

HELMUT KUHN

TEORIA Y PRAXIS EN PLATON

(Original: *Praxis und Theorie im platonischen Denken*).

Traducción: M. KERKHOFF

La distinción de teoría y práctica es tan corriente en Platón como en el uso actual de lenguaje y pensamiento. En la "República". Sócrates funda la mejor ciudad posible, mas no mediante la acción política en la realidad, sino ἐν λόγοις, en palabras y pensamientos, como hombre teórico (369a). La lengua griega conoce, como nosotros, la pareja de opuestos λόγος-ἔργον, ("con palabras y obras"), y es notorio que ésta aparece en varios pasajes de los diálogos platónicos;¹ casi siempre, sin embargo, de tal manera que se destaca la relación, no de oposición, sino de completación mutua. Verdad es que había, en tiempos de Sócrates, quienes creían que la filosofía, siendo asunto apto para jóvenes adolescentes, era un pasatiempo indigno de adultos libres, y, en el *Gorgias*, Cálicles se presenta como portavoz de tal enemistad a la teoría, usual entre ciudadanos que no pensaban sino en dimensiones práctico-políticas (485a-e). Pero los que hablan así, son en Platón, sólo los adversarios y acusadores de Sócrates, del verdadero teórico y político. "Yo no pertenezco a los políticos", dice Sócrates (473a6); mas su abstención frente a puestos públicos y actividades políticas está lejos de ser inacción (ἀπραγμοσύνη). Eurípides anticipa la decisión platónica: en su "Antíope", entran en escena el amigo de las Musas, *Amphion*, quien defiende la vida del ocio, y el pastor *Zethos* quien alaba la vida ac-

¹ *Leyes* 647d, *Protágoras* 325d, *República* 389d, *Fedro* 100a, *Ep.* VII 354b.

tiva; por medio de su *deus ex machina*, Hermes, Eurípides hace profetizar que precisamente *Amphion*, no asustado en su tranquilidad por la miseria de su *polis*, está destinado para construir, en un futuro, los muros de Tebas, mediante su música (fr. 202).² En general, Platón parece referirse, a pesar de su crítica de la democracia periclea, al concepto pericleo de *paideia*, testificado por Tucídides en su dicho famoso: "Cultivamos el espíritu sin caer en afeminación" (φιλοσοφοῦμεν ἀνευ μαλακίας II 40. 1).

Cuán poco Platón interpreta la distinción de hecho y palabra como oposición; en qué medida, más bien, para él, la palabra quiere hacerse obra y la obra debe expresarse como palabra, lo muestra precisamente el ejemplo mencionado de la "República": la ciudad construida en pensamientos. Como informe, ese diálogo tiene algo de un juego, siendo la representación mimética de una conversación que, si no ha tenido lugar, no obstante podría haber tenido lugar. En esa conversación se conquista conocimiento: conduce a la teoría, mas ese conocer tiene una triple relación con la *praxis*: primero, el *paradigma* visualizado de la mejor *polis* es accesible a una realización; del conocimiento resulta un aviso a la actividad política. Segundo, el diálogo mismo es un actuar, ya que efectúa algo en los que hablan y escuchan; la construcción del estado no es tratada en palabras solamente, sino que ocurre de hecho como construcción del orden estatal en las almas; con la expresión platónica: "el hombre interior del hombre" (589a7) es fundamentado en su dominio. Tercero, finalmente, nosotros, los lectores del diálogo, debemos adentrarnos en el acontecer psicagógico.

De tal forma, teoría y práctica están en una unidad polarizada cuya afirmación pertenece a los rasgos esenciales del pensar platónico. Su encarnación es ilustrada, en los diálogos, por la figura de Sócrates. Este, a pesar de sus éxtasis contemplativos y de su compañero demoníaco, cuya voz lo previene, no se ve impedido de sentirse como ciudadano de su patria ateniense, hasta el último aliento; y para poder representar, en el *mimus* filosófico, la unidad de vidas encarnada en él, como la contradicción hecha hombre con la sociedad decayente, Platón tuvo que inventar una forma en la cual tanto la tragedia como la comedia de la vida (Filebo 50b3) se ilustraron simultáneamente. Y lo que vale para el maestro, para su obra

² Comparar el comentario al "Gorgias" de E. R. DODDS, Oxford 1959, p. 275 y WERNER JAEGER *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, en *Scripta Minora*, Roma, 1960, I, p. 347-393.

y doctrina, valdrá también para la Academia fundada por él: dedicada a la investigación común y a la contemplación, ocupó a la vez el puesto de una alta autoridad política, como sabemos por la tradición.³ Podría objetarse que la unidad en cuestión no apareció en la vida propia de Platón sino en forma difusa, ya que fracasó como político en Siracusa; y a este fracaso personal corresponde, en los diálogos, la metamorfosis del filósofo-gobernante, en la “República” todavía concebido como posible, a aquella figura sobrehumana del monarca sabio quien, en el diálogo tardío “El Político”, tiene que preparar la naturaleza humana para su destinación político-filosófica. Claro está: A Platón no debe identificarse con la figura monolítica del Sócrates platónico, pero que también en él traslució el gran principio del ser-uno (ἓνα εἶναι) (Rep. 443e1) — lo ha testificado su discípulo Aristóteles en un verso de su elegía: su gran verdad, el ser-uno del ser-bueno y de la *eudaimonia*, así dice, ha sido demostrada por Platón “por su propia vida y por la instrucción teórica” (fr. 673: οἰκείω τε βίω καὶ μεθόδοιεν λόγων).

II

En el último verso de dicha elegía, Aristóteles se distancia de la doctrina platónica como de “una verdad ya no concebible”.⁴ Y no es solamente el pensamiento de que el ser-bueno garantiza la *eudaimonía* lo que no puede ser aceptado en todo su alcance por Aristóteles, sino que tampoco vale para él la unidad de *praxis* y teoría; por lo menos no en el sentido platónico. El dirige nuestra atención a una dificultad por la cual Platón no parece haberse preocupado: que obviamente hay conocimientos cuya relación con la *praxis* no es sino externa o casual; ni la adquisición de estos conocimientos, ni su contenido se modifican en nada por la utilización a la que están sujetos. Ello vale p. e. para los conocimientos astronómicos y su aplicabilidad práctica en el arte de la navegación. Por otro lado, existen ciencias, como la ética y la política, para las cuales es constitutivo que sean prácticamente utilizables. Esto lleva a Aristóteles, en su esfuerzo por una clasificación de las ciencias, a la división tri-

³ Comp. P. FRIEDLÄNDER *Platon* I, Berlin 1954, p. 108-113, 329-334.

⁴ Sigo, como W. JAEGER, la interpretación tradicional del verso lingüísticamente duro. La proposición ingeniosa de una nueva interpretación, hecha por K. GAISER, no convence: *Die Elegie des Aristoteles an Eudemos*, en *Museum Helveticum*, vol. 23, 2 p. 84-106, 1966.

partita cuyo principio es un último interés o *por qué*: la ciencia teórica apunta hacia el saber, la poética a la obra, la práctica a la acción.⁵ Con el concepto de la “filosofía práctica”, delimitada de este modo, la pregunta por la relación de teoría y práctica cobra su forma clásica, decisiva para la tradición subsiguiente: los dos polos se unen, como saber práctico, en aquel acto que funda todo actuar, el de la decisión preferida (*προαίρεσις*). La *prohairesis* como núcleo intelectual de todo actuar es aquello que hace la acción ser acción, lo *πρακτόν* por excelencia. Con ello, la problemática de teoría y práctica queda localizada. Su lugar en el todo de las ciencias es la doctrina del actuar humano, es decir la política. Pero ésta su localización significa también una mediatización: aunque no cortada de los principios supremos, sólo está en una relación lejana y apenas visualizable con ellos. Ello se presenta especialmente en el hecho que la *prohairesis* es limitada a la elección de los medios respecto de un fin dado (*τέλος*), mientras que la captación misma del fin, del *καλόν* como del por qué de todo hacer bueno, queda en el trasfondo.⁶ Cuán poco la delimitación de una filosofía práctica frente a la teórica corresponde al pensamiento platónico se muestra allí donde el extranjero, en *El Político*, propone una división semejante (258e-259d): buscando el concepto de la política como un “arte regio” él propone una división de todas las ciencias en prácticas y teóricas, y la política aparece —sorprendentemente para el lector que viene del mundo conceptual aristotélico—, como parte de la ciencia “gnóstica” o teórica. Se aducen dos razones: por un lado, ha de atribuirse al consejero del político la misma ciencia que al político mismo, de manera que la realización activa no pertenece a las determinaciones esenciales de la política. Por el otro lado, esta realización o ejecución, a diferencia del arte manual o de la ciencia práctica en general, es de carácter espiritual, dependiendo no de fuerza física, sino de capacidad de captación y valor (*θυμός*).

Para determinar más lo peculiar de la “ciencia regia”, se subdivide la teórica según la distinción de juicio (*κρίσις*) y ordenación (*ἐπίταξις*), y como ejemplo de la ciencia juzgante el extranjero nombra, característicamente, el cálculo (*λογιστική*), mientras que, en el otro lado resulta la política como modelo de la ciencia orde-

⁵ Metafísica 1025b 21-28, Tópicos 145a 15-18.

⁶ Et. Nic. 1111b 27. Comp. H. KUHN. *Das Sein und das Gute*, 1962, p. 275-295.

nante. Sólo aquí, dentro de la teorética platónica, se sitúa una distinción comparable a la dicotomía aristotélica de filosofía práctica y teórica. Más importante que tal cercanía es la diferencia que sigue existiendo: Aristóteles está interesado en delimitar dos tipos de conocimiento (*διανοία*) y, a la vez, dos regiones de objetos correspondientes a aquellos; también el extranjero del “Político” quiere distinguir, mas de tal manera que se destaque la competencia de lo distinguido; la ciencia epitáctica no es solamente otra que la que juzga y distingue, sino que ésta presupone aquella y la contiene. La ciencia ordenante es capacidad de juicio, y además mucho más: el representante de la ciencia juzgante se conduce como mero espectador (*θεατής*), el representante de la ciencia real como un gobernante: a base de su juicio, dando órdenes, crea orden. Ahora vemos que no era casualidad que la ciencia de los números fue nombrada representante de la ciencia diacrítica o juzgante: el orden, así debemos interpretar, es de carácter numérico —una proposición ya presupuesta en la introducción solemne del concepto del orden en el “Gorgias” (508a). Pero no solamente se basa la ciencia ordenante en la juzgante, sino el principio de la actividad ordenante, la elección (*αἵρεσις*) pertenece, como estructura de alternativas, a la ciencia juzgante cuya *krísis* es siempre *diá-krísis*, una afirmación contra la negación. La vuelta del observador juzgante hacia la ordenación, es decir hacia la acción, no aparece aquí, como en Aristóteles, como transición de un modo de conducta a otro, de un *telos* a otro —más bien esa vuelta está ya dada con la actividad de juicio. Visualizando el carácter diferenciado e inestable de las circunstancias del actuar, Aristóteles acentúa la falta de precisión que, frente al caso de la matemática, es típica de la ética y política.⁷ En Platón, sin embargo, donde se trata del origen común de teoría y práctica, la doctrina de los números, representativa de la ciencia juzgante, sirve para ilustrar el origen de lo práctico en lo teorético. No discutamos si ha de pensarse aquí en la “doctrina inescrita” testificada por Aristóteles, acerca de la generación de los números desde el uno y la “dualidad ilimitada”.

III

Lo característico de la filosofía platónica consiste en que los miembros de la pareja teoría-práctica o conocimiento-obra son pen-

⁷ *Et. Nic.* 1094b 14-27.

sados como fundamentalmente entretreídos. ¿Cómo tiene esa característica que ver con el concepto platónico del conocimiento en general? No podemos esperar una respuesta simple a esta pregunta que toca las raíces, y de hecho la respuesta a proponerse es simple en apariencia solamente; en realidad no puede ser sino una indicación hacia otras preguntas más diferenciadas y otras respuestas. Héla aquí: Platón se guía, en su investigación del conocimiento, por el concepto del arte (Γέχνη), es decir de una actividad que es, a la vez, saber y hacer, y se encuentra, por ello, en el medio entre teoría y práctica; según la clasificación aristotélica, se trataría de un saber “poético”. En Platón, la preocupación por la *techné* es característica para toda la obra literaria, desde los diálogos tempranos hasta los tardíos, cambiándose, sin embargo, la función del concepto-modelo a lo largo del pensar platónico. Indicamos la tendencia de este cambio: en los diálogos tempranos, la *téchne* está relacionada con la persona de Sócrates y su docta ignorancia; es típico para la imagen de Sócrates que este hombre, él mismo hijo de un escultor, mezcla continuamente las diferentes clases de artesanía y artesanos en sus conversaciones. El *Leitmotiv* sobrevive, sin embargo, a la gradual desaparición de Sócrates en el *Sofista*, *Político*, *Timeo* y las *Leyes*. La *dihairesis* muy discutida, ejercitada ya en el *Gorgias*, es casi exclusivamente una diversificación de las artes, y sólo accidentalmente de cosas y seres; el interés dominante es la autoexplicación de la filosofía —el desarrollo del concepto de la dialéctica como arte de las artes.⁸

Naturalmente, la investigación moderna no ha pasado por alto la importancia de la *téchne* para el pensamiento platónico, el asunto ha sido objeto de una crítica instructiva, mas esencialmente negativa, especialmente en Inglaterra: los analíticos modernos creen poder probar que Platón ha captado, bajo el título de Τέχναι και ἐπιστήμαι el *know how* mediado por la artesanía, sin distinguirlo lo suficiente de otras formas del saber, especialmente del *know that*.⁹ También la crítica alemana, originándose u orientándose en Heidegger, va en esa dirección: “Lo que está a mano” vale como fórmula para el saber vulgar mediado por la *téchne*; y si Platón, partiendo de ese *Sichauskennen*, con ayuda de la “técnica” dialéctica, trata de llegar al ser-en-sí, ello debe aparecer como un fraude: el ὄντως ὄν, encar-

⁸ Comp. H. KUHN, *Platon und die Grenze philosophischer Mitteilung*.

⁹ Comp. J. GOULD, *The development of Plato's Ethics*, Cambridge, 1955.

W. G. RUNCIMAN, *Plato's later epistemology*, Cambridge, 1962.

M. B. FOSTER, *The political philosophies of Plato and Hegel*, 1935.

nado por las ideas, no es otra cosa que lo que “está a mano”, puesto en reposo y llamado *Vorhandenheit*, algo dispuesto que, por así decirlo, espera la mano que lo agarra y dispone de ello.¹⁰

En las anotaciones siguientes sobre la *téchne* y el concepto del conocimiento no partiremos de tipos predeterminados de conocimiento, como *Knowledge by acquaintance* o *know how* o *Sichauskennen*, sino plantearemos dos preguntas insinuadas por nuestras deliberaciones iniciales: ¿cuáles dimensiones de significación son abiertas por la *téchne* como modelo heurístico? (IV) Y de esta primera se origina, como habrá de mostrarse, la segunda pregunta: ¿Por qué se muestra sólo en este modelo que en el seno del entender y conocer nace el elegir como concepto medio que une la teoría con la práctica? (V) Insistiendo en *téchne* como único término conceptual evitaremos, sin embargo, la idea según la cual *téchne* se relaciona a *epistéme* como *ars* a *cognitio* o *Kunst* a *Wissenschaft*. En el griego de Platón (ya no tanto en el de Aristóteles) ambas palabras pueden normalmente sustituirse: “El modelo de la artesanía ya le está dado a Sócrates en la palabra ática que designa el saber, *epistéme*, que a diferencia de las palabras jónicas para “saber” y “conocimiento”, comprende también lo práctico; un saber que es a la vez saber y poder y que representa especialmente las habilidades en profesiones artesanales.”¹¹

IV

La primera dimensión de significación, abierta por la *téchne* podría llamarse la antropológica.

El hombre es *technites*, “artesano”, se hace humano por el desarrollo de las artes; Prometeo lo dotó de lo humano: “Todas las artes le han sido regaladas al hombre por Prometeo.”¹²

Con este hecho se relaciona el mito cosmogónico, puesto en boca de Protágoras por Platón en el diálogo del mismo nombre: allí se muestra, sin embargo, que las artes proporcionadas por Prometeo para la conservación de la especie humana no son suficientes; le faltaba a ella la sabiduría política para ordenar su convivencia pací-

¹⁰ Comp. HEIDEGGER, *Platos Lehre von der Wahrheit*, Berlin, 1941, p. 47.

¹¹ De B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1948, p. 175.

Comp. vols. 9 y 10 del *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bonn, 1964 p. 66.

¹² ESCUILO, *Prometeo Encadenado*, v. 506.

ficamente. Zeus tuvo que remediar la falta, inspirando los hombres con “sentido de justicia y respeto mutuo” (δίκην καὶ αἰδῶ 322c4).

Siendo ésta la historia del sofista, el diálogo entero es la explicación de cómo la historia de Sócrates se desvía de ella. El concepto del arte, reducido por Protágoras a la producción con división de trabajo, es extendido por Platón-Sócrates a la vida entera. El orden racional atribuible al campesino, ingeniero, zapatero y a todos los demás artesanos tiene que estar vigente, con mucho más derecho, en la política, es decir en el orden de la vida individual y social en general. Con este orden solo, la sentencia de la humanización del hombre por el arte recibe todo su peso. Los hombres de la época de *Kronos*, mencionados en el mito del “Político”, no necesitan ni las artes ni los artesanos; en la época de Zeus, no obstante, no sabrían vivir sin las artes y sin el arte regio de la política.

El arte es un saber. Una habilidad adquirida por ejercicio (ἐμπειρία καὶ τριβή) (*Gorgias* 463b) no es aún *téchne*, y tampoco garantiza un saber extraordinario como tal el carácter artístico, artificial, de algo —pues podría originarse de una inspiración divina, como en el caso de los poetas (*Ion* 533e). El ejercicio se encuentra debajo del nivel del *tchnikón*, la inspiración por encima de él, faltándoles a ambos el momento del saber fundado y, con él, la facultad del λόγον διδόναι. Sólo con las artes se da el pensar y el conversar —y no como un pensar acerca de las artes, sino como un elemento pensativo inmanente a las artes.

Estamos preguntando por un saber que guía la acción, un *know how* si se quiere —una fórmula que no es sino un indicio de una estructura más compleja. En primera instancia, el saber, para poder verificarse, debe tener algo teleológico: es saber de una meta, de un para-qué imaginado como “bien”, y lo que lleva a este bien, realizando el fin, es el trabajo o la obra en la cual se consuma el ejercicio del arte. Cada uno de los bienes producidos por el trabajo del arte entra en una interrelación de necesidades y servicios. En el “Político” (278b-291c) se halla la visión más abarcante de ese todo cultural en el cual a la variedad de las necesidades corresponde una variedad de servicios. El *télos* respectivo, sin embargo, se determina concretamente respecto de un segundo momento implicado en el saber de la *téchne* —respecto de la “materia” en la cual obra, ya que en los servicios rendidos por el hombre (*technítes*) a sí mismo y al otro siempre participa un factor más— el mundo que alberga al hombre como naturaleza. No sólo el hombre se manifiesta a sí mismo como un ser necesitado, carente, sino también, al

cuidarse de sí mismo “técnicamente”, se abre a su compañero no humano; pues sería falso imaginarse la “materia”, como segundo objeto del saber implicado en la *téchne*, a manera de algo totalmente disponible, como mero material de la formación y transformación humanas. Claro está que también puede ser material —a saber, en relación a las artes estrictamente “poéticas” (como la carpintería, tejeduría, arquitectura); pero éste no es sino *un* polo de una escala de diferenciaciones cuyo polo opuesto es determinado por las artes cultivadoras o “terapéuticas” (como el arte del pastor, campesino, médico). Aquí, en el ambiente del segundo grupo de artes, le corresponde al acto teleológico del hombre una especie de intencionalidad, o amiga o adversa, en las cosas y los seres mismos; aquí, por ende, la acción humana puede ser exitosa sólo debido a un saber que entiende al objeto vivo completamente desde él mismo, un saber, en fin, que limita la arbitrariedad de la formación humana a estimular, desviar o disciplinar una fuerza formativa ya existente. Se ve que no basta con el concepto señorial del *homo faber*; el trato del *technítes* consigo mismo, con sus semejantes, con su perimundo natural, equivale a un cortejar, un dedicarse, un ajustarse a las fuerzas que obran en y fuera de él. A la formación del mundo precede el descubrimiento del mundo que, a su vez, es fomentado por la formación demiúrgica. La lucha con la naturaleza revela lo que ella es en sí misma, y eso quiere decir: la dimensión antropológica del saber implicado en la *téchne* se amplía hacia la dimensión mundana. El médico Erixímaco, en el *Banquete*, es a la vez un físico (investigador de la naturaleza), y Arquitas, el gran amigo de Platón, es a la vez cosmólogo pitagórico y político.

El saber que se representa como saber de dos dimensiones es de hecho un saber, no solamente una opinión o una suposición; tiene que confirmarse y corregirse continuamente en la ejecución, para así consolidarse como un cuerpo sólido de conocimientos verificables; se trata de un saber enseñable y aprendible: quien se ofrezca como maestro en algún campo debe saber indicar o de cuál otro maestro obtiene su arte, o cómo él mismo lo ha desarrollado por su propia potencia. Según su forma, el conocimiento especialista enseñable se presenta como una totalidad de reglas cuya vigencia no se debe, ni exclusivamente ni primariamente, a la autoridad de un maestro. Tiene un *fundamentum in re* —tanto en el hombre que las aplica como en el mundo que lo alberga y se comunica con él; de éste su fundamento tienen que cerciorarse siempre de nuevo: su procedimiento es a la vez experimental y descubridor. En la esencia

de la *téchne* se halla un elemento de progreso —una vez implicada por Platón y confirmada explícitamente por Aristóteles. (*Eth. Nic.* 1098a24).

A la dimensión antropológica y mundana se agrega la social. Todas las artes —especialmente lo ilustran las artes “terapéuticas”— pueden resumirse bajo el concepto de la cura o del procurar. El hombre no vive solamente, como los demás seres, satisfaciendo sus necesidades vitales, p.e. alimentándose como los animales del campo que simplemente “agarran” (Hegel); sino que él se preocupa por sí mismo (*ἐπιμέλεια*); y las artes son formaciones especializadas de esta cura existencial que se ilumina a sí misma y el mundo. Este concepto de la cura por la existencia contiene la diferencia entre lo meramente procurado y la preocupación (*besorgt-umsorgt*): en la cura se oculta un momento de dominio, a saber aquella fuerza de ordenación (*ἐπίταξις*) que se nos manifiesta en el *Político* como característica del arte político. Si partimos de las artes “terapéuticas”, encontramos un doble pro-curar, en dos niveles: por un lado, el pastor se preocupa por su rebaño, y el bien que con ello produce, no es su bien personal, sino que existe fuera de él, en el bienestar de los animales; siendo el gobernante del rebaño, no obstante, existe sólo para aquél. El bien procurado por el *technítes* no es, por ende, re-flexivo, y esta proposición encuentra una aplicación diferente en un segundo tipo de cura, a saber cuando visualizamos el todo de la cura existencial diversificada según las artes particulares (el fundamento de la división de trabajo): entonces se muestra que la preocupación o cura de cada *technítes*, de cada especialidad, no se refiere solamente a una cosa autoexistente, a una obra por producirse, a un ser encomendado para cuidarlo, sino también y primariamente a sus conciudadanos. Pues el bien procurado por ella pertenece a todos, está destinado a servir a todos, es decir a la comunidad. Ya la especialidad de su arte la debe el artista a la comunidad y a la división del trabajo operante en ella. Quien, a favor de un ideal romántico de una comunidad comunista, se inventa una sociedad sin división de trabajo y especialización, no solamente elimina una causa de la desigualdad, sino también una potencia unificadora. El médico no existe para curarse a sí mismo, aunque pudiera hacerlo. Diremos, resumiendo: el pastor cuida del rebaño. Pero ya que los hombres no forman un rebaño, el gobernante no se preocupa por ellos a manera de un pastor de hombres, sino todos, en cuanto obrantes en su arte, participan del servicio mutuo (*θεραπεία*), dando y recibiendo. Esa es una de las

grandes doctrinas que el extranjero del *Político* esclarece con sus divisiones conceptuales. Y hay que recordar que la cura anda mal, si no se guía por el saber correspondiente, tanto del bien actualizable como del objeto respectivo de la cura. Además hay que tener en mente que no es solamente el hombre quien entra en la luz de este saber, sino también el mundo: de la misma manera que el hombre cuida de sí mismo y de los suyos, todo lo que tiene alma cuida de algo inanimado ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ πᾶσα παντός ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου — *Fedro* 246b7). Lo mismo que *Eros* obra como fuerza que tiende y nos empuja desde abajo hacia arriba, *Epimeleia* figura, en la construcción del mundo platónico, como la potencia que, conservando y formando, obra desde arriba hacia abajo.

En la cura, dijimos, hay un momento de lo señorial, y lo mismo vale para la *téchne* en general. Habiendo muchas artes, el artesano-artista es esencialmente un especialista, ya que a cada *téchne* le corresponde un servicio especial; estos servicios forman, a su vez, un todo, la totalidad de la cura existencial, y ese todo aparece, aunque fragmentariamente, en la interrelación de las diferentes artes, en su jerarquía. Esta no resulta de ninguna manera de la jerarquía social, sino del fenómeno mismo. Se basa en la distinción de lo que se usa y es usado; un arte usa los productos de otro arte, y en este uso encontramos la incumbencia de la evaluación de lo usado como bueno o malo, utilizable o no-utilizable. De manera que hay un gobernar y servir dentro de la interrelación de las artes —como por ejemplo, dentro del campo platónico de experiencia, la curtiduría frente a la talabartería, la talabartería frente a la equitación, la equitación frente a la estrategia, y la estrategia frente a la política. Y este orden natural se refiere a una instancia suprema a la cual conducen todas las jerarquías, a saber al hombre mismo quien usa todo lo usable salvo su propia vida: ésta no la usa para este o aquel fin, sino la vive. Así la jerarquía, como dimensión de orden implicada en el saber de *téchne*, indica hacia más allá de la *téchne*.

V

Según una historia conocida de Herakleides Pontikos, Pitágoras ha ilustrado la función del filósofo por una comparación con los espectadores de los juegos olímpicos —un informe inspirado muy probablemente por Platón, ya que sólo a Platón se debe la plena expresión de la idea del βίος θεωρητικός (*Filebo* 16c-17a, *Fedro*

276e-277a, *Político* 272c): en su espíritu sabe medir los cielos y la tierra, pero en su ciudad natal no sabe encontrar el camino al ayuntamiento —de tal manera se opone en el *Teeteto* (173c-174a) el filósofo platónico al abogado apurado, conocedor de mundo. Más tarde, el *Banquete*, la *República*, el *Fedón* y el *Fedro* se convertirán en fuentes de la *vita contemplativa* en Occidente. Y a pesar de ello es verdad que el maestro de la visión de la fuga del mundo obtuvo su concepto del conocimiento a partir de una investigación de la vida diversificada según las artes. Vimos que la conciencia del trabajo artesanal le hace transparente al hombre que cuida de su existencia, tanto la esencia humana como la del mundo en la cual el hombre se acomoda. Pero nuestras reflexiones han dejado en lo oscuro cómo se llega a tal auto-iluminación y para qué sirve.

Platón hace esta comparación: vivir la vida (en la que están abarcadas las diferentes artes) es como el producir dentro de los límites de cada arte particular. Esta equiparación tiene el sentido de una analogía: manifiesta la desigualdad en la igualdad. La igualdad es postulada doblemente, desde las partes y desde el todo. Desde las partes: las artes en su especialización y jerarquización sólo le sirven al hombre si obra, a la vez, un principio que las une para la cura unitaria de la existencia y las gobierna; y a este principio pertenece una actividad correspondiente. Los bienes artificialmente producidos son buenos-para; y depende de un bien absoluto y superpuesto si son o no son buenos en absoluto. Desde el todo: cuando el todo queda estremecido en su seguridad primitiva, es decir en su existencia dirigida por la tradición, cuando surge la pregunta por la vida en cuanto digna de vivirse, entonces hay solamente *un* modelo en el cual la búsqueda de una respuesta podría orientarse: el arte que, a su manera limitada, da respuestas, si no a *la* miseria existencial, por lo menos a *las* miserias de la vida. Por lo menos aquí se da una certeza razonable, una doctrina transmisible, un maestro con sus aprendices. Y sabiendo acerca de los negocios de la vida —¿no debería uno tratar de familiarizarse con la vida misma?

La comparación ilustra lo incomparable: si bien debe haber algo como un arte regio del vivir, la idea misma de un experto o especialista en tal saber no-especialista se contradice a sí misma. Lo primero en el saber del especialista es el saber del *télos*: el zapatero debe primero saber para qué sirven los zapatos, el médico sabe que su hacer tiene que dirigirse a la salud. Pero ¿qué es lo que hace la vida humana ser una vida buena? Aquí también el *télos* es lo pri-

mero pensado, si no como sabido, por lo menos como preguntado. Ningún arte es, como tal, reflexivo: la preocupación del artista es por su obra y por quienes trabaja. Pero la preocupación de todas las preocupaciones que se despierta respecto de la vida-para-vivir, es la preocupación del hombre por sí mismo o por lo que él propiamente es, su alma. A diferencia de todas las artes especiales, el arte problemático del vivir es reflexivo en un doble sentido: se vuelve sobre quien la tenga y, además, es una preocupación que se preocupa por sí misma; pues mientras que, en el campo de las artes variadas, la deliberación se refiere a la comprensión que obra en la actividad artesanal, aquí la deliberación está todavía por buscar su propia forma; y el resultado de esta deliberación es, en Platón, un arte antes inexistente, el arte dialéctico como un “más-que-arte”, obra humana y regalo divino a la vez, regalo que supera en valor todos los presentes de Prometeo. Pues de él depende la felicidad humana.

VI

La analogía arte-arte de vivir produce una igualación; en términos modernos: la racionalidad observada en los modos humanos de producción lleva al postulado de la racionalidad del estar-ahí. Más importante, sin embargo, es para nuestra meditación la distinción establecida con la analogía: opone lo incondicionado a lo condicionado (una cosa hecha en virtud de otra, estotra hecha en virtud de otra etc.), lo absoluto a lo relativo, lo condicionalmente buscado a lo incondicionalmente buscado. . . Esta distinción es, por un lado, fundamental: lo incondicionado hace aparecer el fundamento de lo condicionado, pues al querer los bienes condicionados, “en el fondo” se quiere *el* bien, y sólo por fundarse en *el* bien, *los* bienes son verdaderamente buenos. Por el otro lado, la distinción es, como tal, una decisión cuya realización significa decidirse para lo verdaderamente bueno contra lo aparentialmente bueno, significa volver a la esencia mediante una vuelta (περιαγωγή. *Rep.* 518d) desde el encadenamiento en lo inauténtico, y significa, finalmente, darle a la cura, distribuida y dispersada en las artes, su valor serio. Proponer en ese contexto la separación entre la distinción “lógica” (sustancia-accidente), y la distinción ética significa desconocer los pensamientos de Platón; y lo muestra la amonestación socrática en la *Apolo-gía*: él trataba —dice Sócrates— (36c-d) de lograr de cada uno “que no se preocupe de sus asuntos antes de haber cuidado de sí

mismo para hacerse lo más perfecto y prudente posible; y que tampoco se preocupe por los asuntos del estado hasta que no haya cuidado del estado mismo, y del mismo modo para todo lo demás.” Lo que aquí traducimos con “asunto”, indica el texto griego con el pronombre que expresa mejor la nulidad: τῶν ἑαυτοῦ - τῶν τῆς πόλεως; “el hombre mismo”, “la ciudad misma” —eso es lo que importa. Y se muestra, en ello, el núcleo personal del hombre, “la cosa misma”, como lo que está pro-curándose a sí mismo; y ello mucho antes de ser definido, en el *Fedro* (145c), por transposición cosmológica, como lo que a sí mismo se mueve.

¿Cómo se relacionan, entonces, la teoría y la práctica en Platón? Rechacemos primero dos respuestas superficiales: *praxis*, el actuar frente al pensar, no se deja determinar como el salir hacia la acción que transforma el mundo; pues el pensamiento que precede a la acción sigue siendo parte esencial de la acción que está por realizarse. Tampoco basta la segunda respuesta que, siguiendo a Aristóteles, busca lo distintivo en el proponerse-algo, porque hasta el conocer por el conocer pertenece, en última instancia, a la vida que el hombre tiene que vivir y que es animada por la cura reflexiva y gobernada por la norma del bien. ¡No! —no hay dos clases de actos a las cuales corresponderían dos ciencias nítidamente separadas; sino más bien el pensar, realizado con el modelo de la *téchne*, reconoce la distinción de lo condicionado e incondicionado. Al captar y sostener esta distinción, se abre en el pensar mismo la dimensión que convierte el pensar en un actuar, en la auténtica *praxis* responsable de sí misma. Aquí es donde, entonces, se manifiesta el λόγον διδόναι en su doble aspecto de justificación teórica que es la vez auto-responsabilidad. Otra vez: la distinción se hace decisión. Antes habíamos constatado que teoría y práctica forman, en Platón, una unidad polarizada; ahora corregimos: la teoría, reflexionando, como filosofía, sobre sí misma con ayuda del concepto de *téchne*, descubre en su propia profundidad el origen de la *praxis*.

Dos anotaciones finales son necesarias para poder mostrar el significado de la proposición corregida en todo su alcance; formuladas en breve: ¿Cuál es la relación entre *téchne* y *diháiresis*? (a), y ¿Qué resulta al trasladar el concepto de la *téchne* de la naturaleza humana a la divina?

a) Una distinción es hecha —entre lo incondicionado y lo condicionado— y de esta distinción nace una decisión. El arte que descubre, mantiene y desarrolla esa distinción es la dialéctica, y una forma de ella es la división conceptual o *diháiresis*. El distinguir,

sin embargo, es un arte solamente cuando alguna semejanza sugiere una confusión, y no en casos de una desemejanza obvia. Ahora bien, ¿no resalta de hecho a los ojos la distinción en cuestión? De ninguna manera, ya que a la naturaleza de lo condicionado pertenece el simular, el exponerse como algo incondicionado. De ahí viene el elemento combativo de la dialéctica. La *dihairesis* es —y ello no es casual—, en primera instancia, división de las artes, y esta división es hecha en vista, continuamente cuestionante, de aquel super-arte único, la dialéctica— un arte que, a diferencia de las otras, se ocupa de sí mismo. La dialéctica que opera a manera de *dihairesis*, tiene la tendencia de extenderse a un sistema universal que comprende todo, desde los supremos principios abarcanes hasta los géneros indivisibles (τά κάλλιστα καὶ μέγιστα) — (ἄτομα εἶδη). Este es el aspecto elaborado por Julius Stenzal en sus bellos análisis. Menos importancia se le ha dado al segundo aspecto, decisivo para nosotros: la validez del sistema dihairético depende de una primera distinción en la cual reconocemos la distinción entre lo condicionado y lo incondicionado; y en la manera *cómo* se hace esta distinción, la verdadera dialéctica se destaca frente a lo que parece ser dialéctica: de la retórica “amatoria” del *Fedro* del arte de engaño en el *Sofista*, y pasando de la filosofía “gnóstica” a la “epitáctica” del arte del pastor de hombres que no servía sino para la época de Kronos, pero no para los hijos de la época de Zeus, nosotros (según el *Político*). La distinción decisiva tiene que ver, en el primer caso, con la esencia de la *manía* divina (frente al *páthos* demasiado humano), en el segundo caso con la expresión del ser ἐν λόγοις (en vez de en imitación engañosa), y, en el tercer caso, con la *θεραπεία* política humana (frente a la cura total, ἀγλαιοτροφική, del pastor). Con la distinción se pone una decisión —ello se confirma ahora por la selección, hecha de propósito, de las tres clases de distinción que forman una configuración simétrica: a cada una de estas clases corresponde un impulso de acción y, en correlación, una tentación: tenemos, en el *Fedro*, la *manía* que domina al amante y lo convierte en un creador humano, en el *Sofista* el deseo, no solamente de conocer, sino también de enseñar la verdad, en el *Político* la voluntad de gobernar. El orador entusiasmado por el *Eros*, el sofista, el político —los tres exhiben su arte para que se reconozca su ser, y los tres tienen que reconocer que su hacer recibe su verdad de la filosofía que justifica o condena el ejercicio: en fin, tanto la retórica erótico-poética como la política son dialéctica enmascarada.

b) La *dihairesis* tiene dos caras, una vuelta hacia el hacer del

intelecto humano, otra hacia las cosas. Por un lado subdivide las artes, vale decir: a sí misma, por el otro lado las cosas y los seres con los cuales tratan las artes. Estos dos lados se interrelacionan, mas nunca se agotan en un sistema clasificatorio unitario, como *dihairesis*, la dialéctica queda rota; no proporciona ni un sistema de los conceptos fundamentales, ni tampoco una sistemática del mundo. Es por eso que nos remite, más allá de sí misma, a una *téchne* divina de tipo cosmogónico —al arte practicado por el *de-miurgo* divino en el “Timeo”. Aquí los polos de teoría y práctica, separados en la región humana, coinciden. Pero de este *intellectus originarius* no es posible hablar dialécticamente, sino míticamente.