecho de que la educación «teórica» absorbió la cultura escolar de toda la posteridad; pues la cultura escolar fue la herencia europea de la antigüedad clásica: su ampliación al derecho escolar general, pertenece en el Estado moderno a las premisas de los derechos burgueses; y en la idea de la for-

mación, que se amplía en la exigencia de la formación de los adultos, continúa perviviendo parte de la expectativa de que la ocupación teórica con cosas que no le incumben a uno, que están «libres» de todo cálculo de necesidad o de utilidad, pertenece a toda formación profesional y a la objetividad del poder-hacer exigida en ella, y no sólo es válida para la administración y el servicio estatal. Platón ha expresado con su paradoja de los filósofos-reyes, una verdad persistente: sólo aquel que es idóneo para gobernar sobre otros —y todo hacer de oficio es tal cosa—, el mejor, sabe y sabe hacer, como su oficio le encomienda. El ideal de la vida teórica tiene, por lo tanto, también una significación política.

La amistosa sugerencia de Platón no debe seducirnos: nosotros debemos seguir la lucha por el ideal de vida teórica que acompaña nuestra cultura desde los griegos, y cuyo estadio más joven se representa en concepto filosófico en la manera en que la praxis y el pensamiento que le sirve y que se acredita con ella reclama la preeminencia de la legitimidad. El elogio de la teoría aparece directamente desde entonces como algo incongruente.

Platón era todavía ciudadano de su ciudad cuando celebraba el ideal de vida teórica. La unidad de teoría y política es en él indisoluble, incluso si fue un político inepto o fracasado. Sucedió ya de otra forma, cuando la vida de la cultura ciudadana griega se disolvió en el gran reino helenístico y en el Imperio Romano. Aristóteles quiso legitimar ambos en regulado equilibrio, el ideal de la vida práctica y de la vida política como la preeminencia de la vida teórica, y se equivoca quien minimiza como su herencia platónica la preeminencia que él reconoció a la vida teórica. Probablemente Aristóteles ha fundado la independencia de la pregunta práctico-política por el bien con respecto a las antiguas preguntas teóricas orientadas al principio en la cosmología. Con la lapidaria frase «Todo empeño en saber, poder y elegir se acerca al bien», inauguró su investigación de la praxis humana, la éti-

Prof. Claudio Cortés López

ca. Pero del mismo modo consta en él que el interés teórico no necesita legitimación alguna, y que vivifica a todo hombre. La primera frase de su *Metafísica* reza: «Todos los hombres quieren por naturaleza saber.» Por naturaleza, no sólo para el dominio de la existencia y el mantenimiento de la vida, no, también quieren para la felicidad esta satisfacción de su propia naturaleza. También allí donde se trata únicamente del éxito práctico, y éste es el caso, por regla general, de las utilidades del saber (la medicina es el ejemplo clásico, que el hijo de un médico, Aristóteles, tiene ante los ojos), queda reconocida la preeminencia del saber. El saber se satisface en la matemática, que tiene que ver con lo inmutable, y de derecho, en primer lugar en la filosofía, que piensa la esencia permanente de las cosas desde sus orígenes, lo que llamamos Principio.

La felicidad más alta del hombre está en la «teoría pura». Esto se manifiesta en el estar despierto, en ese milagro de nuestro ritmo vegetativo que significa para nosotros ver y pensar y merced a ello, el «aquí». Tampoco lo divino puede moverse en otro lugar y satisfacerse sino en el disfrute de este «aquí», que es por sí mismo.

Con todo, Aristóteles sabía perfectamente que la auto-comprensión humana no se satisface únicamente en la alegría del entendimiento, de la inteligencia, de la comprensión de las cosas y de los hombres, de la medida y de los números, del mundo y de lo divino, de ahí que sus intereses se aplicaron también a la singularidad de la praxis vital humana que extrae al hombre de los estreñimientos naturales de los otros seres vivos, y le permite crear como ser social sus propios vínculos, costumbres y órdenes. En ambos, en la construcción de su praxis social, como en su entrega al saber puro, al contemplar, al pensar, se mantiene el hombre en su distinción. Él es la esencia que tiene el *logos*: posee el lenguaje, tiene la distancia a lo que afluye sin mediación alguna, es libre para escoger el bien y libre para saber lo verdadero;

y puede incluso reír. En el sentido más profundo es una «esencia teórica».

Todo ello va a tener en el curso de la vida histórica diversos alcances. Después de que la luz de lámpara de lo privado en la vida empezase a brillar en la antigüedad, ya fuera que alguien como el estoico se retirase de la vida pública, u ocupase en ella su lugar, como soberano del mundo va a considerar el recogimiento en sí mismo como la tarea propia de su vida. O bien como epicúreo, puede que se mantenga reservado ante el impulso seductor del saber y de la investigación y que preserve el jardín contemplativo de la quietud; o puede que, conmovido por el anhelo religioso de la época cristiana, se sumerja en el origen y en la fundación divinos del mundo: se trata siempre de mirar, desde la mirada sobre la libertad íntima, pasando por la observación del gran orden del mundo hasta la visión de lo divino. El equivalente latino para *theoria*, la contemplación, da cumplimiento cada vez más al conjunto de este ideal de vida teórica.

Contemplatio —la *vita contemplativa*— se precisa frente a la *vita activa* cuando con la expansión del cristianismo, los dioses del mundo desaparecen ante el Dios ultraterreno, y de este modo el mundo mismo ya no participa de la adoración divina; ya no es su investigación y su indagación por puro apetito de interrogación y sed de saber, el último fin. A partir de ahora va a ser pensado como creación divina, como expresión de su omnipotencia, sabiduría, bondad, y en la medida en que el mundo está por completo incluido en la *contemplatio*, con la que el alma se dirige a Dios, no es más que un espejo, un *speculum* de Dios: la *contemplatio* es a la vez *speculatio*.

Con ello se lleva a cabo no sólo el giro de la pasión teórica del hombre, del mundo hacia Dios, sino que al mismo tiempo se produce una inversión de la primitiva sed de saber a la que Aristóteles se sentía llamado con completa inocencia: el deseo de saber deviene curiosidad, *curiositas*.

Es verdad, la *mirabilia*, lo maravilloso, los grandes milagros del mundo fueron en todo momento, desde los chismes de la *Odisea* hasta la *naturalis historia* de Plinio, una fuente de conocimiento del mundo y una invitación a la investigación de lo extraño. Pero no se trataba de curiosidad, de ese vicio de la admiración irreflexiva que no se demora en nada, que no profundiza en nada, sino que emigra de continuo a la próxima novedad. Nada caduca más velozmente que lo nuevo. Es una enorme provocación de la naturaleza humana recelar del querer saber como curiosidad. Detrás de ello hay una devaluación radical del mundo aparente. Se expresa en la polémica agustiniana contra la *curiositas*.

De nuevo las palabras nos relatan una historia entera. Que lo nuevo es siempre ambivalente y que encuentra diferente acogida, es comprensible. Pero es significativo que el sentido devaluado de lo nuevo apenas tenga lugar en el pueblo griego ávido de saber. Tampoco el equivalente latino, *curiositas*, suena en primer término negativo: se deriva de *cura*, la inquietud y el honesto cuidado. Incluso si *curiosus*, en la lengua básicamente campesina, pudiese tener el sentido peyorativo de lo curioso, y si el cuidado previsor significa solícito alejamiento de lo nuevo indeseado, el acento subraya precisamente la inquietud y la previsión, y no justamente la «avidez» de lo nuevo. El frente común de Ambrosio y de san Agustín contra la gnosis establece unívocamente el sentido negativo de *curiositas*.

Sería ciertamente falso ahora hablar de un veto de los intereses teóricos en la Iglesia. A fin de cuentas, ha sido la decisión por la vida contemplativa que yace en la organización de la vida monástica la que ha continuado la transmisión de la formación y de la ciencia griegas. ¡Qué sabríamos de los antiguos sin la aplicación de los monjes escribientes! Pero es obvio que este hacer religioso era mucho más el cuidado de las *literae* que el desarrollo de la propia energía teórica y

de la investigación. Dios era y permaneció como el objeto propio de la contemplación.

Fue una verdadera explosión la que hizo estallar no sólo la imagen geocéntrica sino también la imagen teocéntrica del mundo medieval, cuando la nueva ciencia se provee de sus esforzados caminos metódicos. Con el siglo XVII —desde Galileo— se erige la construcción matemática de las idealizadas condiciones de movimiento como método de conocimiento de la realidad. A ella se debe la construcción de la mecánica clásica y ello conduce al final, tras la unión por parte de Newton de la anterior mecánica con la nueva mecánica celeste, hacia un nuevo sentimiento del mundo que transforma también el ideal de vida teórica: la ciencia se convierte en investigación. Esto significa algo nuevo en dos direcciones: «la ciencia» adquiere una importancia anónima. El investigador solitario ya no es el hombre en el que toma «la ciencia» forma y realidad: es uno de los muchos que contribuye efectivamente con los resultados de su investigación a la ciencia, pero al mismo tiempo éstos rebasan lo que en el pasado fue concebido como verdadero. El investigador se entrega a una perpetua autorrenovación. Ésta ya no es por más tiempo *doctrina* en la que se sabe, se enseña y se aprende lo verdadero.

Ocurre también, no obstante, esta segunda cosa: la ciencia se convierte en la gran empresa de la penetración en ámbitos desconocidos, para la que no urge un apoyo ni humano ni divino. Su camino de la investigación metódica significa autoaseguramiento de la razón. Pues sólo un Dios malintencionado podría llevar «la ciencia» a su perdición (caso que se le antojase confundir nuestra razón matemática). Ahora ya no se trata de la contemplación especulativa de la creación divina en su aparente plenitud de forma, en la que la sabiduría divina puede venerarse: en la abstracción matemática se descubren regularidades que están ocultas a los sentidos. Sólo en el camino de la matematización del conocimiento de

la experiencia se aproxima el investigador a la meta nunca definitivamente alcanzable: entender el libro de la naturaleza que Dios ha escrito con sus manos.

En la medida en que el interés del conocimiento teórico se entrega a la lógica de la investigación y se representa al mismo tiempo como una manera de autocercionamiento, se entiende también como una expansión del poder del hombre a través del conocimiento. Por ello es natural que la tensión entre una teoría de abstracta generalidad, que no sólo aparece con la dignidad de la ciencia sino que cultiva también la normalización de la praxis, y la praxis difundida y enraizada tras larga aclimatación, debía agudizarse en la edad de la ciencia. Se trata de la lucha de la ciencia del mañana contra la ciencia de ayer, que está protegida por la praxis de la administración. ¿De ello no sabe nada la misma praxis?

Hay que hacerse la doble pregunta: ¿es la teoría tal vez más de lo que viene a representarse a través de la moderna institución de la ciencia? Y ¿es acaso la praxis también más que el simple uso de la ciencia? ¿Están justamente diferenciadas teoría y praxis cuando son vistas únicamente por su oposición recíproca? En verdad, el optimismo de progreso de la Ilustración ya no queda indiscutido ni en el siglo XVIII. Rousseau, Herder y Kant pusieron de relieve para la conciencia general los límites de este «orgullo de la razón». Cuando Kant, en su escrito anteriormente mencionado, se erige como defensor de la teoría frente a la desconfianza de lo práctico, no se refiere a la ciencia y a su uso en la praxis, sino a la superioridad de la teoría en el interior de la misma praxis: frente al cálculo vacilante e inseguro del propio beneficio presenta para el hombre que actúa la incondicionalidad de lo que éste sabe su deber y reconoce netamente por la razón, justamente también lo verídico práctico: el primado de la razón práctica puede efectivamente limitar el pragmatismo desmesurado; precisamente como la crítica de la razón pura rebate el razonar imparabile del dogmático racionalista.

Más fundamentalmente todavía intentó el idealismo alemán desarrollado tras el impulso kantiano devolver al concepto de «ciencia» su entera fertilidad y fundar la unidad, la lección de la ciencia práctica y teórica sobre el primado de la razón práctica. «Ciencia» no tiene aquí el sentido de saber e información, como pervive de algún modo en la expresión antigua «tener ciencia de algo». La lección de la ciencia no significa por tanto la teoría de la ciencia, sino por encima de todo derivación del saber humano. Con ello debería al mismo tiempo satisfacerse la insistencia básica que ocupaba a la nueva filosofía del tiempo, es decir, volver a articular la moderna ciencia a la filosofía, la albacea del saber más antiguo de la humanidad. El último intento de dar cumplimiento a esta tarea en el pasado fue llevado a cabo en el romanticismo. De este modo la síntesis especulativa de Hegel había querido reunir todas las formas de aparición del espíritu en el arte, la religión y la filosofía, es decir, en la contemplación, en la devoción y en el pensamiento. Este sueño romántico se disolvió pronto. La síntesis especulativa del idealismo sufrió pronto el embate de las ciencias de la experiencia que empezaron a triunfar por aquel tiempo. La filosofía idealista de la naturaleza cayó en ridículo y el ensalzamiento idealista de la realidad política tampoco mantuvo su posición. La nueva palabra mágica de la época se llamaba «progreso». Ello debía instar a dejar de lado el ideal de la teoría. La ciencia debía traer la prosperidad general. La fuerza vital del ideal contemplativo se muestra tan sólo como un ideal escatológico, en cierto modo, cuando Marx descubrió el verdadero humanismo del futuro en la superación de la división del trabajo.

El burgués siglo XIX cayó, desde un punto de vista filosófico, cada vez más bajo el signo de Schopenhauer. Éste es uno de los destinos más curiosos en la vida del pensamiento: Schopenhauer, un hijo del tiempo de Goethe y de la reacción idealístico-romántica a los extremos de la Ilustración, había

publicado como profesor no titular en 1819 su obra maestra, *El mundo como voluntad y representación*, en Berlín. Pasó inadvertido, para ser, cincuenta años más tarde, erigido como el modelo filosófico de la burguesía, ser el soporte del culto a Richard Wagner y encontrar finalmente su monumento literario en *Los Buddenbrook*. Schopenhauer ve en la naturaleza, como en la vida humana, la misma energía cruel y ciega de la voluntad en obra, y encontró la reconciliación con esta fértil realidad en la pura contemplación, en el placer desinteresado en el que toda voluntad se apacigua. Todo ello fue un perfeccionamiento libre del pensamiento kantiano. La salvación de la ciega voluntad se cumplía a sus ojos en la fuerza reconciliadora del arte. La sabiduría hindú, que enseñaba el camino sagrado como la disolución de toda individualidad en el todo, se añadía y completaba el ideal de la contemplación como liberación de la presión de una realidad cada vez más prosaica. Esto devino significativo para el concepto de arte y la vida de la cultura del siglo XIX. Para nuestro planteamiento, todo ello no significa menos que la conciencia de progreso de la era liberal que se basaba en la ciencia y en la técnica, y que únicamente dejaba libre para tal contemplación regiones de evasión. Ésta podía tener significado justamente en la conciencia del investigador aislado, quien gracias a la pública promoción de la ciencia era económicamente libre. Mejor que nunca podía como persona seguir el entusiasmo del conocimiento que su profesión abría. Pero cada vez más las utilizaciones técnicas de la ciencia conducían el proceso de civilización y la vida de la sociedad. De este modo, el privilegio de la investigación libre y el sentimiento teórico de la propia dignidad que le correspondía, creciente en la conciencia pública, se subordinó a la presión pragmática de la política. Una economía altamente industrializada se edificó desde el principio de nuestro siglo, cada vez más en la dirección de una gran investigación vinculada a fines específicos. Los intereses puramente teóricos de la inves-

tigación científica cayeron en una especie de posición de defensa. Uno tropezaba con tal defensa en la diferenciación y distinción de la misma como investigación fundamental que se hacía indispensable para todo progreso científico y técnico. Con ello, en la edad del nuevo utilitarismo social al que hacía frente el siglo XX, se salvaguardaba un modesto libre estado a los intereses de la teoría pura, pero la perspectiva general pragmática no experimentó con ello limitación alguna. Incluso la misma valoración de la teoría está al servicio de la praxis. La teoría debe legitimarse ante el fórum de la praxis.

La conciencia cultural del nuevo tiempo acuñada por la ciencia iba, ciertamente, de la mano de una crítica de la cultura cada vez más agitada, que se acrecentó todavía al comienzo de nuestro siglo. Creció la distancia hacia la moderna vida de la formación y del trabajo y de este modo aparecieron múltiples movimientos de protesta, como la soberbia y romántica cruzada de los niños del movimiento juvenil, que pone de relieve, ya antes de la Primera Guerra Mundial, el umbral de la era tecnológica. El estallido completo se produjo en las luchas técnicas de la Primera Guerra Mundial. El optimismo europeo por el progreso y el idealismo de la formación burguesa no pudieron resistir esta catástrofe. La visión de Spengler de la caída de Occidente manifiesta perfectamente el trastornado ambiente vital. Por ello el concepto idealista de la autorrealización del espíritu tuvo que perder su perentoriedad, máxime cuando las formas académicas de la filosofía sobre variaciones a la síntesis idealista del tiempo de Goethe no habían salido a la luz. Esta autoconciencia, este *fundamentum inconcussum* del cartesianismo neokantiano, y la teoría del conocimiento en él basada, deriva en unos movimientos de duda que se desprenden en parte de los grandes novelistas de la época, en parte del extremo radicalismo nietzscheano, de la crítica de la ideología y del psicoanálisis.

Las ocho décadas que podemos abarcar con la mirada de nuestro siglo de guerras y de crisis mundiales se dejan pensar bajo este aspecto raramente, y ello porque la conciencia filosófica, desde la crisis de la Primera Guerra Mundial, ha preservado una cierta constancia. La conciencia del tiempo que en ello se refleja persevera en todas las vacilaciones temporales de un lado para otro, al final, de una manera asombrosa. La Primera Guerra Mundial había quebrado la conciencia de Europa. La Segunda Guerra Mundial y sus consecuencias habían de hacer sensible a los grandes continentes en ascenso, América y Rusia, en toda la diversidad de sus experiencias, sus propias fronteras. Ya no se trata de los desplazamientos políticos en la relación de estas fuerzas entre sí, y de la diversidad básica de sus sistemas económicos y sociales como lo inexorable: para ambos es de igual manera válida la ley de la industrialización, que es lo que determina la deteriorada conciencia de sí misma de nuestra época.

La segunda mitad de nuestro siglo ha empezado a extender la industrialización por todo el planeta. Todavía no sabemos a través de qué tensiones va a conducirse la extensión global de este proceso, antes de que el desigual desarrollo de los países de la tierra pueda llegar a un equilibrio. Tampoco sabemos si la peligrosa desproporción entre la potencia de nuestras armas y la debilidad de la sabiduría que caracteriza la cultura humana hoy en día va a precipitar la humanidad en catástrofes y autodestrucción. En todo caso ya no es sólo la crítica romántica de la cultura o la impotencia resentida de la ciega sublección lo que mina la fe en el progreso. El esquema del general ascenso de la prosperidad, el creciente confort de la vida y el equilibrio general se manifiesta por sus propias condiciones tan utópico como en su tiempo la confianza moral de la época de la primera Ilustración. Ésta fue desmentida entonces por la conocida respuesta de Rousseau a la pregunta del concurso de la Academia de Dijon. Parece como si hoy no fuese necesario desmentir que el ca-

mino futuro de la humanidad depende todavía de otras cosas y no de la fuerza técnica de invención y de la habilidad, para acabar con los atascamientos de una industrialización global.

Todo esto debería reflejarse en los esfuerzos filosóficos de nuestro siglo. La preeminencia de la autoconciencia que ha servido como característica de la nueva filosofía está en estrecha relación con los modernos conceptos de ciencia y de método. Ya que el concepto de método de la nueva época se diferencia precisamente de las antiguas sabidurías del conocimiento y de la explicación del mundo, porque presenta un camino del autocercionamiento. El primado de la autoconciencia es el primado del método. Hay que entenderlo literalmente: sólo esto es objeto de una ciencia que satisface las condiciones de lo investigable metódicamente. Ello conlleva consigo el que haya alrededor de la ciencia moderna zonas marginales o con sombras de cuasi-ciencia o pseudociencia, que no satisfacen por completo las condiciones de la cientificidad y que tal vez no dejan de tener valor de verdad. Hay además una extensa limitación más elemental de las posibilidades de la ciencia moderna. Se presenta por todas partes allí donde objetivación y concretización metódica presentan una forma de acceso básicamente inadecuada. Es de este orden mucho de lo que nos sucede en la vida y algo de lo que justamente posee significación única.

Esto es, en primer lugar, nuestro semejante, que es un yo como yo mismo. En la filosofía conocemos esta cuestión como el problema trascendental de la intersubjetividad. ¿Cómo puede, lo que en la autoconciencia debe encontrar su prescripción última y con ello determinarse como objeto de nuestra conciencia, ser al mismo algo que no es para nuestro conocimiento simplemente un objeto dado, sino que es para sí, es él mismo autoconciencia? Esto no es sólo un problema de justificación que da qué hacer a la filosofía trascendental. Una última reserva, que no puede quebrar organización alguna de la contemplación, parece darse con el ser para sí,

una última negación e inalcanzable alteridad. Y sin embargo nuestra experiencia es exactamente a la inversa. Entre hombre y hombre hay justamente un abrirse y una confianza que permite experimentar al otro no como el otro, un límite del ser consigo mismo, sino como una amplificación, un ensanchamiento, un complemento de mi ser propio, como una ruptura de mi obstinación a través de la que yo aprendo a reconocer lo real. ¿Qué es esta confianza?

O bien consideremos otro ejemplo que nos introduce, por ende, y de inmediato, en una problemática de la moderna cientificidad. Me refiero al propio cuerpo. Ciertamente, los procesos que en él tienen lugar, sobre los que descansa nuestra salud y enfermedad, son objeto de investigación científica, y es orgullo de la medicina científica el que no ejerza práctica curativa enigmática alguna, sino que busca el tratamiento prometido y una curación en caminos de la influencia fundados en el conocimiento científico. Pero de nuevo hay más que el límite, claramente perceptible para el médico, de aquella posibilidad de conocimiento que le permite tomar la corporalidad del otro como algo en lo que no puede reconocerse por completo. El enigma verdadero es más bien que uno está con la propia corporalidad (que al observador se oculta ampliamente) profundamente familiarizado; tan familiarizado que es experimentada casi como una perturbación cuando atrae su atención sobre sí misma. De nuevo uno querría preguntar: ¿qué es esta confianza? Ciertamente no es una forma más alta o más baja de autoconciencia. Y así como el otro, con el que estoy familiarizado y que está familiarizado conmigo, no es mi objeto, tampoco mi cuerpo es mi objeto.

Los ejemplos de confianza que he escogido no han sido casualmente seleccionados, como pueda parecer (teniendo en cuenta todas las insondables profundidades de inmemorial confianza que nos transportan desde el más trivial hábito hasta la magia de la patria, la lengua materna y la expe-

riencia de la infancia). Estos ejemplos tienen su propia singularidad en relación a nuestro planteamiento. La confianza que para cada uno posee el propio cuerpo no consiste únicamente en que la alteridad del otro que representa la naturalidad de la propia certeza del cuerpo para nuestra existencia consciente sea superable o imperceptible. Puesto que el cuerpo, como lo más familiar, no se opone resistencia a sí mismo, se nos da justamente libre y nos deja ser abiertos para lo que es. Del mismo modo habíamos reconocido en la inclusión del individuo en la confianza de nuestras relaciones humanas y sociales —tan diferentemente determinadas— algo más que una barrera de nuestra reducción a observador objetivo. Ella nos enseña en primer lugar —en el reconocimiento del otro— a reconocer realidad, ya sea en tiempos remotos o en pueblos extraños.

De este modo llegamos a la raíz de lo que deberíamos llamar teoría: ver lo que es. Ello no significa la trivialidad de la constatación de lo efectivamente existente. Tampoco en las ciencias se define el «hecho» como lo mero existente que puede sujetarse midiendo, pesando o contando; el «hecho» es más bien un concepto hermenéutico, es decir, continuamente referido a una relación del suponer o del esperar, a una relación del comprender investigador de índole compleja. No tan compleja, mas tan difícil como ello, es conseguir en la praxis vital de cada uno ver lo que es, en lugar de lo que se desea que fuese. La exclusión básica de prejuicios que exige la ciencia metódica del investigador puede ser para alguien un esforzado proceso —y es siempre más fácil que la exclusión del amor propio—, o de aquello a lo que pertenece y que él escucha —grupo, pueblo, cultura—, para superar ilusiones renovadas y para ver lo que es. El secreto de todo ejercicio de dominio, el demonio del poder y su antípodo, la sabiduría de la constitución política, permanece aquí oculto.

Me parece útil ahora recordar el sentido originario, griego, de teoría, *theoria*. La palabra significa contemplar, por

ejemplo, ser espectador de constelaciones de estrellas, o bien, ser espectador por ejemplo de una partida de ajedrez o participante en la fiesta de una embajada. No significa un mero «ver», constatar lo existente o acumular información. La *contemplatio* no se demora en un determinado existente, sino en un dominio. *Theoria* no es tanto el solo acto momentáneo, como una actitud, un lugar o un estado en el que se permanece. Es el «estar ahí» en el bello doble sentido que no sólo significa presencia sino también que el presente está «por completo ahí». Así se es participante en un procedimiento ritual o en una ceremonia, cuando uno se disuelve en ella, y este hecho incluye siempre el que se participa con otros u otros posibles de la misma manera. «Teoría» no es, por lo tanto, en primer lugar una conducta a través de la que uno se apodera de un objeto o lo hace disponible a través de una explicación. Tiene que ver con un bien de otro tipo.

Hay dos tipos esencialmente diferentes de bienes. Unos son del tipo que buscamos obtener para usarlos, o para, en su posesión, llegar a un uso posible. Pertenece a su esencia que lo que uno posee y de lo que hace uso, no puede tenerlo otro. Son los bienes que se han de repartir y a cuya distribución regulada se orienta cada vez más el esfuerzo de la moderna administración estatal. Y hay otros bienes que no son del tipo de aquellos que cuando pertenecen a uno ya no pertenecen a nadie más. Sí, son incluso del tipo de aquellos que no pertenecen a nadie y justamente de este modo son algo para alguien en lo que éste participa por completo. San Agustín utiliza para esta diferencia del «tener» un bien la oposición de *uti* y *frui*, del necesitar y del consumir, y del trato, que lleva en sí su fruto. Para san Agustín era esto último, la contemplación dirigida a Dios: condenaba como curiosidad el deseo de saber orientado al mundo. Pero también todas las otras maneras en las que el hombre se desprende de la mirada a lo útil y se mantiene «puramente teórico», todos los dominios que llamamos arte y ciencia, mas cierta-

mente, no sólo éstos, pertenecen a ello. Allí donde encontramos algo «bello», no preguntamos por su porqué y su para qué (¿qué vida humana se nos aparece todavía humana si no participa en ella la «teoría»?).

¿Es tan romántico hablar de teoría como de una fuerza vital en la que todos los hombres toman parte? No hace falta ser un reconocido elogiador de la teoría para reconocer que la teoría no se agota al servicio directo de la praxis. Ciertamente fue un lento proceso de aprendizaje que duró innumerables milenios, en los cuales la humanidad mejoró lentamente sus propias perspectivas de vida, en la medida en que hizo una y otra vez nuevos descubrimientos y cultivó habilidades siempre nuevas, empezando con el aprendizaje de la manipulación del fuego como arma de defensa y como fuente de energía, y comienzo asimismo de la técnica. Pero el hecho de que finalmente despertase para sí misma la conciencia teórica en los curiosos e inteligentes pueblecitos de Grecia, y que la ciencia deviniese educación, no es un producto natural de tal desarrollo. Culturas complejas y maduras que a este nivel no se quedaron atrás en lo más mínimo no han llevado a cabo sin embargo el paso a la ciencia teórica.

Mas, ¿no hay algo cómico cuando leemos en el sobrio Aristóteles, cómo se imaginaba la primera entrega de saber teórico? Según la convicción griega de entonces, se guardaba agradecimiento a los egipcios, pues con ellos la casta sacerdotal estaba eximida de todo trabajo para lo necesario y disfrutaba de ocio para la desocupación teórica. El esquema pragmático en el que, en primer lugar, debía ser hecho lo necesario, y entonces después podría ser cultivado lo superfluo y lo bello, evidentemente no basta. Platón ha mostrado muy sugestivamente en su utopía del Estado, que experimentamos de manera drástica en nuestra moderna civilización, que el criterio de las necesidades y de lo deseable inaugura una perspectiva en sí ilimitada. Un Estado de la armonía feliz en-

tre necesidades y su satisfacción no es en absoluto un Estado humano. Pues las necesidades crecen por sí mismas. El *hedone* (placer) pertenece al género del *apeiron* (lo ilimitado).

No sólo nuestro autoconocimiento, en la completa satisfacción de las necesidades humanas, nos impide descubrir la condición precedente, cuya satisfacción permitió en primer lugar la teoría. Nuestra investigación histórica nos instruye de manera igualmente sugerente, lo vivimos en nuestro mundo de la manera más drástica, que el criterio de las necesidades y de lo deseable es en sí mismo ilimitable. Y sin embargo, cuanto mejor abre la investigación arqueológica los primeros milenios de la prehistoria humana, mejor podemos comprobar que tampoco en las primeras generaciones de hombres se trataba sólo de sobrevivir. Ritos funerarios acompañan el camino de la humanidad y, sea lo que sea lo que signifiquen, yace en ellos una protesta contra la muerte o un reconocimiento y una aceptación de la muerte; en todo caso, los dones que de estas tumbas salen a la luz revelan una riqueza cada vez más sorprendente, engalanadas abundancias y no una limitación a lo necesario. El esbozo tardío de una historia de la cultura y una teoría de la formación de la cultura que Aristóteles documenta, cuando explica lo bello y lo exclusivamente teórico como el producto de la tardía desocupación sacerdotal, exhibe patentemente los rasgos limitados de un pensamiento ilustrado.

Pero es algo más lo que Aristóteles quiere fundar con esta ocasional construcción histórica. La vida humana quiere el «bien». Como todo lo vivo, el ser humano cuida de su mantenimiento. Eso piensa en él por sí mismo: pero él mismo es también un pensador. Cada uno se pregunta cómo debe vivir. Busca su satisfacción en una vida feliz; y ello no se agota en el trabajo y en el éxito laborioso, sino que es también justamente entrega a lo que se puede ver, a lo que es bello de ver. El gran maestro de los que saben, el que fundó para dos milenios su física, en parte falsa, en parte muy

humana, ha sido el primero en desarrollar una filosofía práctica que encuentra pensamientos de orden también en el impulso humano, e investigó también por primera vez las formas de constitución de la vida política y social; con todo, no concedió la preeminencia al ideal de vida teórica por mimetismo o por falta de consecuencia. No podía querer decir con ello que existe en todo momento para un hombre una vida contemplativa: como si no estuviese atado a su cuerpo y atrapado en relaciones práctico-políticas de las que ha tenido que obtener prácticamente la acumulación de lo verdadero y de lo esencial. No tenemos la elección de ser dioses u hombres; y como hombres no estamos como lo divino siempre en vela, sino como seres corporales. Como hombres somos siempre también un hombre entre hombres, un ser social, y sólo de la praxis de este ser hombre puede uno o el otro —de vez en cuando, un rato— dedicarse al conocimiento puro.

¿Debería resolverse también así el viejo problema de la teología aristotélica, que consiste en que el «pensar» de Dios no puede pensar otra cosa sino a sí mismo; aunque, no obstante, pensar es siempre pensar en algo, y sólo «de paso», estar dentro de uno mismo? Si *noein es theoria*, entonces no es precisamente una pregunta con sentido lo que puede ser el objeto de tal contemplación: es el cómo del ser-entrega a lo que es, lo que significa «para nosotros» una elevada realización de nuestro «aquí»; no una «autoconciencia», sino precisamente toda elevación de la vida que los griegos llaman *theoria* y en cuyo duradero presente consistía para ellos lo divino.

Nó sería difícil mostrar cómo la ciencia moderna todavía presupone por su parte este concepto de teoría como su condición de vida. Y sin embargo, ¿dónde hemos llegado? ¿Tenemos algo que hacer en este regreso a la constitución básica del hombre con la teoría, y no tal vez mucho más con la praxis, con las experiencias del tener que hacer de los hombres

entre ellos y con las cosas que, ciertamente, no podríamos llamar teóricas? ¿Es la teoría una praxis, como ha puesto de relieve Aristóteles, o no es en absoluto praxis: si es, en verdad, sólo praxis humana, entonces es también siempre, al mismo tiempo, teoría? ¿Es éste, si es humano, un mirar lejos de sí mismo, y un mirar hacia el otro, un prescindir de uno mismo y un escuchar al otro? Así es la vida, la unidad de teoría y praxis, posibilidad y tarea de todos nosotros. Prescindiendo de sí, mirando lo que es: ésta es la forma de una conciencia ilustrada, casi pudiera decirse, una conciencia divina. No debe ser una conciencia educada a través de la ciencia y para la ciencia; debe ser sólo una conciencia humana educada que ha aprendido a pensar el punto de vista del otro y a buscar la comprensión sobre lo colectivo y lo común.

Mas, ¿qué ha ocurrido con nuestro elogio de la teoría? ¿Un elogio de la praxis? Como el individuo continuamente debe consumir la rearticulación del saber teórico en su saber práctico de la vida, porque necesita saber objetivo, se da para la vida una cultura basada en la ciencia: su propia condición de vida consiste en que la organización racional de su aparato civilizador no es un fin en sí mismo, sino que hace posible una vida a la que se puede decir «sí». Toda praxis significa al final lo que la rebasa.

Manuel Cortés López