

# EL SABER PRÁCTICO Y LA VIDA TEORÉTICA

## Sobre el concepto aristotélico de acción

Por: Georg Zenkert

Universidad de Tübingen

Traductor: Carlos Emel Rendón

Universidad de Antioquia

La división canónica de la filosofía transmitida por Aristóteles remite la disciplina práctica, frente a la teoría, a un segundo rango. Con ello se distancia Aristóteles de la concepción socrática de la filosofía que aspira a la confluencia de saber y actuar y se sustrae por consiguiente a tal jerarquía. Los primeros diálogos de Platón iluminan en diferentes aspectos este punto de identificación bajo el lema de un saber de la virtud que se lleva a cabo en la ejecución práctica como saber de la acción y no admite, por tanto, diferencia alguna entre saber y actuar. El modelo del saber de la tradición, presentado como el prototipo del saber práctico, atraviesa la obra de Platón y construye también el fundamento de su concepción de la dialéctica, la cual, en cuanto arte filosófico de los conceptos, rastrea la relación de saber y actuar, con el fin de poner a descubierto su fundamento común. La dialéctica constata no sólo la identidad de saber y actuar, sino que busca también recuperarla de manera práctica. Sin embargo, dicha identidad se ve al mismo tiempo amenazada, pues la relación se complica de manera singular. Si bien el programa de la *República* descansa por completo sobre el modelo del saber tradicional, la identidad, sin embargo, sólo puede ser sustentada teóricamente en la dialéctica en cuanto forma del saber, cuya ejecución es en sí misma praxis, pero que, no obstante, se diferencia precisamente allí del saber que se confronta con la verdadera praxis. Esto aclara el símil de la caverna, en el que los futuros guardianes son obligados, con miras a su proceso de educación, a contraer tareas políticas y a proceder al actuar concreto (*Rep.*, 519c. s).<sup>1</sup> Ello no significa que teoría y praxis estén abiertamente separadas, como se dice en el lenguaje corriente; su unidad debe garantizar, precisamente, la institucionalización de la dialéctica. Empero, surge manifiestamente una tensión entre vida teorética y vida práctica. Aunque Platón pueda asegurar que este paso se supera teóricamente en virtud de la competencia dialéctica, existe, sin embargo, una diferencia entre la pretendida unidad de saber y actuar, por un lado, y la distinción entre vida teorética y vida práctica, por otro. Gracias a una suposición fundamental es posible pasar por sobre esta diferencia. Según aquélla, el saber práctico de la acción y el saber teorético acerca de las condiciones y fines últimos del actuar están conectados internamente el uno con el otro. Sólo de este modo puede el dialéctico afirmar su competencia en una perspectiva práctica.

---

<sup>1</sup> Cfr. GADAMER, Hans-Georg. *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*. Heidelberg, 1978, p. 43 ss.

Dicha conexión no se explicita rigurosamente en Platón, pero aparece allí donde es claro que sólo se puede hablar de acción cuando el saber de la acción corresponde al saber que el dialéctico, es decir, el observador que sabe, posee con respecto al actuar. El actuar, en tanto actuar sabio, se orienta siempre hacia la idea del bien. Desde esta perspectiva, éste se torna accesible también teóricamente y así vuelven a coincidir a la postre vida teórica y práctica con respecto al saber.

La consecuencia de tal concepción es la conocida y siempre repetida tesis según la cual nadie comete voluntariamente una injusticia.<sup>2</sup> El actuar voluntario descansa en un saber acerca de la cosa. Sólo el ignorante puede actuar mal y lo hace, a la postre, de manera involuntaria. La razón por la cual Platón recurre en forma tan insistente a esta tesis, radica obviamente en el hecho de que en este enlace se hace manifiesta la relevancia de la acción del modelo platónico del saber práctico. Por esto es decisivo que la voluntariedad sea atribuida a una competencia que pueda identificarse como saber. Sólo entonces el saber puede valer como fundamento del actuar. Si, al contrario, fuera posible un actuar mal en oposición a un saber mejor, el fundamento de la acción tendría entonces que depender, sin duda alguna, de una instancia de decisión que no es función del saber. La idea del bien se limitaría a una especie de saber teórico de los hechos, cuya realización práctica sería abandonada al arbitrio, manifestándose tal saber sustraído a la praxis como carente de valor desde el punto de vista práctico.

Debido a esta conexión elemental, se aferra Platón, también con ciertas dificultades, a la mencionada tesis. La problemática de esta concepción es tratada en detalle, probablemente bajo la impresión de la crítica aristotélica, con miras a la distinción entre el actuar injustamente de manera voluntaria e involuntaria; una diferencia conocida en la legislación y en la administración de justicia y concebida también en esta forma en las *Leyes* (*Leyes*, 861a. s). Platón reacciona ante esta problemática, reemplazando la mencionada distinción por la separación entre injusticia y daño involuntario. Para la evaluación del resultado es decisiva únicamente la actitud que asuma el actuante. Así pues, si la representación de lo mejor, las opiniones verdaderas, determina la intención, no puede la acción ser juzgada como injusta. El daño reside sólo en la ignorancia con respecto a cuestiones de detalle, es decir, en relación con las condiciones de la realización; lo injusto, por el contrario, resulta de la respectiva actitud o propósito. De esta manera, la diferencia entre injusticia voluntaria e involuntaria se vuelve superflua y la tesis sobre la involuntariedad en el actuar de manera injusta queda a salvo (*Leyes*, 864a).

Si bien el teorema sobre la paridad de ignorancia e involuntariedad queda intacto en su conjunto, en lo particular, sin embargo, despunta, en primer plano, otra forma de consideración que hace aparecer un problema no superado. En efecto, en relación con la propuesta de Platón surge la pregunta de si existe un saber que sea relevante para la acción,

---

2 Cfr. por ej. *Prot.* 358c ss; *Gorg.* 467c ss; *Rep.* 413a; *Men.* 76b ss; *Leyes* 860c ss.

pero que no tiene nada que ver con la actitud exigida. Sería este un saber que apunta a la determinación concreta de la acción y a la realización del propósito correspondiente. En este respecto, la ignorancia no conduciría, en principio, a un actuar al que se tuviera que imputar la involuntariedad, dado que la acción determinada surge de un propósito y es, por consiguiente, deseada. Por otra parte, si el daño involuntario que surge de ahí tampoco puede ser considerado como injusto, entonces, tampoco la acción puede calificarse de voluntaria en el sentido de aquello que es hecho con conocimiento. Lo que se atenúa, precisamente, es la carencia de un saber, la cual evidencia la correspondiente involuntariedad de consecuencias no premeditadas. Por consiguiente, este actuar no puede, en sentido estricto, ser atribuido al actuante como una acción. Aquí se hace manifiesto que Platón no concede un significado autónomo al fenómeno de la acción. La acción aparece únicamente como función de una actitud. En ello reside la fortaleza y la debilidad de la posición platónica.

Aunque Platón intenta marginar el problema al diferenciar, procediendo en forma enteramente consecuente con el uso de sus conceptos, entre equivocación e injusticia, sin embargo no encuentra para la equivocación un término adecuado.<sup>3</sup> Así, insiste en caracterizar el daño cometido por equivocación como actuar justo y, con ello, voluntario. No obstante la consideración conferida a esta diferencia atraviesa toda la estructura de las *Leyes*, en modo alguno es excluida. Allí se desarrolla, efectivamente, una doctrina diferenciada de la imputabilidad que pretende, mediante una sutil diferenciación de las disposiciones legales, corresponder a diferentes grados de responsabilidad. (*Leyes*, 860c. s). Con todo, hace falta una precisión conceptual del problema. Según Platón, el saber de la acción se limita a las convicciones fundamentales auténticas de las que se origina el propósito. La realización acorde con la situación aparece, por el contrario, irrelevante. Sin embargo, no se duda –lo cual se demuestra de forma concreta– de que el paso de la disposición a la decisión no es menos importante para la realización de la acción. La fórmula de la identidad entre ignorancia e involuntariedad resulta, por tanto, muy estrecha, cuando se trata de caracterizar la relación entre una actitud y una acción. También a la mala intención corresponde un determinado saber, mientras que, por el contrario, la ignorancia que se disculpa restringe de manera muy decisiva, no la voluntariedad de la actitud pero sí la de la acción. Se muestra así que el sentido de la tesis platónica se extiende únicamente a la actitud o a las convicciones fundamentales que están en juego en el actuar, y no a las acciones mismas. Para efectos de la descripción de la relación entre actitud y acción a Platón le faltan, literalmente, las palabras.

La distancia entre Platón y Aristóteles con relación a la determinación del saber práctico puede medirse con esta pregunta sobre el criterio del actuar voluntario. Mientras que la crítica aristotélica a la idea del bien apenas puede atribuirse a argumentos objetivos

---

3 Cfr. *Leyes*, 864a; la indicación expresada allí reza no embarcarse en una disputa por palabras. En este tono parece resonar la confrontación directa con la posición representada por Aristóteles; cfr. *Leyes*, 860d.

concluyentes,<sup>4</sup> en el análisis en torno a la voluntariedad de una acción se vislumbra de manera ejemplar el nuevo principio sobre el que descansa la ética aristotélica.

Según Aristóteles, la voluntariedad del actuar estriba sólo en el hecho de que la acción como movimiento tiene su origen en el actuante (*EN*, 1110a 1. s). Dicha condición es esencial para el actuar en general, dado que toda acción precisa de una causa, una relación, que se verifica por el hecho de que la acción es atribuida a un actuante. Por eso pertenece precisamente a las condiciones del actuar mal, el ser voluntario. La maldad, sin embargo, —en ello insiste Aristóteles— reside en la ignorancia (*EN*, 1110b 28). La ignorancia, por tanto, es causa de la maldad, pero no de la involuntariedad de la acción. La ignorancia conlleva la involuntariedad sólo en la medida en que se refiere a las condiciones concretas de la acción. La maldad, empero, resulta de la ignorancia respecto de las representaciones generales y de las metas del actuar. La mala actitud conduce, sin embargo, a la acción voluntaria, en tanto el resultado, en general, puede considerarse como acción. Tal es el caso cada vez que el actuante es causa de la acción. Por eso, al que actúa mal se le puede hacer responsable de sus acciones, mientras que, según Platón, aquél, por falta de responsabilidad, ha de ser remitido a una terapia.

La diferencia en comparación con Platón es significativa. Aunque para ambos la cualidad ética de la acción se manifiesta en la actitud del agente y, por consiguiente, el respectivo saber de la disposición es condición indispensable del buen resultado de la acción, dicho saber, sin embargo, no puede valer como causa de la acción. Para establecer esta conexión, es necesario, además, añadir el saber acerca de las condiciones concretas. Esta es la tarea de la *frónesis*, de la inteligencia práctica. La inteligencia dispone del camino que va desde la intención del actuante hasta la acción real. Así, si quiere alcanzar una meta, el actuante reflexiona en cuanto investiga las posibles causas que conducen a dicha meta. La reflexión sólo concluye cuando los pasos individuales intermedios desde el efecto deseado hasta la causa desencadenante se han descubierto en una ininterrumpida conexión, por tanto, cuando el actuante mismo es quien determina como causa última y es identificado como origen de la acción (*EN*, 1112b 12 s, *Met.*, 1032b 8 s.). Aun cuando la reflexión como procedimiento de la inteligencia práctica esté vinculada a la virtud ética (*EN*, 1144b 31 s), permanece, sin embargo, como un rendimiento específico del cual depende la voluntariedad de la acción. Por eso es posible también que, a la inversa, la aspiración orientada hacia malas metas conduzca a una acción voluntaria.

Desde esta determinación fundamental tiene que ser interpretado el rechazo de Aristóteles de una idea universal del bien. El bien se manifiesta esencialmente no con miras a lo universal, no en la mera disposición para la acción, sino en la acción concreta. En la *Ética* se pregunta fundamentalmente por el bien para el hombre, no por el bien en sí.

---

4 De todas maneras, Aristóteles parece tener en la mira una crítica al primado ontológico de la matemática; *cf.* GADAMER, H-G. *Op. cit.*, p. 77 ss.

Por eso, la idea del bien tiene que aparecer ante Aristóteles como algo separado. Aun cuando esta concepción difícilmente pueda ser adscrita a Platón, la polémica parece plausible desde la perspectiva aristotélica (*EN*, 1096b 14 s). Una idea del bien como concepto de la armonía se vuelve un sinsentido cuando el bien ha de ser identificado en el actuar concreto. Puesto que la vida humana se realiza en el actuar, la acción tiene que ser concebida como obra del que actúa. Ello es posible sólo si el origen de la acción yace en el actuante. Si bien literalmente se conserva el sentido de la identificación platónica del saber práctico con el bien, no obstante, allí no descansa la voluntariedad de la acción.

Al desplazarse la acción al centro de las consideraciones, se rompe la identidad de saber práctico y voluntariedad en la que Platón había insistido en forma perseverante. Saber práctico y praxis no pueden ser considerados ya bajo el punto de vista de su unidad inmediata; entran, más bien, en una relación de tensión. Ésta se vislumbra en el hecho de que el saber práctico juega, ciertamente, un papel esencial en el actuar, pero no el más decisivo. Posee sólo un significado relativo en la relación entre aspiración práctica, disposición de carácter, circunstancias contingentes y meta establecida. Qué sea la acción, es algo que no puede inferirse exclusivamente a partir del saber allí manifiesto. Dado que la reflexión científica sobre la praxis está conectada al saber práctico, permanece vinculada también a su horizonte. Tanto el saber práctico como la ciencia práctica pueden sólo iluminar aspectos de la praxis de la que no se dispone teóricamente y son, por consiguiente, vagos en su determinación. De ahí que sea necesario diferenciar sistemáticamente entre disciplinas prácticas y teóricas. La ciencia práctica, de acuerdo con el criterio del saber práctico, se conforma con una exposición aproximada de los asuntos prácticos, ya que estos no pueden ser resueltos conceptualmente.

La acción es punto de partida y tema central de la ética aristotélica. Ello marca, por encima de cualquier otra semejanza, la distancia frente al pensamiento platónico. La búsqueda de la causa de la acción no conduce ya más a un saber acerca de la idea del bien, sino a un saber que muestra al actuante como origen de la acción.<sup>5</sup> Por eso, el saber práctico aparece de entrada en Aristóteles bajo una perspectiva muy diferente. La discusión en torno a la reflexión práctica y a la inteligencia desarrolla la primera, y durante largo tiempo, teoría decisiva de la acción. Se expone un saber que tiende un puente desde la fijación de la meta hasta el actuar concreto. De esta forma, la inteligencia práctica procede según el modelo del así llamado silogismo práctico, al subordinar las condiciones particulares a una representación universal del fin, para, partiendo de esta premisa, avanzar directamente a la acción (por ej. *EN*, 1141b 14 s). Por eso, el fundamento de la acción se encuentra, según Aristóteles, no en la idea del bien sino en el “que” de la praxis. La concreta conducción de la vida es presuposición, irreductible a conceptos, de la ciencia práctica (*EN*, 1095b 7, 1098b 2).<sup>6</sup>

5 Cfr. la pormenorizada discusión en *EE*, 1222b 29 ss; allí se enfatiza previamente que se trata de ἀρχή (en sentido estricto).

6 Cfr. GADAMER, H-G. *Op. cit.*, p. 95.

La cualidad especial de las causas de la acción que subyacen al actuar, legitima la separación entre ciencia práctica y teoría. La concepción aristotélica de la ética y la política descansa así sobre el reconocimiento de la acción como un fenómeno *sui generis*. A este hecho corresponden también las reflexiones metódicas que se evalúan al principio de la *Ética* que conciernen al grado de exactitud que puede esperarse de esta ciencia, a la presuposición de una conducción de vida correspondiente y, finalmente, a la condición fundamental según la cual, el propósito de la *Ética* no es el conocimiento sino el actuar concreto (*EN*, 1094b 15 s).

El saber encarnado en la *Ética* debe, entonces, conducir de nuevo a la acción. Esto no sucede sólo mediante una conversión de saber en acción, como es el caso de la técnica, sino que reside, ante todo, en la cualidad particular del saber, el cual es relevante para la acción en la medida en que esté conectado al saber inmanente a la acción. Este último no es, por supuesto, del todo idéntico a la acción pero es parte esencial de la misma. Aristóteles esclarece este punto de contacto entre saber ético y saber de la acción, mediante la plástica imagen del arquero que acierta mejor en el blanco si lo conoce con exactitud (*EN*, 1094a 22).<sup>7</sup> La acción consiste aquí en el movimiento del disparo y en el apuntar a la meta. Esta actividad está indisolublemente unida con un determinado saber, con el saber acerca de la meta deseada. Sólo en tanto una meta es vista como meta, puede ser encontrada o errada. Sin el conocimiento de una meta, el acto carecería de sentido y no podría ser caracterizado como acción.<sup>8</sup> La optimización del saber en el sentido del conocimiento preciso de la meta conduce, entonces, a un mejoramiento del resultado y es al mismo tiempo la presuposición para que se dé una medida de acuerdo con la cual pueda ser evaluado el resultado. El saber desarrollado en la *Ética* es la preparación metódica de dicha optimización, la cual parte del actuar y permanece referida a éste como saber acerca de los fines de la acción y de su realización.

Esta estructura del saber práctico separa irrevocablemente la ciencia que a él corresponde de la teoría como ciencia de lo invariable.<sup>9</sup> Ambas disciplinas se definen a través de su principio específico, pues la búsqueda de los principios las caracteriza como ciencias. El principio de la teoría yace en lo existente mismo, en última instancia en el *nous*; el principio de las ciencias prácticas yace en el actuante o en el fin por él perseguido

---

7 Es interesante observar que el concepto de fin procede del contexto práctico al que Aristóteles debe también su imagen. Fin significa, originalmente, el centro del blanco al cual se apunta en particular.

8 Todavía el disparo al vacío se diferencia en cuanto acción de un disparo hecho por equivocación, en que el vacío fue elegido. Hay que suponer, por tanto, un mínimun de aspiración a una meta para poder hablar de acción en general.

9 El diagnóstico de Joachim Ritter, quien atribuye a Aristóteles la integración de la teoría en el contexto práctico de la vida, es anacrónico en cuanto parece desconocer la conexión sistemática llevada a cabo por Platón entre teoría y praxis. La contraposición aristotélica de acción y teoría conduce, antes bien, en comparación con Platón, a una desvinculación de ambas. Cfr. RITTER, Joachim. *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles*. En: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt a. M., 1977. p. 23 ss.

(*Met.*, 1025b 22 s). De este modo se diferencian comienzo y meta de la ciencia teórica y de la ciencia práctica. Desde la perspectiva de las disciplinas científicas, no se manifiestan ni la posibilidad ni la necesidad de mediar teoría y praxis en ningún sentido. Antes bien, al lado de la ciencia puramente contemplativa se sitúan las ciencias prácticas.

Muy distinta es la imagen que resulta si se consideran teoría y praxis como actividades. A primera vista, las formas de la vida práctica y de la vida teórica presentadas en la *Ética* parecen proceder de la división de las ciencias; sin embargo, el mero hecho de que no sólo la diferenciación misma de las formas de la vida, sino también el que el tratamiento de la vida teórica, caigan en la *Ética*, es algo que se resiste a un simple paralelismo de estas formas con los tipos de ciencia, tal como los que subyacen en las interpretaciones corrientes de este pasaje de la obra.<sup>10</sup>

Esta versión ya se ha vuelto sospechosa dado que, en ese caso, la discusión en torno al βίος θεωρητικός tendría que ser excluida del contexto de la filosofía práctica, decisión que acarrearía un alto costo, ya que la grieta se extendería por toda la *Ética*.<sup>11</sup>

Más bien, por el contrario, es necesario preguntar por el significado que corresponde a la doctrina de la vida teórica en el contexto de la ciencia práctica. Aquí llama la atención que en primer lugar aquélla está descrita con una terminología que proviene originalmente de la praxis. La actividad teórica –así se da a entender–, es apreciada por sí misma, dado que no sirve a ninguna meta puesta más allá de sí. La coincidencia de meta y ejecución cualifica la vida teórica como la más perfecta actividad (*EN*, 1177b 19 s). Sorprende, sin embargo, que el actuar práctico, antes caracterizado por medio de la identidad de fin y ejecución y, con ello, diferenciado del producir, no parece satisfacer ya más este criterio. Según la lapidaria aclaración (*EN*, 1177b 12 s) la política persigue, además de los asuntos públicos, fines externos como, por ejemplo, la felicidad personal. El actuar, de acuerdo con su estructura, debe ser ubicado, entonces, entre el producir y el contemplar. También con respecto a la autarquía, resulta confusa la confrontación de vida política y vida teórica. A la vida teórica se le atribuye el grado supremo de autarquía en razón de la autonomía respecto de fines externos y de la comunidad con los demás. Por el contrario, en el contexto de las reflexiones fundamentales sobre el concepto de *eudaimonía*, Aristóteles señala expresamente que la autarquía del hombre no se limita a lo individual, sino que ha de realizarse en el marco de una comunidad (*EN*, 1097b 7 s). La aparente contradicción desaparece si se tiene en cuenta que la vida teórica no corresponde al hombre en cuanto hombre, sino sólo en cuanto tiene en sí lo divino. El hombre aspira a la semejanza con Dios y, sin embargo, permanece atado a las relaciones con lo humano: no puede abandonar el mundo político, al modo como estaba previsto en el modelo platónico. Vida práctica y vida

10 Cfr. por ej. RITTER, J. *Op. cit.*, p.19 ss, quien luego hace referencia al primado ontológico de la vida teórica.

11 Véase BIEN, Günther. *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*. Freiburg/München, 1973. p. 139 ss, el cual pretende excluir de la *Ética* la forma de vida teórica y busca limitarse exclusivamente a la dimensión práctica.

teorética no representan alguna alternativa, sino que construyen una gradación. De esta forma se da una continua conexión entre las diferentes formas de vida.

Esta relación sistemática es cuestionada por los intentos que, en la tipología de las formas de vida, pretenden reconocer la competencia de teoría y praxis. Así, empero, resultarían paradójicas no sólo la doctrina de la vida teorética, sino, al fin y al cabo, toda la *Ética*, ya que, o se somete ella misma a un concepto de teoría o bien conquista su autonomía a costa de la negación de la vida teorética. Pero también la estrategia de reconocer “dos figuras de lo supremo”,<sup>12</sup> acusa más bien una confusión en el trato con la jerarquía presentada por Aristóteles y precisa de una decisión.

Decisivo para la valoración de las formas de vida es el papel del *nous* en cada caso. Puesto que éste es lo mejor en el hombre y se dirige, además, a los más nobles objetos, se le concede a la vida teorética el primer rango (*EN*, 1177a 19 s). En el uso del *nous* realiza el hombre sus más excelentes posibilidades. La dignidad de la forma de la vida teorética no se debe únicamente a la cualidad especial de sus objetos, lo eterno y lo divino, pues éstos podrían ser por completo indiferentes desde la perspectiva de la praxis. Es enteramente determinante la forma de realización del *nous*, la cual confiere a la teoría, en cuanto forma de vida, un valor especial.<sup>13</sup>

El primado del *nous*, que acuña la jerarquía de las formas de vida, no es, sin embargo, índice alguno de la superioridad de lo teorético. Precisamente el rendimiento práctico del mismo es decisivo para el *status* del actuar. Allí el *nous* se refiere al comienzo y al final de las decisiones prácticas, en tanto aspira a los conceptos fundamentales y a los principios, como también a lo particular, la concreción última de la acción (*EN*, 1143a 35 s). Es así como la primacía del *nous* surge de la misma estructura de la praxis y no, en primer lugar, de la perspectiva teorética. Luego, tampoco la distinción entre el uso práctico y teorético del *nous* es base alguna para una separación fundamental, sino que se entiende como una determinación jerárquica concebida tipológicamente. A la postre, el contemplar y el actuar práctico están totalmente enlazados uno con otro en el actuar concreto. El enlace es tan elemental y tan íntimo que Aristóteles puede afirmar al fin en la *Política* que la vida práctica no se agota en el actuar político, en el sentido estricto de este concepto, sino que puede ser realizada también a través de contemplaciones que se llevan a cabo por lo que ellas mismas son. Desde la perspectiva de los hombres, la contemplación es la más perfecta actividad y, por consiguiente, parte constitutiva de la vida política (*Pol.*, 1325b s).<sup>14</sup>

12 GADAMER, H-G. *Op. cit.*, p. 94.

13 Esto es válido incluso para la realización divina del *nous*; *cfr. Met.* 983a p. 6 ss. La teología cristiana ha tergiversado la concepción de esta relación, como se muestra claramente en Tomás de Aquino. La forma de vida teorética es legitimada allí sólo por su objeto, el contemplar es únicamente el camino a Dios pero no la realización de sus pensamientos; véase *Summa theol.*, 2 II, p. 180.

14 En este notable pasaje de la *Política*, la vida política es celebrada como la forma suprema, enfatizándose que ella no se agota en absoluto en la actividad exterior. ¡Precisamente las acciones internas, las contemplaciones y reflexiones que tienen un fin en sí, son prácticas en un sentido eminente!

Esta apreciación de la política tiene que parecer cuestionable sobre el trasfondo de la oposición tradicional entre ocupación política banal y contemplación exenta de acción. No obstante, hay que invertir esta perspectiva y poner en duda aquella oposición. Partiendo de la característica del actuar, puede decirse con respecto a las formas de vida, que el contemplar y las reflexiones de carácter práctico, sin perjuicio de las dicotomías ontológicas, están en una conexión esencial. Sólo gracias a esta amplia cobertura del modelo de acción, resulta enteramente concebible que la ciencia práctica, partiendo del actuar y retornando a él, pueda incluso alcanzar en cierto sentido el *status* de una teoría.<sup>15</sup>

La vida teórica constituye el caso límite de la praxis y al mismo tiempo su norma. Responde al ideal de un actuar completamente transparente a sí mismo al coincidir en toda relación saber y actividad. Esta identidad era ya para Platón el punto de partida para un diagnóstico de la praxis. Dado que el modelo aristotélico del saber de la acción no queda restringido a la mera actitud sino que se concentra en la acción misma, la conducción ajustada de saber práctico y acción se logra sólo a costa de la separación de las ciencias prácticas y teóricas que se refieren a distintas esferas de objetos. De acuerdo con el contenido, teoría y praxis no tienen ningún punto de contacto en común. La teoría se dedica a la contemplación de lo inmutable, la ciencia práctica tiende a la esfera de lo mudable. La praxis exige una forma práctica genuina del saber, la cual, por lo mismo, ha de diferenciarse metódicamente de la teoría. De esta manera, la ciencia práctica se sustrae radicalmente, al mismo tiempo, a la tutela de la teoría.

Mientras teoría y praxis no parecen tener en principio conexión alguna, hay que constatar en el interior de la praxis una relación de actividad y saber, que puede diferenciarse con respecto a las distintas formas de ejecución de la praxis. Las tres formas de actividad que menciona Aristóteles, a saber, producción, acción y contemplación, pueden especificarse mediante la respectiva función del saber. La actividad productora tiene su origen en un productor en la medida en que éste disponga de razón, arte o alguna otra facultad (*Met.*, 1025b 22). Es característico de la *poiesis* el encontrar su fin en una obra externa a la actividad misma. Aunque a este criterio se le confiere una gran significación, no puede inferirse de ahí que la *poiesis* tenga lugar por oposición al actuar. Aristóteles no ha mantenido terminológicamente esta diferencia de manera estricta —en general, se refiere al actuar en forma poco específica— ni estaría objetivamente justificado. Al fin y al cabo, la *poiesis* es objeto de las ciencias prácticas y se vincula a la ciencia política en la medida en que se someta a su dirección (*EN*, 1094a 7 s).

El saber propio del producir es la *téchne*. Sería erróneo asociar con ello una concepción moderna de la técnica en el sentido de plan y realización. *Téchne* es en esencia saber de experiencia, una destreza que no puede ser reducida propiamente a un saber teórico, tal como se espera de la técnica en sentido moderno (*Met.*, 981a 1 s). Dicho más

---

15 GADAMER, H-G. *Op. cit.*, p. 94.

exactamente, el arte procede de la experiencia al extraer nociones generales del conocimiento de los casos particulares. Así, el científico dispone, mediante la *téchne*, del conocimiento de las respectivas causas y principios, el experto conoce sólo el “qué” (*Met.*, 981a 12 s). El conocimiento de las causas no proviene únicamente de la experiencia sino que necesita de nuevo de ella para mediar la respectiva producción con el actuar concreto. Si esto vale en principio para las ciencias prácticas en general, vale de modo muy particular para la producción. La experiencia tiene que garantizar que la actividad se corrobore como el medio apropiado para el fin deseado. Al saber acerca de los principios y los medios atinentes a la producción del fin deseado, corresponde el saber de experiencia respecto de la ejecución concreta. Con la creciente complejidad de los nexos, entonces aumenta también la necesidad de mediación. Cuanto más se examine la relación fin-medio en el sentido de una investigación de las causas, tanto más se aleja este saber de la concreta actividad de la producción y necesita por eso de una creciente experiencia que compense esta discrepancia.

Para el actuar en sentido estricto esto no vale en la forma descrita debido a la mencionada identidad de ejecución y fin. Aunque el saber de la acción tampoco es idéntico a la actividad, este saber puede, sin embargo, contribuir a la mediación de saber y acción en la medida en que la conduce y con ello la constituye propiamente como acción. Esta estructura se vislumbra ya en el contexto de la producción. También allí, quizá en comparación con el artesano común, son considerados en particular como actuantes aquellos que “en su pensamiento son arquitectos” (*Pol.*, 1325b 22 s). Con ello no se piensa precisamente en el traslado de un plano a la realidad, sino en el proyecto mismo como forma intelectual del actuar. Por tanto, no hay que partir de una oposición real entre producir y actuar, sino de un traspaso libre de obstáculos, aun cuando la diferencia no pueda ser relativizada.

El saber práctico genuino es la *frónesis*. Igualmente relevante para el actuar como para la producción, la *frónesis* muestra su competencia en cuanto establece el traspaso de lo general a lo particular de la acción. La mediación de una meta general con las condiciones particulares del actuar no es una conversión de saber en acción sino una figura del saber, la cual es parte esencial del actuar. Por eso sería una reducción inadmisible adscribir a la *frónesis* exclusivamente la tarea de enlazar medio y fin. Este modelo de la planificación técnica exige, por su parte, una traducción al ser real activo y sella con ello la supuesta diferencia de saber y actuar. El carácter práctico del saber se vislumbra, sin embargo, en la mediación de máximas universales y saber concreto, el cual tiende por eso directamente a la acción.<sup>16</sup> La determinación del medio significa siempre, al mismo tiempo, una determinación o concretización del fin. Con ello está relacionado el hecho de que el

---

16 Esto lo ilustra el modelo del silogismo práctico, por ej. *EN*, 1134b p. 22 ss. No basta con saber qué alimento es bueno para la salud –esta premisa constituye la proposición mayor–, hay que saber identificar también el alimento adecuado –este saber representa la proposición menor–; véase también *de motu an.*, 701a p. 12 ss, así como el comentario de Martha C. Nussbaum en la edición preparada por ella *Aristotle's de Motu Animalum*. Princeton, 1978. p. 184 ss.

rendimiento de la *frónesis* nunca puede ser neutral desde el punto de vista ético. Lo que realmente pretende la intención general, se descubre sólo mediante su adecuada transformación en acción y, por tanto, sólo ha de llamarse de verdad inteligente aquel actuar que contribuya a la realización de una vida lograda.

Por consiguiente este saber no necesita en realidad de una mediación con el actuar, dado que dispone de la conversión misma. No toda reflexión práctica está de veras dedicada a esta tarea, pues la filosofía práctica no se agota en la prolongación metódica de la *frónesis*. El contenido de la ciencia política no es inmediatamente guía de la acción, sino que exige ser trasladado a disposiciones para la acción a fin de obtener validez práctica. Por eso Aristóteles señala que sólo el experimentado en la praxis de la vida sacará provecho de la ciencia política (*EN*, 1095a 1 s). Análogamente, el saber acerca de las virtudes éticas aquí esperado no puede equipararse con la posesión de la virtud misma; y, sin embargo, sería un craso malentendido hablar aquí de una aplicación técnica de este saber. La formación del carácter en el sentido de la virtud ética no descansa en un saber técnico, sino en un saber de la disposición que se personifica en una determinada actitud.

La forma de vida teórica se distingue respecto del producir y del actuar político por el hecho de que en ella coinciden por completo saber y ejecución de la acción. En el pensamiento se manifiesta una identidad de saber y actuar que no precisa de mediación alguna y tampoco puede ser disuelta teóricamente. Si se rastrearán las consecuencias de esta concepción de la vida teórica, ello tendría que repercutir también en el *status* de la teoría. Desde el punto de vista moderno, la comprensión de la concepción aristotélica se dificulta a causa de la equiparación corriente de la teoría con un sistema de principios, es decir, con un saber proposicional. Aun cuando esta concepción de la teoría encuentra su origen en Aristóteles, sin embargo, el modelo aristotélico de la teoría resulta asimilado en forma muy reducida. La actividad del teórico se reduce entonces, como ejemplarmente se expone en el pensamiento de Descartes, a la función propedéutica de la formación de la teoría de acuerdo con las prescripciones metodológicas de la ciencia. De esta manera absorbe su momento dialéctico. A ello corresponde en general, la expulsión de la dimensión práctica de la vida teórica. Que la teoría es esencialmente actividad, es algo que acallan las ciencias teóricas y prácticas. Con ello se independiza la teoría frente a una praxis que, por su parte, ha perdido la referencia al saber, pues la acción, consecuentemente, no es concebida en forma explícita como saber. Ya la sola aspiración hipostasiada como voluntad y la respectiva modificación, caracterizan esta concepción de la praxis. Desprovista de tal forma de espíritu, la acción puede devenir al fin objeto de la teoría sin hacer referencia al saber manifiesto en el actuar. Un paso paradójico desde la perspectiva aristotélica.

El modelo de Aristóteles se caracteriza por la integración de la vida teórica en la praxis, si bien aquélla apunta más allá de la praxis en sentido estricto y es considerada como divina. Al ser entendida la vida teórica en tanto forma de realización del pensamiento *qua* teoría, como práctica, se puede partir de un punto de referencia común de teoría y

praxis. Justamente esta referencia del saber práctico al parámetro de la vida teórica permite afirmar la autonomía de la ciencia práctica y considerar el actuar como un fenómeno *sui generis*. La vida teórica es tan práctica y determinante como praxis, que saber y acción coinciden sin restricción. Para el actuar propiamente dicho, esto no puede valer en sentido estricto; él está determinado por el saber sólo hasta cierto grado. A este saber y a su referencia al actuar hace relación la ciencia práctica. Ésta puede esclarecer a fondo el fenómeno de la acción, sólo en la medida en que aquél pueda concebirse desde un saber inmanente y encuentre allí su principio.

La acción no se disuelve por entero en el saber. La acción es, además, un modo del movimiento que no puede derivarse del saber. La *Ética* puede y tiene que dejar en la penumbra este momento del actuar, precisamente porque se desarrolla *por mor* del actuar y esta referencia sólo se cumple en la medida en que alude al saber de la acción. En virtud de esta referencia a la acción, queda oculto en la *Ética* aquel aspecto de la acción que no puede ser descrito como saber. Cuando este aspecto es realmente de interés, cae en la concepción de la física como doctrina del movimiento. Así, precisamente a causa de la autolimitación metódica de la ciencia práctica, la cual es constitutiva para la *Ética* y la *Política*, la acción misma se ve amenazada de disolución por un *chorismos* que refleja la relación de la ciencia teórica y práctica.

La sospecha de que el fenómeno de la acción sería disuelto metódicamente por dos aspectos en última instancia incompatibles, se puede, sin embargo, descartar sin dificultad en vista de la constitución sistemática de la ciencia de la naturaleza aristotélica. Sin necesidad de proponer un cambio de perspectiva, Aristóteles puede dilucidar en el contexto de las consideraciones científico-naturales, la función de la razón y del pensamiento. Un paradigma de ello es la psicología, dado que el alma humana, de acuerdo con su esencia, posee la facultad de la razón y es tenida al mismo tiempo como origen físico del movimiento. Sobre esta base puede explicarse más exactamente que el punto de contacto de saber y movimiento puede ser concebido también desde la perspectiva de la ciencia práctica y no precisa de ninguna aclaración teórica externa.

El punto de partida de estas reflexiones lo constituye la pregunta por la posibilidad del movimiento, que ocupa amplio espacio en la psicología. El alma –así reza una importante conclusión– mueve por medio del espíritu y la aspiración. El espíritu se refiere de manera reflexiva al fin, la aspiración se orienta al fin y mueve por fuerza del deseo (de *An.*, 433a 13s). La estructura misma del fin que subyace a esta relación, torna más complicada la conexión debido a que lo deseable, es decir, el contenido de la determinación del fin, ha de llamarse principio real del movimiento, mientras que lo que desea es movido por este principio. Así, lo deseado y lo que desea tienen que ser llamados en igual medida causa del movimiento. Prima, sin embargo, lo deseado, pues mueve sin ser movido. Esto, no obstante, vale sólo en la medida en que es pensado (de *An.*, 433b 10 s). Por eso lo deseado, representado como fin, no puede ser localizado bajo un aspecto cualquiera fuera del alma, sino que representa

el alma misma como su principio inmanente de movimiento. Un fin se torna en principio de movimiento al moverse en unión con la facultad de desear. Ésta es, pues, por su parte, el principio del movimiento llamado acción.

Aun cuando en la doctrina aristotélica del movimiento pueda valer de modo muy general que todo lo que se mueve puede ser referido a un primer principio de movimiento, es necesario, no obstante, explicitar aquí en rigor el cómo de esta relación. Ya la suposición de una causa final impide pensar una determinación absoluta. Las estructuras finales son relativas en cuanto referidas al origen que establece fines y, por tanto, dependientes en principio de la correspondiente perspectiva. Aunque una conexión unitaria de movimiento que una el alma con lo divino se trata de manera aislada en las *Éticas*, esta exposición carece allí de toda significación sistemática,<sup>17</sup> y aunque el espíritu orientador del actuar es considerado como divino, se habla siempre, sin embargo, del espíritu del hombre. Sólo accidentalmente –esto lo confirma también la psicología–, el alma es movida (de *An.*, 408a 30); ella misma no mueve a través de movimiento, sino mediante una especie de decisión o un pensamiento (de *An.*, 406b 20). El papel del espíritu en la fijación del fin garantiza, precisamente, que el alma está en condición de empezar por sí misma. Si se vincula el alma en un determinado contexto de movimiento, se vuelve totalmente superfluo el discurso sobre el alma como principio de la acción. En lugar de funcionar como principio, el movimiento del alma tendría que suponer más bien un principio y así al infinito. La acción sería reducida, con ello, al nivel del movimiento físico.

Querer explicar en cada caso el movimiento sólo mediante el movimiento, significa decidir anticipadamente sobre el carácter del movimiento y rebajarlo a un puro fenómeno material. Luego, tampoco aquellos movimientos, que desde un punto de vista práctico son acciones, podrían ser ya concebidos como acción. Si el principio de la acción no puede deducirse a partir de meros movimientos, se precisa entonces de un comienzo que construya el principio de este género particular de movimiento. Por eso vale que el alma no es movida, como tampoco que se mueva a sí misma (de *An.*, 408b 30). El espíritu, en unión con la facultad de desear, funda por tanto un verdadero comienzo a través de la decisión para el actuar, como tiene que reconocerlo también la ciencia de la naturaleza.

De esta manera se da a conocer también que la ciencia de la naturaleza, cuando hace de la acción su objeto, tropieza al instante con sus límites; no obstante, se apoya en que todo lo existente ha de integrarse al fin a un contexto de movimiento constituido por un motor inmóvil. Cada vez que el hombre, sin embargo, actúa, entra el alma en cierta medida en competencia con el móvil inmóvil. La consideración de la acción como movimiento conduce, en este aspecto, de la física a la metafísica. Esta analogía con el

---

<sup>17</sup> Cfr. por ej. *EE*, 1248a p. 25 ss. Así debe ser explicada la fortuna favorable que conceden los dioses, la cual tiene consecuencias prácticas, pero no es un acontecimiento práctico. En general, la referencia a fuerzas no anímicas sirve para el esclarecimiento de fenómenos límites, pero no para el descubrimiento de conexiones prácticas.

motor inmóvil es determinante para una adecuada valoración del movimiento que ha de tenerse en cuenta en el actuar.<sup>18</sup> Ella se apoya, como se ha mostrado, en que al alma también se le confiere la función de fundar un comienzo. Por eso el hombre es, en sentido estricto, origen de la acción como modificación (*EE*, 1222b 29).

En vista de esta analogía, puede indicarse de manera precisa la diferencia específica que distingue al hombre actuante del motor perfecto en cuanto principio incondicionado. En la medida en que el actuar es un modo de lo variable (de *An.*, 433a 30, *EN* 1140a 30 s), el origen tiene que ser también de tal especie, que tenga la posibilidad de comportarse así o de modo contrapuesto (*EE*, 1222b 42 s). Si esta igualdad de estructura del fundamento y lo fundado es válida en general (por ej. *Fís.*, 259b 34 s), ella se revela, en el caso del alma y del actuar, en el hecho de que el fundamento último es la decisión a realizar algo posible. A esta posibilidad de ser variable corresponde la decisión razonable en el propósito, el cual también podría llevarse a cabo de un modo distinto. De ahí que con relación a la razón haya que hablar de facultad  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  de un modo distinto a como se hace con respecto a los principios de la naturaleza desprovista de razón. Las posibilidades carentes de razón se realizan necesariamente en forma predeterminada, caso de que las respectivas condiciones estén dadas. Las facultades racionales y, por tanto, también la facultad de acción operan, por el contrario, bajo condiciones favorables sólo en la medida en que se llegue a una decisión que descansa sobre un deseo racional. El espacio de acción requerido para ello lo otorga la determinación conceptual de la acción, que en principio abre alternativas y con ello diferentes opciones de acción (*Met.*, 1046b 2 s). La acción está, por consiguiente, a disposición del actuante. Ella se funda en la competencia conceptual en tanto poder de acción del hombre.

Bajo la suposición de esta diferencia sistemática, hay que conceder que acciones y procesos naturales manifiestan en un sentido muy fundamental, según Aristóteles, una estructura análoga. Tanto acciones como cosas naturales están determinadas por fines (*Fís.*, 199a 8 s). Por tanto, no resulta sorprendente en principio que la física pueda tematizar el momento del movimiento de la acción sin silenciar, por lo demás, el carácter de la acción. Aquí está presente, de manera bastante manifiesta, un traspaso de conceptualización práctica a cosas naturales, el cual –recuérdese la imagen del demiurgo platónico– no deja de resultar sorprendente. El mundo se abre al saber en tanto se concibe como producto de un espíritu creador. Claro está que esta analogía no vale incondicionalmente. El hombre activo es causa no sólo en sentido natural, sino también en virtud de su pensamiento (*Met.*, 1032b 15 s). No tanto el mero movimiento del producir, cuanto la planificación reflexiva, es causa de los artefactos. Este momento no puede proyectarse en la naturaleza, aunque la estructura teleológica fundamental acuña a ambas esferas.<sup>19</sup> Por eso es necesario preguntar si de

18 Cfr. BUBNER, Rüdiger. *Das Gute in der Aristotelischen Metaphysik*. En: *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*. Frankfurt, 1992.

19 Cfr. Las investigaciones de Wolfgang Wieland en *Die Aristotelische Physik*. 2 ed., Göttingen, 1970, § 16. Wieland interpreta la teleología en forma convincente como esquema de reflexión. La crítica a las

semejante teoría orientada por el paradigma de la acción, ha de esperarse una explicación que vaya más allá de los resultados de la ciencia práctica con respecto al momento del movimiento de la acción.

Por lo pronto, se refleja allí la división fundamental de los tipos de actividad, conocida ya desde la *Ética*, la distinción entre las acciones que tienen su meta por fuera del hacer y las acciones propiamente dichas, en cuya ejecución está contenida la meta. La diferencia es investigada en la *Metafísica* con relación a la estructura de la posibilidad y la realidad. Las acciones que tienen un límite externo, esto es, las actividades *poiéticas*, no contienen meta alguna y por eso no pueden llamarse acciones en sentido estricto, sino que son en sí incompletas (*Met.*, 1048b 18 s). Actividades como ver, vivir o pensar cumplen su meta en la ejecución, no adolecen del defecto del producir y valen como ilimitadas, ya que no necesitan de ninguna limitación externa para tener sentido. Sobre esta base, se puede caracterizar el actuar frente al producir como actividad real  $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ , mientras que, frente a él, el producir es ante todo movimiento.

Aunque el movimiento es descrito en general como la realización de una posibilidad (*Fís.*, 201a 9 s), es difícil, no obstante, determinar conceptualmente el movimiento como tal en forma más precisa, dado que, en sentido estricto, no amerita ser llamado actividad real, sino que es un fenómeno de transición. Modificación o movimiento, por tanto, es una forma de realización, aunque incompleta, sólo privativamente determinable como realidad incompleta (*Fís.*, 201b 13s). Por consiguiente, la acción no es concebida como un tipo de movimiento, sino, a la inversa, el movimiento y, por tanto, la actividad productora pasa por ser una forma deficitaria del verdadero estar en la ejecución de la obra (*des wirklichen Am-Werk-seins*). Por causa de esta carencia, el movimiento es conceptualmente menos aprehensible que el actuar. Si bien ello significa que la meta es la obra y la verdadera realidad (*Met.*, 1050a 21 s), sin embargo,  $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$  no responde aquí primordialmente por una obra autónoma, sino por el rendimiento en el sentido de ejecución. En un producto, por el contrario, sólo indirectamente puede verse un rendimiento en la medida en que aquél es atribuido a un productor y, con ello, remitido a un contexto de producción.<sup>20</sup>

¿Cómo se comportan la actividad del producir y el producto entre sí? Puede hablarse de realización cuando un movimiento se ha consumado. Por eso, el producto no vale como

---

interpretaciones ontologizadoras de la teleología predominantes en la recepción de Aristóteles, que exponen los procesos naturales como acciones, no justifica, sin embargo, la inversión de la dirección en la que apunta la analogía, como si el arte se entendiera al hilo conductor de la estructura de los movimientos naturales (WIELAND, W. *Die Aristotelische Physik*. p. 249 y 269). Es cierto que, según el asunto, el arte imita a la naturaleza (*Fís.*, 199b p. 15 ss), mas no en el sentido de modelo de explicación, el cual es trasladado más bien del arte a la naturaleza. La diferencia es relevante por cuanto que la realidad práctica no es un modo deficitario de movimiento, sino que encarna en sus estructuras una forma autónoma de la teleología.

20 El estar en la ejecución de la obra se realiza, en el caso del producir, por medio de aquello que es producido; ello no significa que lo producido sea la realidad; sin embargo, ambos están unidos esencialmente. El movimiento está en aquello que es movido y, no obstante, lo movido no es el movimiento; *cfr. Met.*, 1050a31.

realidad propiamente dicha, sino el estar en la ejecución de la obra, el producir como forma del movimiento (*Fís.*, 201b 5 s).<sup>21</sup> La realización de la capacidad de construir es el construir. Y, sin embargo —esto es necesario recordarlo—, no es una realización en el sentido pleno del concepto, ya que ella encuentra en el producto su límite. Con la elaboración del producto finaliza también la realización. En este respecto, la realidad del producto permanece inaprehensible. Esta determinación del concepto pone de manifiesto no sólo la exterioridad del producto; apenas parece posible conferir al producto un significado propio. Por ello, el movimiento de la producción permanece en conjunto en déficit comparado con la realización que se lleva a cabo en el actuar. Aquélla puede entenderse sólo como una forma incompleta del actuar. La realidad del producto es su haber llegado a ser, en tanto surge de la actividad de otro. En consecuencia, el producto no es *terminus a quo* para una explicación de aquello que es el producir. Pues así como del movimiento se infiere lo existente, así también sólo se puede concebir el producto a partir de la actividad.

Al fin sólo parece posible una determinación paradójica del producto, en cuanto el producir es considerado como primario frente al producto. Evidentemente, el producto no es causa final, pues de lo contrario tendría que producirse a sí mismo. Sólo llega a ser fin productivo por medio del producir. Pero este mismo tampoco es causa, sino que está bajo la suposición del fin. Únicamente en el saber acerca del fin yace el fundamento del producir y del producto. El principio del producir ha de verse, en este respecto, en la producción (*Met.*, 1025b 22 s). Si el producto está fabricado en el sentido deseado, es decir, si la modificación correspondiente ha tenido lugar, la actividad llega a su fin y se interrumpe. El producto es abandonado al mundo de las cosas naturales y vuelve a hablarse de él sólo en la medida en que está sujeto a otra modificación, en que se incorpora a otros contextos. Así, la descripción de lo que él es se refiere siempre a las respectivas modificaciones. En el saber manifiesto en el estar activo en la ejecución de la obra se determina lo que es un producto. En este sentido, el contexto de la acción, en el que se integran producción y producto, puede ofrecer nueva explicación acerca de la condición de un producto.

El actuar propiamente dicho, el que logra su meta en la ejecución, es caracterizado como uso  $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$  (*Met.*, 1050a 24). El uso no es primariamente el uso de un objeto, de una cosa que posee su realidad más allá del uso, sino el uso de una facultad que sin él sería por completo inconcebible. Así, la facultad de ver encuentra su fin en el uso y ella misma no puede ser concebida sin él. Aquí se da un traspaso completo de la facultad a la realidad. La facultad se realiza sin restricción en la actividad. Por el contrario, el actuar orientado hacia el producto sólo de manera condicionada es realización, porque la facultad de la que allí se requiere no se realiza en la producción de uno o más determinados productos. La realización de estas facultades queda, por tanto, incompleta.

---

21 Cfr. BRÖCKER, Walter. *Aristoteles*. 3 ed., Frankfurt a. M., 1964, p. 78 ss. “El ser real de lo que puede ser como tal es el movimiento”, lo movido o lo existente, sin embargo, ha de entenderse a partir del movimiento y por eso no posee un *status* independiente más allá del movimiento, sino que participa de su indeterminación.

Esto vale también para el uso externo, técnico de un objeto, que está estructuralmente emparentado con el proceso de producción en cuanto que con ello hay que modificar algo distinto. El objeto de uso es sólo la prolongación de las propias posibilidades y es tendido como un eslabón entre el propósito y el objeto que se va a manipular (*An.*, 433b 20). En consecuencia, también esta forma del uso instrumental tiene que ser clasificada como un estar incompleto en la ejecución de la obra. Estos modos del uso o bien del producir pueden concebirse sólo condicionadamente como actividad práctica, en la medida en que su principio, la fijación del fin de lo activo, remita por su parte a un principio. Sin embargo, principio y resultado no llegan nunca a coincidir; ni el producto es la completa realización de la facultad que se ha utilizado, ni el propósito de la realización del producto es su fundamento suficiente, ya que sólo el uso posterior lo pone a descubierto. El producir, pues, supone por su parte un principio. Para que esta cadena no quede sin fin y, por tanto, sin fundamento, tiene que ser integrada en contextos de acción, en los cuales la suposición de una meta encuentre su principio en la medida en que el verdadero actuar lleve en sí su principio. Por tanto, al actuar le compete en relación con el producir, la particular tarea de ser no sólo un fin último que descansa en sí mismo, sino también la de orientar las posibilidades que surgen mediante el uso instrumental de medios, para que una el potencial de éstas con los fines que subyacen en conjunto al ser activo.

La consideración teórica del actuar remite de nuevo a la ética y a la política, ya que es allí donde han de identificarse los supuestos que subyacen al actuar que constituyen el punto de partida para la comprensión de las actividades que se dedican al producir. Están supuestos los fines en cuestión no sólo con miras a las aspiraciones morales o políticas, sino precisamente también –tal es el resultado de las consideraciones teóricas– cuando se trata de aprehender el actuar como contexto de movimiento. Más allá de la diferencia meramente constatada en la *Ética* entre producir y actuar, cuya relación permanece allí oscura, se ha clarificado la conexión entre producir y actuar sobre la base de las categorías de δύναμις y ἐνέργεια. Sin que Aristóteles exponga esto en forma más detallada en la *Ética*, hay que partir por tanto, en general, de una relación mutua entre producir y actuar.

La diferenciación exhaustiva de productos y su uso, amplía también, sin duda, el espectro de las posibilidades que están a disposición del actuar mismo. Sin embargo, una mera ampliación cuantitativa no es aún *eo ipso* un perfeccionamiento. ¿Pero qué podría ser experimentado como perfeccionamiento cualitativo? Un eventual perfeccionamiento cualitativo sólo puede juzgarse mediante una prescripción de fines del actuar real. El problema desemboca por eso en la pregunta acerca de lo característico de los fines últimos en general. No resulta plausible sin más que actividades como ver o tocar la cítara hayan de aceptarse como fines en sí. El hecho de que una actividad pueda ser atribuida eventualmente a un proceso de producción, no la descalifica como fin último, así como tampoco, a la inversa, la carencia de un fin externo garantiza que la actividad respectiva pueda ser valorada como racional en sí. La fijación del fin para el actuar es en verdad un rendimiento propio que no se produce por sí. La conexión en cuestión entre producir y actuar, así como la

determinación de los fines últimos se fundan en el saber práctico. Este saber es esencial para el actuar en la medida en que abre conexiones abarcales y remonta con ello las actividades incompatibles a su fundamento común. La ciencia práctica reflexiona sobre este rendimiento del saber práctico para así mejorarlo. La política, como la disciplina de más alto rango y completa, constituye el horizonte en el cual pueden identificarse aquellas actividades que pueden valer para el actuar respectivo como fin en sí. Lo mismo como ciencia que como ejecución práctica, la política describe el espacio en el que los participantes se ponen de acuerdo sobre los fines últimos del actuar y realizan las respectivas posibilidades.

Las posibilidades técnicas sólo tienen pleno sentido en la medida en que su intervención es, por su parte, condición *sine qua non* de la realización de las posibilidades cuyo fin se encuentra en la ejecución. En cierta medida, los medios técnicos tienen efectos positivos sobre el actuar propiamente dicho, al ampliarse el espectro de las posibilidades de la acción gracias a una reserva de medios técnicos. Así, el crecimiento de los medios puede eventualmente elevar en forma indirecta las posibilidades del hacer que tiene fines en sí. Los meros medios como tales no pueden, por supuesto, garantizar esto. Sin una fijación de fines que oriente, el producir permanece en el nivel de una modificación sin sentido.

El fin último o las actividades con fines en sí son en su estructura y en su pretensión, constantes y universales. Por eso se justifica referir el concepto del bien no sólo en un sentido homónimo a todas las tendencias del fin. También la vida buena se puede describir, en forma uniforme y sin restricción, como fin último del hombre. En qué consiste, sin embargo, la vida buena, no se puede definir mediante las ciencias teóricas ni logran las ciencias prácticas una determinación precisa de estos fines. Ellas están destinadas, al fin y al cabo, a apropiarse y a estructurar los fines de la praxis real. Horizonte y fin último de todo hacer es, por tanto, la actividad política como el fin en cuyo marco hay que decidir acerca de los fines particulares y con ello acerca del actuar y del producir en general.

Lo característico de esta actividad es el saber manifiesto en la acción. Se trata de un saber que ni puede ser meramente supuesto ni demostrado necesariamente. Se basa mejor en que, en una comunidad, los participantes se ponen de acuerdo sobre su actuar, se orientan mutuamente y con ello miden el espacio de acción en el que se encuentran. Sobre esta cobertura, la determinación del *ethos*, por lo general falsamente entendida en forma sustancialista, fundamental para la política aristotélica, adquiere su sentido práctico. El *ethos* se demuestra en el hecho de que, en los controvertibles intentos de acuerdo sobre la propia praxis, provee *topoi* con cuya ayuda se puede articular el saber práctico. Se trata con ello de un saber que, de manera análoga a la vida teórica, es ya práctico en la ejecución, sin que por eso tenga que ser equiparado con el saber teórico. Su medium es el acuerdo retórico<sup>22</sup> que tematiza los fines últimos y conduce el actuar político. Tal orientación se

22 Cfr. PTASSEK, Peter; SANDKAULEN-BOCK, Birgit; WAGNER, Jochen; ZENKERT, Georg. *Macht und Meinung. Die rethorische Konstitution der politischen Welt*. Göttingen, 1992, en particular p. 60 ss.

revela inmediatamente como acción, dado que ella estructura las relaciones prácticas y prepara otras opciones de acción. El acuerdo en cuestiones políticas actualiza las suposiciones comunes de la praxis y es por eso, al mismo tiempo, realización y fin de posibilidades políticas de acción en general. En la medida en que aumenta la intensidad del acuerdo político, se aproxima la actividad política al ideal de la vida teórica, cuya ejecución se agota en el saber puro. La analogía estructural con la vida teórica despliega la autofinalidad del actuar político, sin entregar por ello la praxis a la teoría.

El parámetro de la forma de vida teórica remite justamente a una configuración de la praxis, en la cual el saber práctico juega un papel esencial. La perspectiva teórica no puede contribuir a ello directamente, dado que la *poiesis* debe su fijación del fin al actuar político, podría parecer natural, en vista de la necesidad de orientación del actuar político, confiar la determinación de los fines últimos por analogía a la competencia que se precisa en la vida teórica. Sin embargo, dos razones se oponen a esta concepción. Por una parte, el actuar mismo sería rebajado al nivel del mero producir; por otro, la vida teórica, en cuanto actividad completa en sí, no puede suministrar ninguna prescripción exterior de fines para otra actividad.

La relación de vida teórica y política funda otra conexión. La vida teórica es arquetípica por el hecho de que realiza la ilimitada autarquía. Ésta consiste en la indiferenciación de saber y actuar; el actuar, por consiguiente, se concibe a sí mismo o el saber determina por completo el actuar. El carácter arquetípico no yace en la determinación de los fines en cuanto al contenido, los cuales son decisivos para el hacer respectivo, sino en la actitud de quien se dedica a la vida teórica. Si la autarquía es tenida por una cualidad, que a la postre es concedida sólo a los dioses, es entonces esencial al actuar humano aspirar al arquetipo divino. Esto no ha de entenderse como expresión de *hybris* humana. Muy al contrario, sólo la experiencia de la vida teórica permite valorar correctamente el *status* del hombre. Aristóteles no deja duda alguna acerca de que el hombre no es el ser superior, sino que tiene que ser ubicado entre animal y dios (*EN*, 1177b 27 s; *Pol.*, 1253a 25 s). Es necesario copar este espacio de acción, caracterizado en principio sólo *via negationis*. Que el hombre desarrolle una adecuada comprensión de sí mismo, es el supuesto definitivo para ser hombre. Para ello precisa del saber práctico, que puede adquirir mediante la mutua orientación en la comunidad. Un aumento del saber práctico, que según criterio de la vida teórica misma es ya ejecución de la praxis, aumenta la transparencia de la praxis y la posibilidad de su logro. Pero además la forma de vida teórica concede de manera indirecta orientación, en la medida en que pone a los hombres en condición de mirar más allá de sí mismos y de cobrar, así, conciencia de la necesidad de orientación en general. El hombre se diferencia del animal al concebirse como un ser político, que se orienta a sí mismo en su propio mundo.

La orientación reposa sobre un saber acerca del recto camino de realización de los fines establecidos, pero, en el fondo, sobre un saber acerca de los fines últimos mismos. Ni

la decisión arbitraria ni la persecución ciega de prescripciones heterónomas pueden ser entendidas como orientación. Orientarse significa saber lo que se hace. En el actuar corriente se puede realizar esta aspiración siempre sólo de manera condicionada, en la vida teórica, por el contrario, de manera perfecta. El precio de ello, sin embargo, es la renuncia a los fines individuales de la acción; por eso el saber teórico no puede conducir la praxis. No obstante, la actitud asociada a ello es parámetro para la praxis, en tanto sólo a partir de este punto se torna clara la problemática tensión entre saber y hacer, esencial para la praxis. Praxis es mediación de saber y actividad en sentido de modificación. El caso límite de la vida teórica permite reconocer esta mediación como tarea.

Es por eso, finalmente, que ha de atribuirse a la ironía de la historia y sus efectos, la asociación de la filosofía aristotélica, en principio, con la separación de teoría y praxis. Sin embargo, la doctrina de la vida teórica se rehusa a esta concepción de teoría, motivo suficiente para tratar con escepticismo la tesis acerca de una oposición de teoría y praxis. Sólo una importancia relativa puede concedérsele a esta distinción, si la ejecución de la teoría vale como caso límite del actuar y el actuar, por su parte, aspira a verse colmado por el saber, tal como lo pone en práctica el modelo de la vida teórica. Llegar a satisfacer ampliamente en la medida de lo posible esta aspiración, sin traspasar las fronteras propias de la praxis, es la difícil tarea de la filosofía práctica, cuya posibilidad se funda, después de todo, en el hecho de que la teoría se manifieste como parte constitutiva de la praxis.

**EL SABER PRÁCTICO Y LA VIDA  
TEORÉTICA. SOBRE EL  
CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE  
ACCIÓN**

**Por: Georg Zenkert**

**\*Acción \*Ethos \*Praxis \*Teoría \*Vida  
teórica \*Vida práctica \*Ética aristotélica**

**RESUMEN**

Existe una conexión interna de teoría y praxis que se pone de manifiesto en la acción. Ésta no es el resultado de un traspaso dialéctico de un determinado saber a un actuar cualquiera, sino un movimiento que implica un saber que, en sí mismo, es práctico, por cuanto contiene de suyo el momento de la ejecución del fin que se propone. Vida teórica y vida práctica no constituyen una alternativa, sino una gradación: en ello consiste el *Ethos* de la acción humana. La ética aristotélica remonta a esta mediación recíproca de teoría y praxis, no sólo la posibilidad de la vida individual, sino, ante todo, de la vida de la comunidad. Sobre esta mediación se cumple el tránsito directo de la ética a la política en el pensamiento aristotélico.

**PRACTIQUE WISDOM AND  
THEORETICAL LIFE: ON  
ARISTOTLE'S CONCEPT OF  
ACTION**

**By: Georg Zenkert**

**\*Action \*Ethos \*Praxis \*Theory  
\*Theoretical life \*Practical life  
\*Aristotelean ethics**

**SUMMARY**

The deep connection existing between theory and praxis appears in action. Action is not a dialectic movement from any knowledge towards a performance, but one implying a practical movement by its very nature, because it already has the moment when the purpose it is intended to will be carried out. Thus, theoretical life and practical life are not alternatives but a gradation and that is the *Ethos* of human action. Aristotelean ethics builds up the possibility of individual life and even that of the community life in this mediation between theory and praxis. And on this mediation the direct pass from politics to ethics is achieved in Aristotelean thought.

## Contenido

revista  
UNIVERSIDAD  
DE ANTIOQUIA  
250

- 4  
*ENTREVISTA*  
Héctor Rojas Herazo: «No es que yo quiera hacer un poema, un cuadro, una novela, es que no puedo evitarlo»
- 13  
*PEQUEÑO BOCETO DE LA NOVELA*  
Héctor Rojas Herazo
- 15  
*UN PINTOR NOS EXPLICA EL RETORNO AL ORIGEN*  
Luis Rosales
- 19  
*A MI AMIGO WILLIE*  
Marcel Proust  
Traducido por John Byron Orrego  
Ilustraciones de Elkin Restrepo
- 22  
*LA POESÍA TEJE LOS HILOS DE LOS SUEÑOS*  
Alberto Ruy Sánchez  
Ilustraciones de Gloria Posada
- 25  
*EL LECTOR NO COMÚN*  
Por George Steiner  
Traducción de Alejandro Bayer
- 38  
*EL JOVEN GOETHE Y LA BIBLIA COMENTADA INGLESA*  
Herbert Schöffler  
Traducción de Juan Guillermo Gómez
- 47  
*POESÍA INVENTARIO A CONTRALUZ*  
Héctor Rojas Herazo
- 49  
*NEOLIBERALISMO Y UNIVERSIDAD*  
Guillermo Maya Muñoz  
Ilustraciones de Beatriz Jaramillo
- 60  
*LOS ESPACIOS EN BLANCO*  
José Miguel Sánchez Gómez  
Ilustraciones de María Teresa Cano

### LIBROS

- 74  
*LA MOVIOLA DE LOS SENTIMIENTOS*  
Maryluz Vallejo Mejía
- 77  
*CÉSAR URIBE PIEDRAHÍTA Y EL HUMUS DE SU TIERRA*  
Jairo Morales Henao
- 79  
*LA CALLADA VOZ DE JOSÉ MANUEL ARANGO*  
Luis Germán Sierra J.
- 82  
*ROCK PAISA: DE LOS PELUKAS A RADIO BURDEL*  
Carlos Patiño Millán
- 84  
*DE LA POESÍA DE LA NATURALEZA A LA NATURALEZA DE NUESTRO ARTE*  
José Gabriel Baena
- 89  
*ZONA FRANCA DEL SEXO*  
Mariluz Vallejo Mejía
- 91  
*ANDRÉS POSADA ARANGO SU VIDA Y OBRA*  
Jairo Morales Henao
- 94  
*LITERATURA Y DIFERENCIA*  
Willy O. Muñoz
- 95  
*LOS AMORÍOS DE SILVANA BLERT*  
César Herrera
- 98  
*SIGNOS, DE ANDRÉS POSADA*  
Carmen Téllez
- MÚSICA
- 100  
*SANTA ROSALÍA*  
Bruce Trinkley  
Traducción de Gonzalo Montoya