

BOLETÍN DE FILOSOFÍA

Director Mauricio Langón

Año 35, n° 69

1° Semestre 2015

ÍNDICE

Alberto Methol Ferré

La dialéctica hombre-naturaleza
(formulación de un modelo: filosofía) 3

Alberto Buela

En el disenso está la raíz del diálogo 32

*

Reseña 38

AUTORIDADES DEL BOLETÍN

Director: Mauricio Langón

Secretario de Redacción: Juan Cáceres

Consejo de Redacción:

Ana Vieira

Mario López

Consejo Académico Asesor:

Acosta, Yamandú (Uruguay, Universidad de la República)

Bernard, François de (Francia, Grupo de estudios sobre mundializaciones)

Berttolini, Marisa (Uruguay, Inspección de Filosofía)

Bohórquez, Carmen (Venezuela, Universidad del Zulia)

Cruz, Manuel (España, Universidad de Barcelona)

Douailler, Stéphane (Francia, Universidad de París-8)

Fernández, Graciela (Argentina, Universidad de Cuyo)

Follari, Roberto Agustín (Argentina, Universidad de Cuyo)

Fornet-Betancourt, Raúl (Alemania, Universidad de Aachen)

Gómez-Martínez, José Luis (Estados Unidos, Universidad de Georgia)

López Velasco, Sirio (Brasil, Universidad Federal de Río Grande)

Montes, Jaime (Centro de Estudios Latinoamericanos, Santiago de Chile)

Reyes Mate, M. (España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

Scannone, Juan Carlos (Argentina, Universidad del Salvador)

Serrano Caldera, Alejandro (Nicaragua)

Sidekum, Antonio (Brasil, Universidad de Canoas)

Vermeren, Patrice (Francia, Universidad de París-8)

ISSN 0326-3320

Los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de sus autores, y no implican aceptación de sus afirmaciones por parte de la Dirección ni de la entidad editora.

NOTA: A las Instituciones que reciben este Boletín se les sugiere el envío de noticias que pudieran corresponder a los intereses de esta área de FEPAI. Del mismo modo, recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, designaciones de becas, etc.

Copyright by EDICIONES FEPAI, M.T. de Alvear 1640, 1° piso E- Buenos Aires- Argentina

E.Mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar. Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar

**La dialéctica hombre-naturaleza
(formulación de un modelo: filosofía)**

Alberto Methol Ferré

1. Realidad y Comprensión de la historia

Toda narración, desde la más ambiciosa y universal hasta la más recatada y particular, de la historia real del hombre supone, de alguna manera, que ésta no es un tumulto insensato sino que le es inherente un cierto orden inteligible. Y ello aunque ese orden esté más o menos profundamente velado a la mirada del abigarrado y conflictual acontecer.

Los historiadores de toda especie y predilección, cautos y críticos o impetuosos e ingenuos, líricos o sobrios, de vistas grandiosas o afecciones humildes, pesimistas u optimistas, distantes o comprometidos, todos ellos, sin excepción, participan en común de la convicción de que la inteligencia humana -con la denominación que fuere- es apta en alguna medida para captar y adecuarse al ser de la realidad histórica, que es capaz con cierto grado de verdad, de aprehender los principios, móviles y valores, positivos o negativos, que sustenten la totalidad histórica y permiten comprenderla. Nadie escapa a la necesidad inexorable de semejante afirmación, aunque disimule su opción y aun cuando proclame eximirse de ella o la valore negativamente, ya por desesperación escéptica ya por una presunta asepsia “científica”. Todo historiador es filósofo a pesar suyo, y así lo mejor, lo más honrado, es exhibir la filosofía abiertamente.

La tarea de comprensión histórica no es por cierto sencilla, pues está sometida a las tensiones más discordes, a las que hay que someterse por igual. La realidad histórica impone a la razón máximas contrarias, que en última instancia son reductibles a la dialéctica de lo uno y lo múltiple, a la mantención abarcadora de la unidad de lo múltiple, y al respeto de la multiplicidad cambiante e irreplicable en la unidad. Concepto universal, modelo, abstracción, e inefable, evanescente realidad multiforme de lo individual, tal la bipolaridad. Así, la comprensión histórica exige el simultáneo y oscilante esfuerzo de aunar el encadenamiento temporal, cronológico, viviente, y la lógica de los “modelos” sociales. Unificar narración y tipología, relato y concepto, esa es la tarea delicada y difícil del pensar histórico. Este requiere a la vez el *esprit de finesse* y el *esprit de géometrie*, no separables, sino que se convocan

mutuamente, inescindibles en toda auténtica ciencia, cada uno a su modo según su objeto formal y material. La historia es a la vez un “cuento” y un discurso lógico.

Las tensiones de la razón histórica entre lo universal y la particular, entre la cualidad y la cantidad, generan tres tentaciones igualmente destructoras, en su unilateralidad, de la historia y de la razón, pero que denotan una triple exigencia cuya unidad no debe perderse de vista jamás. Puede acentuarse lo general y típico en desmedro de lo individual, o viceversa, conjuntamente con un énfasis en lo cualitativo en descaecimiento de lo cuantitativo, y viceversa. Claro que las tres tentaciones no se dan jamás en estado puro, pues de tal modo no habría historia, sino que se manifiestan como un grave desequilibrio en que los otros aspectos están ilegítimamente amenguados, lo que implica por lo común una errónea resolución filosófica.

Las dos primeras tentaciones, de índole predominantemente cualitativa, son contrarias entre sí. Por un lado, está el peligro hegeliano -compartido por numerosos marxistas- de convertir el contar en mero proveedor de materiales o pretexto de un tipo ideal. De tal modo, se subsume y disuelve el contar histórico en mero momento lógico. Es dejar devorar lo individual, irrepetible, original, en el seno gris de la racionalidad del modelo. De modelos cualitativos, estructurados sobre determinadas oposiciones de relación, contrariedad, privación-posesión, y contradicción humanas. Pero se sustituye la lógica concreta de la historia por el movimiento abstracto de la lógica de los modelos, pues éstos, aunque cualitativos, quedan en la generalidad. Así, se termina en un juego a priori con los conceptos, que suscita el sano espanto de los auténticos historiadores, que por lo común confunden esta tentación con la “filosofía de la historia”. Por otro lado, está el peligro empirista, nominalista, contingentista, de acumulación narrativa, donde todo se pulveriza en individualidades, y donde se termina subsumiendo el discurso lógico en el “contar”, deshuesando toda estructura, dejando que lo contingente arrolle toda necesidad. La anécdota consume la categoría, es más, se eleva a categoría. Un conglomerado de anécdotas, de perspectivas yuxtapuestas, sin ligazón interna, desgrana la totalidad histórica en un océano infinito sin categorías, sin conceptos universales que la vertebran. De tal modo, todo queda impregnado de incertidumbre salvo la tenue trama de lo fechado, y la racionalidad de la historia se pierde en el tacto fisiognómico, en la novela. Esto suscita, a su vez, el justo desdén de los filósofos de la historia por una frondosa pléyade de historiadores concienzudos buscadores de hechos, que no trascienden la miseria del eclecticismo intelectual, incapaces del rigor que impone el concepto y su sistema de conexiones.

Finalmente, la tercera tentación es más bien de índole cuantitativa. Subsume también a la razón en narrativa, pero de modo distinto. Pues no sólo el “contar” es de cuento, sino de “cuenta”, relaciones matematizables. La matemática es la lógica pura de la materialidad. Si el hombre es espíritu encarnado, y por ende ser material, es decir penetrado hasta los tuétanos de cantidad, siempre será posible la abstracción de una “materia inteligible” (cantidad) de cualquier sociabilidad. Pero este tipo de abstracción muy adecuada especialmente para la relación económica, es más lejano de lo propiamente humano que las dos primeras tentaciones, en la medida que elimina de la estructura humana justamente el sistema cualitativo específicamente humano. La trama histórica se reduce a lo numerado, su racionalidad a un tacto estadístico, neutro DE sí de eticidad. Algo así como un positivismo lógico, que construye a la vez modelos y narrativa, pero en un plano cuantitativo. Es de señalar aquí, con énfasis, que la ética no corona desde fuera ningún sistema contable, sino que es la raíz de toda historia, comportamiento y relación de hombres, o sea de seres éticos. Aristóteles señalaba que “en las matemáticas no hay bien”, es decir, que toda sociometría -tomada en su acepción más amplia- es sólo ciencia media, auxiliar de la historia. La relación ética es básica de todo pensar histórico o social, no simple yuxtaposición casuística a parámetros presuntamente ajenos, a resultados a los que deba aplicarse. Tal sería un pecado idealista, abstracto, contrario al sano realismo filosófico y significaría una insostenible separación entre ser y deber. Sin embargo, hay que matizar la opinión de Aristóteles. Las matemáticas, como todo conocimiento humano, son un bien moral. Pero además, por la condición humana de espíritu encarnado, la ética dice ontológicamente relación intrínseca con la cantidad. La ética se realiza en la cantidad, aunque no sea reductible a la cantidad. Es más, la cantidad está al servicio de la cualidad ética y la exhibe.

La historia es a la vez lógica y novela, universal e individual, cantidad y cualidad, ley y libertad, en unidad indisoluble. Lo necesario alienta en lo contingente, y lo contingente, el azar, la libertad, se construye sobre la necesidad. La lógica concreta de la historia incluye en sí misma, subsume, a la estadística, la fisiognómica y las grandes categorías y estructuras cualitativas-cuantitativas, pues es una dialéctica hilemórfica. La historia es siempre hilemórfica, es decir, unidad inseparable de materia y forma, entendida en el sentido que les da el pensamiento tomista. No hay forma sin materia, ni materia sin forma. Por ello no son admisibles los separatismos entre “materia” y “forma”, al modo del dualismo platónico, del último Scheler que es una versión pesimista, invertida, del optimismo materialista marxista con su dualismo de “superestructura” e “infraestructura”, lejano e inconsciente de la escisión cartesiana entre “cosa extensa” y “cosa pensante”. Pero no hay materia sola contrapuesta o determinante de la forma sola. Por lo contrario, la

estructura hilemórfica de la realidad impide semejantes dualismos desde su raíz, y nos impone el deber de conjugar entonces las tres exigencias, para conjurar el desvío en las tentaciones. Sin embargo, dado nuestro objetivo, nos será irremediable dar primacía a los tipos por sobre la dinámica concreta. Pues aquí no nos ocuparemos de historia, sino de las categorías primordiales que vertebran la historia humana. Téngase lo dicho siempre presente, para ubicar el sentido de la reflexión que sigue y sus límites, su real alcance.

Como puede apreciarse, las formas de comprensión nos remiten inmediatamente a la realidad histórica misma. Es que, como expresa Heidegger, “en todas las ciencias, siguiendo su propósito más auténtico, nos las tenemos con el ente mismo”¹. Los modos de contar y aprehender la historia nos lanzan directamente a la historia como ontología. Es que la historicidad humana pertenece a una de las regiones del ente, y por tanto toda reflexión o cuento de la historia implica de suyo una filosofía, una ontología. La historia es un relato ontológico. No hay historia sin ontología, sin antropología, sin filosofía de la historia. La mayor parte de los historiadores, sociólogos, economistas, son filósofos que desconocen su nombre, expuestos a los dogmatismos más ingenuos. Son filósofos innominados, de contrabando, siempre penúltimos, incapaces de exhibir hasta el fin sus propios presupuestos. Filósofos innominados y penúltimos, es decir, acríficos respecto a sus propios fundamentos.

Por su parte, salvo algunas potentes excepciones, como Hegel y Marx, los filósofos han desatendido por lo común lo propio de la historia o han descansado en el examen de la ciencia histórica pero no de la historia misma. Esto delata una actitud más idealista que realista. A esta propensión no escapa la mayor parte de los filósofos tomistas no ajenos a la cuestión, más dados a la epistemología que a la ontología histórica. Los más cercanos son aquellos que han atendido la estructura de la acción, que nos pone por cierto en la entrada más profunda de la historia².

La filosofía tomista, esencialmente ontológica, con su concepción hilemórfica de la realidad, es a nuestro criterio el más firme asiento para el desarrollo de la ontología histórica, base desde la que pueden expandirse, sólidamente justificadas, las demás ciencias sociales. Hoy la tarea está sólo en sus principios, pero es

¹ Martin Heidegger, *Qué es metafísica*, Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1963, p. 16.

² Puede verse Joseph de Finance, *Essai sur l'agir humain*, Roma, Gregoriana, 1962. También J. H. Nicolas, “Ensayo sobre la acción”, *Sapientia* (Bs. As.) N. 30, 1953: 251-275.

necesaria y urgente. Millán Puelles y Carlos Baliñas³, por ejemplo, han focalizado su atención en el “suceder histórico”, y en las condiciones que éste requiere justamente para ser “histórico”. Es una perspectiva centrada no en “**lo que** pasa” en el convivir humano, sino en el “pasar” mismo, y en las condiciones de posibilidad de que algo “pase”. Así, han analizado el acontecer histórico en cuanto peculiar “continuo de acción” en la serie temporal del cambio cualitativo irreversible, y en cuanto esto implica y se funda en la estructura y libertad del ente real humano, en las dimensiones del hombre que posibilitan la historia. Pero a nosotros nos interesará aquí otro aspecto no menos importante y que radica en la pregunta ¿cuáles son las categorías primeras de “**lo que** pasa” a los hombres?

No es asunto nuestro ahora la historicidad y sus condiciones, sino la historia real en sus categorías primordiales, en sus determinaciones reales más generales, en sus contenidos más universales, y por ello presentes de algún modo en todos los momentos posibles de la historia concreta. Esto es un campo de pensamiento recién abierto por Gastón Fessard y André Marc dentro de la tradición del pensamiento tomista⁴. Hay que proseguir la tarea. Aquí lo intentaremos en un aspecto, y en la medida de nuestras fuerzas.

Antes de entrar directamente en materia, se impone enunciar brevemente las determinaciones fundamentales de la historia. El contenido global de la historia humana implica la intrínseca relación de tres términos: Naturaleza, Hombre y Dios. En este circuito cerrado están contenidas todas las relaciones posibles. Sólo en la circularidad y jerarquía de estos tres términos está comprendida la historicidad en su dinámica total. Un cuarto término derivado, la Cultura, aunque adquiere en la historia consistencia propia, queda subsumido en las mediaciones del hombre con el hombre, la naturaleza y Dios. Las valoraciones y variantes internas a la circularidad concreta, actual, o posible de la historia son infinitas.

La infinita variedad contenida por el proceso totalizador de la historia, de “lo que pasa” en ese circuito cerrado, es susceptible de una cierta ordenación racional. Podemos hablar de modos de relación fundamentales, que precontienen en su generalidad y dirección todas las variantes posibles. Estas categorías históricas nos posibilitan perspectivas comprensivas generales y abarcadoras, permiten sentar los

³ Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, Madrid, Rialp, 1955 y Carlos Baliñas, *El Acontecer histórico*, Madrid, Rialp, 1965.

⁴ Gastón Fessard, *De l'Actualité Historique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955 y *El ser y el espíritu*, Madrid, Gredos, 1963.

principios desde los que la "razón histórica" no se pierda en una jungla desmañada de sucesos contingentes y azarosos, y que por lo contrario pueda aproximarse a lo más concreto y particular sin extraviar a cada paso sus pistas. Las categorías históricas fundamentales son la determinación de las dialécticas primordiales del hombre con el hombre, del hombre con Dios y del hombre con la cosa, que a su vez se entrecruzan recíprocamente, en una sola totalidad social. Dejemos de lado las que se refieren a la relación hombre-hombre y hombre-Dios, a las que Fessard ha prestado profunda atención, así como a todos los entrelazamientos, pues nuestro propósito es más parcial, limitado y abstracto: aquí sólo se trata de visualizar la relación hombre-cosa en sus momentos dialécticos principales y mostrar su sentido. No se trata del hombre con el hombre o con Dios. Sólo el hombre y la cosa.

2. La relación hombre-cosa: sus tres estados y dirección

Todas las tensiones que atraviesa el mundo contemporáneo, todas las polémicas y conflictos del desarrollo y sub-desarrollo, imperialismo y colonialismo, capitalismo y socialismo, centros industriales y periferias agrarias, están dominados por un horizonte que especifica uno de los sentidos primordiales de las luchas humanas de hoy, y ese horizonte puede definirse como Sociedad Industrial. ¿Qué es entonces Sociedad Industrial? Esta es una cuestión capital, implícita en todas nuestras cuestiones, y por ello explicitarla es indispensable para iluminar poderosamente nuestros problemas desde una de sus raíces, y por ende también es condición previa para conducir con método racional el análisis de América Latina, que es el objeto particular que retiene nuestra preocupación y que ha dado origen a esta reflexión.

América Latina, centro de nuestra inquietud, es nuestra situación, nuestro modo de acceso a la "actualidad histórica", la que nos corresponde por nacimiento, vocación y responsabilidad. Para otros su perspectiva, su modo de asumir la contemporaneidad, será desde Francia, España, China, etc. Sin embargo, a pesar de la diversidad y peculiaridad de cada situación, hay notas comunes que unifican el horizonte de todas las situaciones actuales. Una de las principales, en la que todos participan, es el desvelo e impulso generalizado por la industrialización. Esta es una exigencia mundial, denota una finalidad que traspasa e imanta toda la actualidad histórica a través de la evanescencia múltiple de los sucesos. Apunta una aspiración general y significa un momento de la historia universal del hombre. Preguntarse por el sentido de la industrialización no es una pregunta cualquiera sino una de las más importantes que hoy cabe formular.

A tal punto importante, que la literatura existente sobre la industrialización es hoy inabarcable. Pero también es inabarcable la confusión de lenguas. Los sobreentendidos y las mezclas de grados de abstracción diferentes hacen clamar al cielo por un mínimo de orden en los conceptos. Saber el sentido de las palabras para bien plantear el problema es un comienzo de respuesta. Empecemos por lo más humilde, por la mera definición nominal de Sociedad Industrial.

Sociedad Industrial es un concepto complejo compuesto por dos términos: Sociedad significa el conjunto de hombres convivientes, tomados en su totalidad indivisa, no en cuanto individuos solitarios, como Robinson. Industrial significa un hacer, un modo de relación con la cosa, una forma de acción humana con la cosa que imprime un modo de ser a la cosa. Sociedad Industrial apunta así a la bipolaridad hombre y cosa en relación, en acción recíproca. Es un modo especial de relación hombre-naturaleza. La relación misma puede calificarse de arte o cultura, pero la relación no existe en sí misma, carece de consistencia por sí misma, sino que reside en el hombre y en la cosa. Claro que hay muchos modos de ser artífice y artefacto. Estamos aún en la máxima generalidad, pero ésta nos facilita la primera orientación provisional, que nos marca la dirección para encaminar las preguntas. Es un preconcepto, -no un concepto totalmente adecuado-, un presaber, una anticipación que señala la orientación previa, aunque por supuesto no como fundamento.

¿Cómo salir de la máxima generalidad para precisar el concepto de Sociedad Industrial en lo que tiene de propio? Lo antes dicho nos deja en lo más indeterminado, en lo común a cualquier hacer humano con la cosa. Nos deja en una “totalidad confundida”, difusa. Debemos sacar entonces a la idea de Industrial de su vaga fusión con el hacer, y pasar a sus delimitaciones, a su determinación perfectamente discernida y sola. Es claro que industrial, en su acepción normal de hoy, no se identifica a secas con “hacer” o “arte”, sino que se nos presenta como algo propio; no como un hacer cualquiera sino como un hacer específico, distinto de otros. Debemos pues comparar para bien delimitar lo de cada uno y ver qué aspectos inteligibles los hacen discernibles entre sí, para llegar a la idea total, completa y sola de Industrial. En el hacer humano general ¿qué es lo que singulariza el hacer industrial? El camino es el análisis del hacer humano con la cosa. Será necesario relacionar Industrial con otros conceptos, incluirlo en un sistema, compararlo para que ponga de relieve y a la luz su peculio. Esto nos remite a intentar descubrir los tipos posibles de relación hombre-cosa.

La necesidad de entender el concepto propio de Sociedad Industrial, nos ha remitido al análisis de la totalidad confusa del humano hacer con la cosa, para

intentar dividir adecuadamente su complejidad en sus partes constitutivas. La dialéctica hombre-cosa tiene una doble faz. La del sujeto y la del objeto, es decir, la podemos tomar en dos tiempos: la dialéctica vista desde el modo de hacer humano, y la dialéctica vista desde la índole propia del objeto, de la cosa. Lo que ahora nos proponemos está centrado en los modos de la acción o hacer humanos. Es la relación hombre-cosa vista desde los modos de acción del hombre, y lo que implica cada uno de suyo -en su pureza- en cuanto relación con la cosa.

Pero esta precisión no basta, debemos dejar en claro que no abarcamos tampoco la totalidad de la relación hombre-naturaleza, sino que más restringidamente examinaremos la relación en técnica económica, dejando de lado, en un segundo plano subordinado, la relación “artística” y la relación puramente cognoscitiva. Se impone aquí una explicación breve pero suficiente, pues arrojará oblicuamente una más clara luz sobre lo que expondremos como asunto central.

En efecto, la relación hombre-naturaleza puede asumirse desde dos puntos de vista, que se fundan en la realidad misma de los seres físicos. Toda cosa natural es una “unidad de acción”, energía de autorrealización, despliegue e interacción espacio-temporal. La autorrealización de las cosas es una acción cualitativo-cuantitativa unitaria. Por eso, toda cosa -en su complejidad propia y de relación con otros- es susceptible de dos perspectivas fundamentales: desde la cualidad y desde la cantidad. Las categorías de cantidad y cualidad son los ángulos desde los que podemos visualizar y analizar las cosas.

Son las modalidades primordiales de la acción de las cosas, desde donde éstas son predicables, atribuibles, relacionables. Cantidad y cualidad son distintas e inseparables, se suponen mutuamente en las cosas. No existen la una sin la otra, y sólo idealmente las podemos considerar por sí mismas. Aquí se hará abstracción de toda cualidad propia de la cosa, para tomar la relación hombre-cosa en tanto que interacción cuantificable.

Así, el hacer humano general implica dos dimensiones siempre conjugadas: una cuantitativa y otra cualitativa. Para mayor claridad, podemos adoptar dos vocablos que si bien tienen una raíz significativa común, se han ido separando históricamente. Aprovecharemos entonces su unidad divorciada para reunir las nuevamente. Nos referimos a las palabras Producción y Poética. Diremos entonces que el hacer humano es producción, en tanto que ordenación energética cuantificable, y que es poética, en tanto que ordenación energética cualitativa. Sus objetivaciones son producto y poesía. La acción humana se nos presenta como totalidad indivisible de

producción y poética que realiza a la vez producto y poesía. Toda producción es poética y toda poética producción. Por eso, todo lo “hecho” por el hombre es susceptible de incorporarse a lo que habitualmente se llama “historia del Arte”, puede ingresar en el Museo Imaginario en tanto que poesía, y a la vez es susceptible de relación económica en tanto que producto, sometible a mensura. Una cosa en tanto que poética subsume su dimensión producto, no es valor de uso, no es instrumento, es comunicación pura. No es servicio sino don, gratuidad, que no se consume ni se usa sino que se contempla, es estética, se goza y conoce, forma que es alegría para siempre. Una cosa en cuanto producto subsume lo poético de sí misma en lo eminentemente cuantificable, dominable, es cosa medible por la utilidad, valor de uso, cosa instrumento. Claro que en la economía está la totalidad de la cosa, supone la cualidad, pero el acento, lo que importa es su posibilidad de servidumbre, de sustitución, de mensuración. Este es el sentido en el que hacemos abstracción de la cualidad de la cosa, para quedarnos con ella en cuanto acumulación y gasto energético cuantificado. Nos apartamos así de la cosa en tanto poética, comunión, fraternidad, respeto mutuo. Lo puesto aquí en consideración es sólo la relación económica hombre-cosa.

Este circunloquio espero que servirá para evitar equívocos respecto a nuestra intención. Podemos entrar ya directamente en el asunto, en la tarea de clarificar al máximo los modos de hacer humano en el esquema de la relación hombre-naturaleza.

No hay que perderse en el laberinto múltiple de la historia fáctica, cayendo en la mera acumulación empírica, ausente de necesidad racional, de notas más o menos superpuestas, sino determinar conceptualmente el Modelo que permita una comprensión exhaustiva y generalizada, en el sentido que agote y contenga en sí mismo todas las posibilidades, que no existan otras fuera de la lógica sistemática interna al propio modelo.

La dialéctica hombre-cosa es la del señor y el esclavo, ésa es su acción recíproca. ¿En qué se funda esta acción? La acción sigue, deriva del ser. Los seres actúan según su propia naturaleza. Tal el agente o el paciente, tal su acción o pasión. La posibilidad real de la interacción dialéctica de los contrarios correlativos del señor y el esclavo tiene raíces profundas en el ser del hombre y de las cosas, deriva y se funda en la estructura primaria de los seres físicos, en su determinación “hilemórfica” radical (forma es principio de mismidad, inmanencia, independencia; materia es principio de alteridad, exterioridad, dependencia). La forma, sí misma para sí misma, es señorío; la materia, ser para otro, esclavitud. La constitución

hilemórfica del hombre y de las cosas funda sus acciones de señorío y esclavitud. El hombre es señor en cuanto “para sí” y esclavo en cuanto “para otro”. Es un ser “para-sí-para-otro”. El hombre, en sí mismo, es la contrariedad de señorío-esclavitud respecto a la cosa. Es un esclavo de la cosa que necesita, puede y quiere dominar la cosa. Contrariedad no sólo accidental sino esencial, por su estructura y posición de ser finito. De ente “com-puesto” y sometido a los “o-puestos”. La finitud humana funda y requiere una cura siempre renovada de su escasez congénita, en la siempre reemprendida posesión de la naturaleza, de la que depende su supervivencia física y su expresión espiritual. Dialéctica de contrarios, de posesión-privación, señorío-dependencia, que oscila entre la exclusión dramática de la contradicción y la concordia de la relación pacífica⁵. La relación hombre-naturaleza está contenida en la dialéctica primordial del señorío-dependencia y sus modos principales posibles. Debemos determinar esta dialéctica, especificarla, en sus categorías de realización. ¿Bajo qué formas principales se realiza en la historia el mandato bíblico de “Henchid la tierra y dominadla”? ¿Cuál su sentido?

La dialéctica señorío-dependencia se formula con mayor precisión en la de inmanencia-eficiencia, que nos permitirá tipificar más claramente las modalidades. Para que el modelo sea general y exhaustivo, debe regir y ser válido para cualquier acto humano de relación con la naturaleza. Basta entonces con determinar la índole propia de la acción humana, que implica de suyo dos dimensiones: eficiencia, e inmanencia. Todo acto humano termina fuera de sí, en otro (eficiencia) y a la vez en sí mismo (inmanencia). La eficiencia, ese “salir de sí” tiene dos rostros. Puede aparecer como deficiencia, esclavitud, abandono de la mismidad humana, desfallecimiento y fisura del puro ser sí mismo, inmanente, pero paradójicamente también es su camino de perfección, de autorrealización. También es la alienación para el más alto encuentro y creación de sí mismo, deficiencia - vía de plenitud, tensión y movimiento de la privación a la posesión, acto de su potencia. Así, la eficiencia en cuanto es de la inmanencia humana, es expresión de forma, comunicación de formas, don y recepción, generosidad y expansión de sí mismo. Es una acción que perfecciona y acaba la inmanencia imperfecta del hombre. Por eso, la eficiencia es ambigua, oscila entre dos polos extremos aunque por momentos confundibles: puede ser pérdida de sí en el otro, o salvación de sí por el otro. Hay un

⁵ La ontología dialéctica tomista del ser está magníficamente desarrollada por André Marc, *Dialéctica de la Afirmación*, Madrid, Gredos, 1964; *Dialectique de l'Agir*, Lyon, Vitte, 1954; y por Emerich Coreth, *Metafísica*, Barcelona, Ariel, 1964. Véase también André Marc, “Méthode et Dialectique”, en *Aspects de la Dialectique*, Desclée de Brouwer, 1956, en contraposición a la dialéctica hegeliana.

señorío y una esclavitud de la eficiencia⁶. La acción humana es así una dialéctica de interioridad exteriorizada y de exterioridad interiorizada. Esa “a-propiación” de lo otro que sí mismo, y este hacer “otro” su mismidad, es lo que va configurando el ser del hombre en la historia. Aquí, el señorío del hombre es la apropiación de la naturaleza, el hacerla suya; su dependencia es su enajenación de la naturaleza, el hacerse suyo fuera de sí. El hombre es señor en tanto “eficiencia para sí” y esclavo en tanto “inmanencia-eficiencia para otro”. Que el hombre sea espíritu encarnado o animal racional, pone esa dialéctica en el centro mismo de su ser ontológico. Es la paradoja del espíritu humano finito. Es la dialéctica fundamental de eficiencia-inmanencia, la que permite dilucidar en la multiplicidad de los fenómenos la ley de formación de tres etapas, de tres estados o regímenes principales por los que puede atravesar el hombre en su itinerario histórico, de relación señorío-dependencia con la naturaleza.

Las tres etapas se pueden caracterizar en principio por tres grados consecutivos y ascendentes en la emergencia racional del hombre por sobre la naturaleza. Por tres grados de apropiación superior de la naturaleza por el hombre, por un crecimiento de la inmanencia humana en la eficiencia de las cosas. Como la naturaleza es principalmente eficiencia, exterioridad, es decir cantidad, ese predominio creciente del hombre sobre la naturaleza debe objetivarse en un aumento cuantitativo de la provisión energética disponible para el consumo, protección y realización del hombre. Y esto a su vez, implica una penetración del conocimiento del hombre en la esencia de las cosas, de su legalidad propia, lo que significa una reducción del azar natural, es decir un trascender el mundo de lo inmediatamente dado, donde todo está ofrecido “porque sí”, pues nada se ofrece selectivamente por sí, ya que el azar proporciona cualquier cosa, todas y ninguna, porque es tarea propia del hombre introducir y descubrir el orden del mundo. La presencia de las cosas que “están ahí”, mero conglomerado de “casos” o deriva de “sucesos” al acaso, sin razón

⁶ Los filósofos antiguos acentuaron la dimensión carencia, de alienación de sí, que delata la acción. Por eso valoraron la no-acción, la contemplación inmóvil e inmanente. Los filósofos modernos, por el contrario, han puesto su énfasis en el aspecto de la acción eficiente como mayor valor de ser. En sus extremos estereotipados sería el debate del Yogui y el Comisario. La comprensión plena de esta cuestión exige el planteo de las otras dos dialécticas (hombre-hombre y Dios). Los modos de acción aquí considerados son sólo la relación positiva hombre-cosa. Pero hay también una relación negativa, un ejercicio del no-ejercicio con las cosas, que no sólo es el momento reflexivo del pensamiento, sino que es vía práctica de retracción radical de las cosas, *accessis*, ya sea en la mística natural del acto de ser sí mismo vacío de cosas, ya en la mística sobrenatural de la contemplación de Dios, el Mismo Absoluto. Hay un gesto, no de proseguir la co-operación creativa, sino de retorno a las fuentes del ser creado.

aparente, caos de lo todo-junto, es lo inmediatamente dado y lo que exige la búsqueda, la mediación racional de la ciencia y la filosofía para el rescate del orden que alienta en su seno. Pero cuando decimos “azar natural” no sólo incluimos este primer sentido, sino también el oscuro y febril entrecruzamiento guerrero de infinitas líneas causales, de las contingencias en que se realizan las cosas y que requieren la empresa técnica, vasta colonización de la peligrosa jungla de casos y accidentes, para “aplanar” el hirsuto contorno del hombre, introduciendo la tranquilidad del orden. Todo proyecto y previsión, todo plan de eficiencia humana, toda prudencia y providencia, es protección respecto al azar, regulación del azar, cadena de sometimiento de la contingencia, anti-azar. El azar pone en riesgo de muerte, de eliminación contradictoria, e impone el trascendérselo hacia la paz de la ley, hacia el sosiego de la planificación. Es decir, ascenso de la razón práctica en la configuración de las cosas, aprovechamiento de su cantidad energética, satisfacción.

¿Los grados de apropiación de la cosa, con su secuela de reducción del azar, aumento energético disponible y crecimiento en el conocimiento, a qué modos del hacer humanos pueden vincularse necesariamente? ¿Cuáles los modos de ese hacer? O mejor ¿cómo los discernimos? El camino ya sido planteado: serán discernidos desde el principio de dominio por inmanentización en la cosa, y en el análisis de la estructura humana en sus momentos esenciales. El agente humano, en su relación con la naturaleza, despliega una acción de apropiación que puede descomponerse en tres momentos abstractos: captura de la cosa, producción de la cosa, gobierno o administración de la cosa, que por supuesto jamás se realiza separadamente, sino en implicación mutua unitaria. Esta totalidad única del hacer es radicada así en el hombre por santo Tomás:

“El hombre tiene la razón y las manos, con las cuales puede fabricarse armas, vestimentas, y otras cosas necesarias para la vida, de una infinidad de maneras. De ahí proviene que la mano sea cualificada: el instrumento de los instrumentos (*organum organorum*), como lo ha dicho Aristóteles. Y este dispositivo orgánico se encuentra adaptado a una naturaleza racional, a la cual una infinidad de conceptos da la facultad de fabricarse una infinidad de instrumentos”⁷.

En la razón y la fuerza motriz cualificada principalmente por las manos, radica y se conforma lo propio y necesario del hacer humano. De ahí que la acción humana sea dirección y ejecución. Pero la ejecución se divide en dos: a) ejecución que hace

⁷ Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 91, art. 3.

la cosa (producción) y b) ejecución que no hace la cosa (captura). Hacer y capturar tienen la misma generalidad: el uno no es particularización del otro. Por tanto, la acción humana con la cosa es: dirección, hacer y capturar. Pero es necesario un nuevo paso: el hacer, a su vez, debe dividirse en dos: un hacer la cosa con la fuerza motriz humana, con su cuerpo; y un hacer “fuera” de la fuerza humana, es decir, en que las cosas se “hagan” las unas a las otras bajo la dirección humana. Llegamos así, a tres modos de ejecución con la cosa: 1) ejecución que captura la cosa; 2) ejecución que hace la cosa; 3) ejecución hecha por las cosas mismas bajo dirección del hombre. El hombre ejecuta por sí, o por otro (la cosa). Por sí, captura y producción; por otro, administración, dirección. Estos son los tres tipos de ejecución y no hay ninguno más. La razón suficiente de la deducción es concluyente: La acción humana con la cosa se divide exhaustivamente en captura, producción y administración, y no hay otras posibilidades.

Si es posible caracterizar la acción humana según el predominio de cada una de esas tres notas ¿cómo se ligan estos tipos de acción con la apropiación y dominio de la cosa? ¿qué implican? Toda acción se define por su objeto. Así, los modos de ejecución dicen, por sí mismos, relación al objeto. No una relación cualquiera, sino graduada. Son ejecuciones que remiten de suyo a grados de apropiación distintos y crecientes. En su pureza y generalidad apuntan por sí a grados de dominio y apropiación del objeto, y por ende de la cantidad. La **captura**, es la posesión más externa de la cosa, la mínima penetración de la actividad inmanente del hombre en la cosa. No hace ni controla la cosa por dentro, sino que la apresa de fuera, la acota. Sólo la hace suya consumiéndola, es decir, destruyéndola. La **producción** es una apropiación más íntima de la cosa, a la que se hace, pero a través del propio esfuerzo físico del hombre, con su actividad corporal inteligente, pero "forzosa". Sin energía no hay producción. Producir, en la acepción que le damos, es arte servil, es decir intrínsecamente ligado a la actividad motriz humana. El **gobierno**, o administración o gerencia de la cosa, es la máxima apropiación de la cosa, es la mayor penetración inmanente de la cosa, al punto que la cosa "hace" otras cosas con su energía motriz y hasta su cálculo, sólo concebida y pilotada por el hombre en última instancia. Hay un producir “fuera” de la fuerza motriz del hombre, que ya sólo es comando, dirección, pues ha penetrado a tal punto con su inmanencia en la intimidad de la eficiencia de la cosa. Es como la apoteosis de la racionalidad del hombre por sobre la naturaleza, y la actividad humana de relación con la naturaleza trasciende el arte servil, para transfigurarse en arte liberal, profesión liberal. Libre de servidumbre corporal.

La división de la totalidad productiva que es la ejecución humana, en sus tres partes constitutivas de captura (ejecución que no hace la cosa), producción (ejecución que hace con la fuerza propia) y administración (concepción, gobierno, orden, que ejecuta su hacer con fuerza ajena), es a nuestro criterio una división adecuada y completa, de notas irreductibles y realizada desde un mismo principio, por eso la afirmamos como exhaustiva y nos permite la secuencia de la relación hombre-cosa en una ley objetiva de los tres estados. Sólo que esta ley “ley de los tres estados” difiere esencialmente de la de Augusto Comte, pues no pretende abarcar la totalidad de las relaciones posibles del circuito naturaleza-hombre-Dios, sino meramente la de hombre cosa, y ésta sólo bajo la perspectiva señorío-dependencia susceptible de cuantificación económica. No es tampoco una secuencia que formule un férreo determinismo histórico. Señala sólo las notas dominantes de la acción humana y lo que implica el predominio de cada una de ellas. En ese sentido es una estructura necesaria y establece los modos de tránsito de lo menos a lo más perfecto, pero no su fatalidad histórica. Arte imperfecto que sólo captura, arte servil, arte liberal, son los tres estados posibles y los tres grados de perfección ascendente (o descendente si invertimos el orden) de la relación productiva hombre-naturaleza. Como se ve, hemos recogido una perspectiva sobre el hacer humano cara a los antiguos, pero creemos haberla transfigurado y ampliado legítimamente.

Tenemos ya el “modelo” completo a partir de la dialéctica de la contrariedad señorío-dependencia determinada por la de inmanencia-eficiencia y sus tres grados ascendentes en función del predominio relativo de las notas del hacer humano, que son captura, producción y gerencia, así como por los necesarios criterios consecutivos de crecimiento en el conocimiento, reducción del azar y aumento de cantidad energética disponible. Hemos fijado el modelo como un concepto sistemático, cerrado, de tal modo que nos hará visible la forma esencial de su construcción y relaciones internas tal como se realizan en la historia. Como bien dice Hans Freyer, “el sentido lógico de los modelos consiste en ampliar y llevar a su fin conceptualmente lo que se trama en la realidad, tomarle la palabra e incluso exagerarlo”⁸. Veamos ahora cómo arroja luz sobre la historia real, y sirve de criterio regulador, intrínseco y no extrínseco, para distinguir tres épocas en la vida del hombre en su relación con la naturaleza. Las categorías históricas de la relación hombre-cosa exhibirán ahora su fecundidad.

⁸ Hans Freyer, *Teoría de la Época Actual*, México, FCE, 1958, p. 83.

3. Las épocas de la historia que culminan en la Sociedad Industrial

En la cúspide de la cosmogénesis, de la naturaleza, el animal racional que es el hombre, impelido por su constitutiva indigencia o escasez ontológica, que es su finitud, sumergido en la dialéctica de la contrariedad, posesión-privación, que desemboca en el abismo de la contradicción y apunta a la salvación de la relación pura, el hombre -a la luz del modelo que hemos establecido- ha atravesado por dos regímenes fundamentales y va en pos de un tercero, en su relación de señorío-dependencia de la Naturaleza. En el plano económico, técnico científico, de relación con la naturaleza, son etapas de una verdadera “noogénesis”.

La primera etapa, literalmente la más primitiva, que se pierde en la noche de los tiempos a través de centenas de milenios, nos muestra al hombre ante todo como “capturador”. Su saber y utilaje (casi sólo su propio cuerpo) sólo le permiten el mínimo de previsibilidad como para “encontrar”, apresar las cosas inmediatamente necesarias para la subsistencia, en un acto de mera apropiación consumidora. Es el menor grado de señorío y mayor dependencia de la naturaleza, menor posesión y mayor privación, de mayor azar y menor disponibilidad cuantitativa de energía. Opera como un consumidor compelido sólo a robar, a mantener relaciones de pillaje con la naturaleza. Se es mero recolector (de vegetales) o cazador (de animales) con instrumentos apenas elaborados. No hace sino que persigue la cosa para tomarla, y por ello es nómada. Esta etapa tan precaria del hombre, y tan dilatada, se especificó socialmente en distintos momentos de relación del hombre con el hombre y lo divino. Nos basta decir que eran comunidades errantes, muy pequeñas y muy aisladas entre sí.

A esta inmensa etapa primitiva, le siguen ya muy cerca de nosotros dos grandes revoluciones en la historia universal: la revolución agraria y la revolución industrial. La historia se acelera y los hombres multiplican sus contactos, que convergen a la constitución de hecho de una sola ciudad humana.

La etapa agropecuaria, cuya primera eclosión es en el Cercano Oriente desde donde se difunde, emerge sólo hace 10.000 años. El mundo agrario, de campesinos y pastores, que pasa de la primacía de la captura a la primacía de la producción, genera las primeras grandes transformaciones del contorno del hombre y la acumulación de excedentes, alcanzando su fruto más perfecto en la ciudad. En la ciudad es donde la emergencia racional del hombre da los primeros pasos constitutivos de su madurez, o sea la ciencia, la filosofía, la matemática, de consuno con la práctica del comercio, la artesanía y la administración. Pero la ciudad vive del campo, al que puede

subordinar políticamente pero no transfigurar, en su relación con la naturaleza, a su absoluta imagen y semejanza. Si bien los labradores y pastores no producen radicalmente su objeto, son los grandes ordenadores y “domesticadores”, dominadores, de los seres vivientes con la meta de su reproducción beneficiosa para el hombre. Ellos y la artesanía, más profundamente fabricadora, efectúan ya el paso -con mixturas- de la adquisición primitiva al predominio de las artes serviles. Y es sobre el pausado trasfondo cíclico del mundo agrario-urbano que irrumpe ya muy próxima a nosotros la revolución industrial, que tiene su punto de partida en la Inglaterra de principios del siglo XIX, tras una intensa preparación europea.

La tercera etapa, la revolución industrial en curso, se liga a la previa revolución científica del siglo XVII en el conocimiento y dominio por el hombre de la naturaleza inanimada, del mundo mineral terrestre y celeste. La ciudad toma definitivamente la delantera sobre el campo, se expande imprimiendo su propia lógica por doquier e invirtiendo los términos de la ecuación: lo ciudadano, el artificio, lo primordialmente inventado, por el hombre, la máquina, se impone sobre la manufactura campesina y artesanal. La fábrica es el fruto más perfecto de lo urbano, que invade el campo en una nueva colonización de grado superior y comienza el gigantesco tránsito de la primacía de la producción a la primacía de la administración, que ya se palpa claramente en la cibernética. Decimos tránsito porque aún la revolución industrial no ha constituido la Sociedad Industrial, justamente en la medida en que la “fuerza de trabajo” juega hoy un papel esencial. El arte servil aún no ha sido sustituido de modo generalizado por el arte liberal. Las máquinas van desplazando al motor humano, pues a diferencia de la herramienta no son una aplicación atinada de energía, sino un transformador o generador de energía. Ya Kammerer señalaba hace medio siglo que la técnica de la máquina tiende “no a transformar al hombre en máquina muscular, sino a hacerlo la parte pensante en el reparto de trabajo”⁹. El concepto mismo de Sociedad Industrial excluye de su seno el “bracero”, a la pura “mano de obra”, y en su mayor perfección nos remite a una fábrica automática, independiente del hombre, que principia y termina el producto sin intervención humana, salvo su vigilancia y sus metas. La lógica de la industrialización es el crecimiento de los trabajadores no manuales sobre los manuales, en que el trabajo se aleja de las máquinas hacia los puestos de comando, sobre cadenas de máquinas que, en cuanto encadenadas, se dirigen y reproducen a sí mismas, si así se quiere. Crecimiento industrial es crecimiento de la racionalización, neutralización de acciones aleatorias y mayor cantidad energética disponible. El servicio no esclavo sino de dominación de la máquina exigirá de más en más

⁹ Max Pietsch, *La Révolution Industrielle*, Francia, Payot, 1963, p. 184.

inteligencia. Pues aun cuando la máquina se dirija a sí, esto no es extrañeza del hombre sino todo lo contrario: la ausencia de control exterior es porque el “control humano” ha sido completamente inmanentizado en la acción de la cosa misma, en el ápice del dominio de la cosa por dentro. El predominio de la administración de las cosas es el nivel propio y último grado posible de la relación de señorío y emergencia racional del hombre sobre la naturaleza, sentada en la abundancia relativa a la subsistencia humana.

Recapitulemos. La secuencia histórica es en su conjunto la de captura-producción-administración, es decir tres categorías de la ejecución: arte humano imperfecto que sólo captura la cosa; arte servil para producir la cosa; arte liberal para producir la cosa con el sólo ejercicio del pilotaje, la dirección. Es una secuencia no contingente, sino necesaria en la lógica propia del animal racional. Es como una progresiva victoria de la interioridad en el seno de la exterioridad o corporeidad, una humanización de la naturaleza, el cumplimiento del mandato de realeza bíblica, de sujeción de las cosas al hombre. Hay en la historia un crecimiento, en la cosa, de la proporción de actividad inteligente por sobre la espontaneidad natural. El “espíritu objetivo” va ocupando la cosa misma. Lo humano determina la forma de la cosa.

El hombre, en cuanto eficiente, es *homo faber* y, en cuanto inmanente, *homo sapiens*. Por ello, el trabajo es la eficiencia del espíritu, objetivación del espíritu. Alienación del espíritu en la cosa y espiritualización, apropiación de la cosa. El trabajo es la eficiencia que imprime inmanencia en el objeto y lo hace producto. La cosa, “in-formada” y “trans-formada”, se trasmuta en “espíritu objetivo”. En la historia la acción transitiva del hombre va cargándose más y más de inmanencia, su casualidad en relación a la naturaleza tiene más señorío, y, por ende, el arte servil se transforma en arte liberal, apunta hacia él. Libre es señor de sí, que no depende de otro. Los grados crecientes de libertad humana respecto de la cosa son los grados crecientes de razón, y la hazaña de la libertad, hazaña de la razón. Todo esto no es más que desplegar el pensamiento esencial de la antropología tomista.

El horizonte límite del trabajo es su plena identificación con la palabra, asunción absoluta de la exterioridad por la interioridad. El sentido del trabajo es la palabra. El sentido de la eficiencia es la inmanencia. El trabajo es la eficiencia de la palabra, la penetración de la palabra en la cosa, para elevar la cosa a la palabra. La palabra, puro vehículo y resplandor de la idea, de la forma, es el fin al que tiende el trabajo con la cosa: convertir la cosa en producto, idea objetiva, es hacerla palabra, logos encarnado. El límite ideal es la identidad de la cosa con la palabra, su hacerse pura palabra: entonces el dominio del hombre sobre la naturaleza será completo. La

eficiencia será puro instrumento de la inmanencia. Y la última palabra del hacer humano es “¡hágase!”, coincidencia y obediencia con el *Fiat* primero, ápice de la realeza, imagen de Dios, en el cosmos. Puro mandato administrativo. El fin último de la dialéctica hombre-naturaleza es el dominio del hombre en la naturaleza hasta sus confines, que ésta se hace “imagen” del hombre, se hominiza, remite al hombre a lo “suyo”, al espíritu. El hombre se encuentra en la cosa, consigo mismo, por eso, la naturaleza jamás será el fin del hombre, sino todo lo contrario, es el hombre el fin de la naturaleza, su sentido. El destino de la naturaleza es ser arte del hombre, recibir esa segunda naturaleza, una segunda forma. Será la unidad Arte y Naturaleza.

4. Apunte sobre la otra faz de la dialéctica

Hemos desarrollado la dialéctica hombre-cosa desde los modos de la ejecución humana y establecido tres categorías o estados principales. En esencia lo que queríamos proponer está concluso. Pero casi como simple añadido a lo expuesto, pues no es nuestra intención desarrollar el tema como merece, podemos agregar un somero y esquemático sobre la dialéctica poniendo al revés su planteo. El punto de vista no será ya desde el modo de acción del hombre, sino desde el objeto. No se piense que son dos dialécticas separadas -la separación destruiría la idea misma de dialéctica- sino que es una y la misma. Ya antes, la presencia del objeto estaba configurada en forma indeterminada por la "cantidad disponible" y sus grados de aumento, así como por el tránsito de la inmediatez del azar al predominio del orden por apropiación inmanente de la eficiencia de las cosas. Pero ahora acentuamos las cualificaciones básicas de la cosa misma, aunque siempre con la mayor generalidad. Nos basta apuntar la cuestión para que los horizontes queden abiertos.

La secuencia basada en el progresivo señorío humano sobre la cosa puede, bajo otro aspecto, invertirse sin perder su sentido. Se trata de iluminar ahora la dialéctica señorío-dependencia desde su otra faz. Paradójicamente, el dominio el progreso del dominio de la cosa es una nueva forma de dependencia a la cosa. En efecto, la razón humana se libera sujetándose a su objeto, obedeciendo a las posibilidades de la cosa misma. Pero es una dependencia no esclava de la cosa. Hay esclavitud en tanto que la cosa es azarosa, enigma amenazante, no en cuanto reconocida en su orden auténtico.

Fijemos los momentos necesarios y generales de esta secuencia, la del dominio ascendente de la cosa, reverso simultáneo y paralelo de la “ley de los tres estados” anterior. También hay tres etapas, tantas como regiones principales tiene el ente. Empecemos por el principio.

El dato inicial -dentro de la inmediatez del mundo como “lo todo junto”- es que lo más proporcionado al hombre es el hombre mismo. El ser más próximo al hombre y más inmediatamente conocido es el hombre. Es la primera zona iluminada dentro de la noche fortuita de “lo todo junto”. Los caminos del hombre parten desde la antropología, aunque ésta adopte un rostro mítico. Por eso, la mínima penetración del hombre en la naturaleza, la tenebrosa extrañeza que impone al hombre la alteridad ignota de la cosa, comienza a ser mágicamente exorcizada, apropiada, con el salto de la “proyección antropomórfica” sobre las cosas, a las que penetra en su orden propio de conexiones, sino que recubre exteriormente. El antropomorfismo revela el menor dominio y la mayor esclavitud respecto de la naturaleza, pero es a la vez el primer esfuerzo de introducir el orden inteligible en el seno de la totalidad confusa de la realidad. Aquí constatamos también la profunda y originaria intuición analógica del ser, de la unidad de lo real, del parentesco radical de todas las cosas, que aparece primero bajo el estado nocturno de la concepción metafórica. Pero la metáfora antropomórfica o animista, a pesar de su hondura confusa, es la mayor exterioridad respecto a lo más propio de la cosa. Aunque no siempre, ni en todos los planos, pues hay una verdad poética distinta de la productiva. Hamman decía que la poesía es el primer lenguaje del hombre. De todos modos, el conocimiento no trasciende lo experiencial.

La segunda etapa, la del ciclo agrario-urbano, implica consecuentemente el predominio, más racional y sistemático, de una visión organicista, vitalista, del cosmos, propia de la penetración intelectual en el ámbito biológico. Esta visión subsume por lo común la experiencia artesanal. Finalmente, cuando el hombre llega a lo más lejano de sí mismo, en la tercera etapa, al comienzo del dominio de lo inorgánico y mineral en su lógica propia -con la ciencia física moderna y la industria- la propensión de la inteligencia es mecánica y matemática. Vemos así, a grandes rasgos, como en la totalidad confusa de la realidad va descubriéndose el orden de conexiones entre sus regiones objetivas principales.

Puede percibirse que la secuencia ascendente del dominio de la cosa es -aunque para ello se efectúen rodeos- un acatamiento a la cosa misma que determina los grados y modos de dependencia y se manifiesta también en los modos de conceptualizar la realidad. Las tres etapas son 1º Antropomórfica, 2º Organicista, 3º Matemática. Se pasa de la servidumbre al dominio, de la privación a la posesión cuantitativa de energía. Pero hay también un movimiento invertido en relación al anterior, una deshumanización progresiva y una cosificación ascendente, cuyo ápice más desnudo es la funcionalidad matemática. Estas tres etapas señaladas desde el punto de vista de la evidencia de la cosa (en sus tres niveles antropológico, biológico

y físico-matemático) guardan cierta analogía con las “edades de la inteligencia” de Brunschvicg, pero en un sentido totalmente distinto. El suyo es un proceso monista e idealista, en el cual la última etapa deroga las otras, en tanto que el nuestro es ontológico y plural. Nos muestra el orden y ritmo histórico de acceso a la distinción en lo que tienen de propio y compenetrado- de los tres estratos del ente: humano, vital y mineral. Este escalonamiento ontológico es la razón de ser del escalonamiento cognoscitivo, tal como ha sido su orden de sucesión histórica, ligado también al de la práctica económica. Carlos Cipolla señala con acierto que

“si la Revolución Agrícola es el proceso mediante el cual el hombre llegó a controlar y aumentar el abastecimiento de convertidores biológicos (animales y vegetales), la Revolución Industrial puede ser considerada como el proceso mediante el cual se puso en marcha la explotación en gran escala de las nuevas fuentes de energía mediante los converidores inanimados”¹⁰.

Es una demostración de la circularidad teórico-práctica del entendimiento.

Sería interesante profundizar más la ligazón de estos momentos con los modos del hacer humano. Pero ahora basta indicar que este crecimiento de la “cosificación” no es contradictorio con el de la “humanización”, sino complementario. El señorío del hombre sobre la cosa es también señorío de la cosa sobre el hombre. Pero esta nueva dependencia a la cosa presenta una peculiaridad distintiva fundamental: ya no es la presencia de la cosa como azar sino de la cosa en su orden propio. El tránsito es siempre de la primacía del azar a la primacía del orden. De la totalidad confusa a la totalidad discernida.

Esta doble faz de la dialéctica suscita siempre una ambigüedad renovada, por la que es humanización y deshumanización. Hay apropiación de la cosa por el hombre y apropiación del hombre por la cosa. Sin embargo, no hay equivalencia, porque si no, no habría dialéctica: es uno de los términos de la oposición el que imprime la dirección y el sentido al movimiento. Es el hombre a la cosa, es la inmanencia a la eficiencia. Empero, el transitar por la cosa puede conducir a las peores a las peores alienaciones, extrapolaciones o reducciones. Puede ahogar en la cosa. Se trata de una dualidad, inherente a la objetivación. Señala la victoria y su peligro. Pero siempre, la plenitud de la acción humana es el pasaje de la esclavitud a la “obediencia creadora”, que es libertad creadora con respecto a la cosa. Obediencia creadora que,

¹⁰ Carlos Cipolla, *Historia Económica de la Población Mundial*, Bs. As., Eudeba, 1964, p. 41.

simultáneamente, descubre el orden e introduce lo nuevo absoluto en la cosmogénesis. Por ello, la administración humana es también constitutivamente co-creadora, imagen y prosecución del gesto creador de Dios, en el seno maravilloso de la creación evolutiva del cosmos. Pero continuar sería complicar el análisis internándose en la acción humana en cuanto poética, generadora de formas.

Una última aclaración. Podría extrañar que, en nuestro planteo, en su principio y su término, invoquemos a Dios. Esto, a primera vista, parecería heterogéneo a la índole misma de la cuestión. Sería como una introducción subrepticia de algo no exigido objetivamente, sino a título de asunto personal. Sin embargo, no es así. La relación hombre-Dios, que no estudiaremos ahora, está implícita en las dialécticas hombre-cosa y hombre-hombre. No sólo porque no son dialécticas separadas, puesto que se interpenetran mutuamente, sino porque la dialéctica hombre-Dios es fundamental y fundamentante, englobante de las otras en tanto que les es “condición de posibilidad”.

Esta “condición de sentido” para la dialéctica hombre-cosa es tal que implícitamente, es la que nos permite plantear la dialéctica misma y su dirección. Porque si cada generación humana se pierde para siempre, su destino es la alienación irremediable. Todo lo humano y su hacer desembocan en el mutismo eterno de la Naturaleza. La victoria es de la cosa y no del hombre, de la naturaleza y no del arte. La ambigüedad de la doble faz de la dialéctica desfallece en la indiferencia de la cosa. La muerte es la alienación absoluta. ¿Qué sentido tiene entonces la lucha contra la alienación? ¿Qué si el hombre no es fin en sí, sino puro medio? ¿qué el “progreso del espíritu objetivo”? Ninguno, porque la eficiencia, el “ser fuera de sí”, digiere a la inmanencia, al ser “por sí y para sí”. La inmanencia sería apariencia y se disolvería en la eficiencia, en la cosificación. Nada tiene sentido ni dirección, sino que es mera forma de repetición. ¿Por eso el materialismo de Engels se topa, a pesar suyo, con la noria final del “eterno retorno”, que es la muerte de toda dialéctica posible! Es que no se puede poner la dialéctica hegeliana que parte y termina en Dios, con los “pies en la tierra” pues se altera todo significado y se le convierte en una “pasión inútil”! La muerte total es el imperio silencioso y estúpido de la “cosa en sí”, que ha sido la pesadilla insuperada y escamoteada siempre por Sartre. La dialéctica hombre-cosa, para que tenga sentido y sea formulable postula - aunque no se lo confiese- la fe y la esperanza de San Pablo: “La muerte ha sido absorbida en la Victoria. ¿Dónde quedó, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde oh muerte, tu aguijón?” (I. Co., 15, 55).

5. Algunas precisiones sobre la idea de Sociedad Industrial

La Sociedad Industrial ha suscitado un portentoso y turbio torrente literario, que nos impuso la tarea de esclarecernos su idea para no extraviarnos entre matorrales. Para esa tarea se requiere volver a los principios. Los principios tienen la elemental frescura de las fuentes y reconfortan por su sencillez. Tan sencillos y sobrios son, que por lo general las gentes apresuradas pasan a su vera sin verlos, por obvios y hasta pueriles, y se da el lujo de saltarlos. Es el lujo goloso de los pensamientos que se resignan a lo invertebrado. Saltar las leyes simples y tranquilas de la consecuencia, genera la riqueza habitual de la inconsecuencia. Para salvarse de ésta, es bueno tomar el aire de las categorías más generales.

Despejar el sentido propio de la Sociedad Industrial en el seno de la totalidad confusa del hacer humano con la cosa, nos llevó a la dialéctica de señorío-dependencia y la cualificación de sus tres estados, que nos permite fijar los tres tipos de relación posible entre la Sociedad y la cosa. Ya hemos visto brevemente su despliegue. Conviene, de todos modos, insistir sobre la Sociedad Industrial, que dio origen a estas reflexiones.

El tercer grado cualitativo-cuantitativo de relación hombre-cosa, la Sociedad-Industrial, no ha sido aún alcanzado históricamente. Es el horizonte que da sentido y al que apuntan los procesos de industrialización actuales, **es el fin que cualifica y define el concepto mismo de Desarrollo**. Cuando el conjunto de la historia humana ingrese al nivel generalizado de la Sociedad Industrial, cuando ésta pueda ser un circuito cerrado en todas sus partes o contenga sólo accidentalmente mezclas "no-industriales", entonces podrán efectuarse distintas tipologías o determinaciones específicas del concepto genérico de Sociedad Industrial, según los grados de perfección que alcance en la administración de las cosas (por penetración y extensión en la cosa o cosmos) y según la índole del sistema de relaciones humanas (es decir, por su conexión con las dialécticas del hombre con el hombre y Dios). Por esto, no hay actualmente en rigor tipos de Sociedad Industrial, sino tipos de regímenes mixtos de industrialización, de desarrollo hacia la Sociedad Industrial.

La confusión que reina entre "tipos de industrialización" y "tipos de Sociedad Industrial", que son cosas completamente distintas, genera los mayores estragos intelectuales y ciega toda perspectiva vertebrada. Se recae en comparaciones empíricas carentes de un verdadero criterio regulador, como por ejemplo en los

análisis mediocres de un Kerr o más inteligentes de Raymond Aron¹¹. Pues es imprescindible insistir en que los sistemas actuales de capitalismo o socialismo (que no son sólo relaciones del hombre con la cosa, pero éste es el aspecto que ahora nos retiene), en sus distintas variantes, no cumplen con el concepto de Sociedad Industrial, sino que responden a una **tipología mixta**, que cabalga y es transición entre la Sociedad Agraria y la Sociedad Industrial¹². Tipologías mixtas, desde el ángulo de la relación hombre-cosa por cuanto su lógica interior sería ininteligible sin considerar el peso aún decisivo del trabajo como arte servil. Ni el capitalismo ni el socialismo actuales pueden comprenderse en su funcionamiento sino en relación al mundo agrario dependiente, ni más en general, sin la incidencia de la “fuerza” de trabajo humano en la actividad industrial misma, junto a la “gerencia de trabajo”. Lo indudable es que la dirección dinámica es de la “fuerza” a la “gerencia”. Gerencia más que fuerza, servicio no servil. La lógica propia de la Sociedad Industrial es una jerarquía de gerencias de la cosa, para la producción de lo necesario. En otro orden, de relación del hombre con el hombre, puede o no ser una democracia universal de gerentes, realizar o no, el fin propio y norma de toda relación humana que es “reciprocidad de servicios para la reciprocidad de conciencias”, que es válida en la intersubjetividad, cualquiera sea el grado de relación del hombre con la cosa.

¹¹ Nos referimos a Kerr, Dunlop, Harbison y Myers, *Industrialismo y hombre industrial*, Bs. As., Eudeba, 1963 y a Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962.

¹² De ajustarse la nominación correspondiente a las tres etapas o grados, la secuencia exacta sería: 1º Sociedad Capturadora, 2º Sociedad Industrial, 3º Sociedad Administrativa. Esto es lo adecuado, consecuente con el punto de vista adoptado, que radica en el acento del modo de acción predominante del Sujeto. Esto permite ubicar más claramente a las sociedades agrarias y pastoriles como transición entre la recolección y la producción, y a las sociedades en industrialización, como transición entre la producción y la administración.

En cambio, en todo el texto hemos usado una terminología más ambigua e imperfecta, o sea: Sociedades Recolectora-Agraria-Industrial. Se ve claramente que “industrial” corresponde a “productor”, y que “agrario” es una denominación referida más a la índole del objeto, que al modo de acción del sujeto. Habría que sustituir aquí siempre “agrario” por industrial, y “sociedad industrial” por sociedad administrativa.

La razón de la imprecisión del texto es justa provisionalmente. Mentar en nuestro mundo periférico la “Sociedad Administrativa” evoca en exceso una imagen oficinesca, de parasitismo burocrático no productivo; algo más acá y no más allá de la industrialización. Y la industrialización es nuestro imperativo. Por tanto, si bien nuestro concepto de Sociedad Administrativa supone por definición la mayor plenitud industrial, aceptamos aquí el término “Sociedad Industrial” como final, por su resonancia más concorde con la necesidad de nuestros países. En fin, no queremos una polémica semántica, ni nadar equívocamente contra y las acepciones vulgares del lenguaje.

Un régimen mixto es aquél que implica convivencia simultánea de dos modos distintos de relación del hombre con la cosa. Veamos algún ejemplo. La sociedad agraria no es un régimen mixto, aunque haya en su seno sectores sociales de actividad administrativa o de captura: lo básico y directamente determinante de la producción es el arte servil. Aquí, el arte liberal no es directamente productivo; de ahí la fama de parásitos de todos aquellos que no cumplían tareas “forzosas”. El conjunto de la sociedad agraria puede definirse como determinado por el arte servil. Por el contrario, en la Sociedad Industrial aparecería en su característica el arte liberal, la administración es directamente productiva, y esto sería lo que determina el conjunto a pesar de tareas subsidiadas que implicaran arte servil o captura¹³. En cambio, si consideramos a la sociedad capitalista y la tomáramos, como es usual, como un tipo de sociedad industrial, se podría afirmar con seguridad que el modelo capitalista es de imposible realización histórica. En esto, hasta espíritus tan distintos como Carlos Marx e Hilaire Belloc están de acuerdo. Si mantuviéramos la lógica capitalista en su pureza sistemática, presumiendo un circuito cerrado industrial, la economía de la propiedad privada en los medios de producción, competencia, libre empresa y ganancia, como señala Belloc “no puede avanzar hasta sus últimas consecuencias... debe conservarse mediante procedimientos no capitalistas, de lo contrario la vida de la gran masa de la población moriría de hambre”¹⁴. ¿Cómo se hace inteligible entonces la existencia de sociedades industrializadoras capitalistas? Por dos razones opuestas pero convergentes: por sus relaciones con las sociedades agrarias no industriales y por los elementos de socialismo que el reformismo introduce en su seno. Los modelos de sociedades capitalistas que no introduzcan en su seno variables no capitalistas y no industriales, al punto tal que transformen esas variables en constantes, es decir no accidentales sino inherentes al sistema, se condenan a la imposibilidad lógica existencial. Claro que el capitalismo, **como régimen social concreto**, supone de suyo el entrecruzamiento de las dialécticas, y no sólo nuestro exclusivo punto de vista hombre-cosa. No es ése ahora nuestro asunto, pero de todos modos queda claro que es un modelo mixto de industrialización entre los dos grados de producción y administración, tal como los hemos definido. La mixtura es inherente a todos los regímenes de industrialización

¹³ Hoy, las diversas relaciones hombre-cosa conviven dramáticamente, sus tensiones son extremas. ¿Qué es la alienación proletaria, en la división taylorizada del trabajo, sino su reducción al nivel de una relación de mera “captura” con la cosa? ¿Cuando hacer casi cualquier artefacto, como un “jet” o un vulgar automóvil, implica siglos de inteligencia acumulados en la física-matemática, hay hombres al nivel de la Sociedad Recolectora! La apropiación privada del capital es, primariamente, apropiación privada del “espíritu objetivo” resultante del esfuerzo del hombre en su conjunto.

¹⁴ *El Estado Servil*, Bs. As., Huemul, 1963, p. 110.

actuales, que no alcanzan el nivel de Sociedad Industrial, que estrictamente es el de la automatización generalizada¹⁵ (15).

Una última precisión. El señorío de la cosa, el predominio de la inmanencia en la eficiencia, implica un imperativo ético de la relación hombre-cosa, que arraiga en la estructura ontológica misma del hombre como espíritu encarnado. El dominio de la cosa, es el dominio de la cantidad, objetivada en el crecimiento de cantidad de energía disponible, y al servicio del hombre, y tal señorío es una medida moral de toda sociedad, según el estado de penetración técnico-científico. Es necesario ir más lejos aún: el arte liberal universalizado, transfiguración sublimada de las artes serviles, como horizonte propio de la Sociedad Industrial, condena en el orden de esa eficiencia etizada (cantidad al servicio del hombre) a todo tipo de industrialización que se oponga o detenga o postergue la liberación humana generalizada de la penalidad física del trabajo o que no incremente la seguridad poniéndola a salvo de la del azar que, dado el nivel de capacidad técnico-productiva, va dejando de ser de índole natural para hacerse, al imanentizarse, de índole social. Condena al nivel de esa eficiencia etizada, del crecimiento por el esfuerzo colectivo humano del “espíritu objetivo”, todo desnivel que revierta al hombre al estado de mero “capturador” de la cosa. Hay pues una ética inherente a la relación hombre-cosa, objetivable en el aumento de cantidad disponible por el hombre en general y su estar “a la altura del espíritu objetivo”. La penetración del espíritu en la cosa impregna a la eficiencia de ética, de “socialidad humana”. La eticidad de la victoria del espíritu en la materia, es una victoria en esencia cuantificable, porque lo primordial de la materia es la cantidad. La cantidad se impregna de eticidad, es portadora y mediación ética.

¹⁵ Ya en el siglo IV A. C. Aristóteles hacía la más genial anticipación del horizonte ideal de la Sociedad Administrativa: “Entre los instrumentos hay unos que son inanimados y otros que son vivos, por ejemplo, para el patrón de la nave, el timón es un instrumento sin vida y el marinero de proa un instrumento vivo, pues en las artes al operario se le considera como un verdadero instrumento. Conforme al mismo principio, puede decirse que la propiedad no es más que un instrumento de existencia, la riqueza una porción de instrumentos y el esclavo una propiedad viva, sólo que el operario, en tanto que instrumento, es el primero de todos. Si cada instrumento pudiese, en virtud de una orden recibida o, si se quiere, adivinada, trabajar por sí mismo, como las estatuas de Dédalo o los trípodes de Vulcano; si las lanzaderas tejieran por sí mismas; si el arco tocara la cítara, los empresarios prescindirían de los operarios y los señores de los esclavos”, (*Política*, Cap. III). Este pensamiento deslumbró a Marx. Se han conjugado las dialécticas del señor y el esclavo de “hombre-cosa” y de “hombre-hombre”. Pero, la pura administración de las cosas ¿es el fin de todo dominio del hombre sobre el hombre? No se infiere necesariamente.

La idea de Sociedad Industrial, que parecía moralmente indiferente a una secuencia de sus posibles determinaciones, nos facilita sin embargo un criterio ético bien concreto, bien eficiente, bien real, para juzgar cómo y en qué medida, en circunstancias históricas dadas, la “industrialización” sólo pueda realizarse a través de uno y no de otro régimen social específico. La industrialización es un deber, y cumplirlo más y mejor es ser mejor. Este proceso trágico y promisor de Industrialización que apunta hacia la universalidad de la de la Sociedad Industrial, implica de suyo acumulación colectiva de inteligencia, de formas objetivadas o “espíritu objetivo”, es decir, acumulación de capital y aumento de la productividad del trabajo. Se inicia el gran tránsito del trabajo como arte servil al trabajo como arte liberal. A una mayor cantidad de tiempo libre para el hombre conquistado, no enajenado en la pereza; tiempo libre por creación humana, no por omisión. Y éste es el gran clamor, la gran rebelión y la gran esperanza de los pueblos por su industrialización, es decir, liberación del peso ciego de la materia. Todo aquello que obstaculice el destino del hombre, en su relación de señorío con la naturaleza, es condenable y está condenado por la ontología histórica, por la eticidad concreta de la historia y su sentido. Todo lo que impida al hombre participar de la victoria del hombre en la cosa, es contrario al hombre y a Dios.

6. Recapitulación y perspectiva

Las exigencias de nuestra actualidad histórica nos impusieron la cuestión del sentido de la industrialización y la Sociedad Industrial. Desde el concepto complejo de Sociedad Industrial, en su mayor indeterminación, nos vimos conducidos al análisis de la acción humana con las cosas. Esto nos permitió diferenciar tres modos de ejercicio humano con la cosa: el hombre ejercita por sí la captura y el hacer la cosa, y también ejercita su dirección cuando el hacer o la captura es ejercido por otros (las cosas). Estos modos de ejercicio radican en la estructura propia del hombre. Están presentes en todo hombre y en toda sociedad. Sin embargo, nos sirven de base como categorías históricas, es decir, como los conceptos o modelos más generales, para distinguir los tres tipos de sociedad posibles en la historia - pasada, presente y futura- en relación a la cosa, y según el modo predominante que cualifique la actividad económica en su conjunto. El predominio generalizado de cada modo de ejercicio humano con las cosas, nos hace formular los tres tipos de sociedad posibles: Sociedad Capturadora, Sociedad Productiva, o Industrial y Sociedad Administrativa. En nuestro texto, por razones ya explicadas, hemos usado la idea de Sociedad Industrial de modo inconsecuente, pues en su lugar debe decirse Sociedad Administrativa. Estos tres conceptos básicos, nos permiten elaborar

subtipos mixtos, según la convivencia más o menos importante, en una misma sociedad, de los otros modos de acción humana, de sus posiciones relativas.

Pero no nos hemos detenido sólo en una mera clasificación, que aunque muy útil, nos dejaría en la superficie del asunto, incapaces de valorar su sentido. Hemos ido más allá. A partir de la dialéctica tomista de la contrariedad (no de la contradicción, que es cuando cesa la dialéctica, pues uno de los términos resulta excluido!) que es constitutiva de los seres finitos, no sólo en su estructura propia sino en sus oposiciones mutuas, hemos formulado la dialéctica del señor y el esclavo identificándola con la dialéctica de posesión-privación, inmanencia y eficiencia. El hombre es señor en cuanto posesión de sí, inmanencia, y es esclavo en cuanto privado de sí y eficiente para otro. Es así como hemos efectuado el tránsito de la estructura de la acción humana a su oposición e interpenetración con las cosas. Las cosas, a su vez, a la luz de la misma dialéctica de la contrariedad y su estructura óptica, se nos han aparecido como exterioridad, eficiencia, es decir, principalmente cantidad. Sobre esta relación básica, hemos determinado la acción sobre la cosa como dominio, apropiación de la cosa, inmanentización en la eficiencia de la cosa, objetivable en aumento de cantidad disponible y al servicio del hombre. Por eso, legítimamente, hemos ligado la índole misma de las acciones de captura, producción y administración a una necesaria gradación de dominio e inmanencia del hombre en la cosa. Los tres tipos de ejercicio humano se ligan de suyo, en su generalidad, a tres grados o niveles o estados de dominio de la cantidad disponible y racionalización de las cosas. La perfección del trabajo es la administración de la naturaleza, y para llegar a tal debe transformar la naturaleza en arte, apropiación radical. A su vez, esta racionalización o inmanentización en las cosas, se nos revela como el tránsito de lo inmediatamente dado como totalidad confusa, azar, a la totalidad discernida, como orden. Así, de la clasificación hemos palabras, del animal racional al espíritu encarnado plenamente. Se ha puesto a la luz uno de los sentidos primordiales de la historia.

Al estudiar la otra faz de la dialéctica, es decir, no desde el sujeto, el ejercicio humano, sino desde la cosa, se constataba que el ascenso no es sólo del dominio humano sobre la cosa, sino el dominio de la cosa sobre el hombre. Pero con un completo cambio de signo: ya no es esclavitud del hombre a la cosa, sino obediencia creadora. Y a su vez, esto nos lanza directamente al necesario pasaje de la dialéctica hombre-cosa a la dialéctica hombre-Dios, apareciendo esta última como condición de sentido y de posibilidad de la primera. En efecto, sin la dialéctica hombre-Dios, sin la resurrección, sin el “nuevo cielo y la nueva tierra”, la dialéctica hombre-cosa desembocaría nuevamente en la anti-dialéctica, en la repetición, en la noria estúpida

del eterno retorno, en el dominio definitivo de la cosa, de la alienación, de la pura eficiencia, y el cosmos se anonadaría en la esclavitud informe de “lo todo junto”, confuso y opaco. La muerte del hombre, como acontecer final e irremediable, arroja la historia universal entera a la esclavitud enajenada del mundo indiferente, incólume, es decir, que ni siquiera sería mundo sino impávido e irónico caos, que permite un efímero y superfluo simulacro de orden y sentido. ¿No es ésta la visión impía de Lucrecio, que termina en su suicidio, mansa y trágica protesta contra la implacable lluvia azarosa de *Natura Rerum*?

No sólo la dialéctica hombre-cosa nos remite a la de hombre-Dios como su condición de sentido, sino que nos refiere también a la dialéctica del hombre con el hombre, cuando nos impone como exigencia ética la disponibilidad universal de la cantidad de energía dominada, hecha “espíritu objetivo”, de la humanidad en su conjunto y no del hombre privado.

Volvemos ahora al punto de partida. La realidad histórica es la base experiencial de todo conocimiento. Todo lo pensable es abstraído de algún modo de la de la historia concreta. Toda la experiencia es histórica. La teoría de la acción humana implica una abstracción de la realidad histórica. De esta realidad podemos ir hacia los fundamentos reales, hacia las notas esenciales que la posibilitan y le dan dirección, sentido, y que están presentes en toda experiencia histórica posible. Luego revertimos nuevamente sobre la historia y la podemos comprender y ordenar -aun dentro de nuestros límites humanos- en posesión de sus categorías básicas que impedirán el extravío en la jungla puramente empírica. Aquí tratamos del modelo más general de la relación hombre-cosa, y por eso puede llamarse no modelo sino categoría. Una de las categorías del actuar histórico. Estas nos facilitan la posibilidad de la ordenación inteligible y sistemática de la sucesión histórica. Es decir, que con esas generalidades o categorías y la multiplicidad histórica concreta y contingente, se pueden construir, como intermedios, los modelos. De menor generalidad y de mayor complejidad que las categorías. Será lo que nos permitirá acuñar el concepto de “época histórica”.

Lo primero es la realidad histórica concreta, enmarañada; lo segundo es elevarnos desde ella a las categorías; lo tercero es retornar de las categorías a lo concreto en su complejidad, pero esto ya nos permite la "mediación" del modelo, de la construcción más particular de la ordenación por épocas.

Es claro, por otra parte, que “época histórica” implica la unidad y entrelazamiento de las tres dialécticas, que confluyen para la construcción del

modelo más particular y ligado a lo empírico. La realidad histórica concreta se constituye por el entrecruzamiento de las tres dialécticas fundamentales y fundamentantes, que no sólo se interpenetran sino que guardan una relación jerárquica entre sí: la de hombre-Dios imprime el sentido al todo, así como la de hombre-hombre imprime el sentido a la de hombre-cosa. Pero estas dos últimas cuestiones se nos han quedado en el tintero. Sólo hemos sido lanzados hacia ellas.

En el disenso está la raíz del diálogo

*Alberto Buela**

Si uno mira con cierta atención la historia de la filosofía va a encontrar que los filósofos son hombres que casi nunca están de acuerdo pero que entre sí se entienden. Esta relación entre entenderse y no estar de acuerdo está en la base del diálogo filosófico. Es su fundamento.

Aquel que no sabe dialogar no puede hacer filosofía. El concepto de diálogo no es un concepto cristiano y menos aún judío. El término no está en la Biblia. No figura en ningún texto. Diálogo es un concepto griego incorporado por la tradición cristiana en la interpretación del Nuevo Testamento.

Es sabido, y no es necesario haber leído a Sócrates, que han sido los griegos y en especial Platón quien impuso el término en el campo filosófico que luego se extendió a todo el ámbito del hacer y del obrar. Así llega bajo el nombre de “Diálogos” la mayor parte de su obra.

El diálogo era para los griegos un método de conocimiento por el cual en el marco de una conversación racional e inteligente el hombre podía tener acceso a la verdad de la cosa o asunto estudiado. La palabra diálogo, construida por el sufijo *diá* y el sustantivo *logos* significa etimológicamente “a través de la razón”, motivo por el cual la racionalidad es la *conditio sine qua non* de todo diálogo.

La Iglesia deudora del mundo categorial griego en la medida en que fue volcando todo su saber teológico en categorías y términos provenientes de la filosofía griega es una de las instituciones que más ha utilizado dicho término, sobre todo a partir del concilio Vaticano II (1963-65). La paradoja consiste, como afirmamos, en que el término diálogo no aparece en ninguno de los escritos sagrados. Este dato es bastante desconocido o al menos, silenciado.

Hoy el uso indiscriminado y abusivo del término, utilizado a diestra y a siniestra, por periodistas, políticos, comunicadores y agentes sociales, en una palabra “los analfabetos locuaces”, ha logrado hacer del diálogo un equivalente de pacifismo. Así diálogo es sinónimo de “conversación amable” sobre temas donde las partes no están existencialmente involucradas. Es lo más parecido a “el hablar por hablar” de la existencia impropia heideggeriana. En el fondo lo que se postula es un “falso diálogo”, porque el diálogo nace del reconocimiento de las diferencias.

El pensamiento progresista de hoy, el políticamente correcto instalado en los resortes del poder, sabiamente hace uso y abuso del término porque en realidad sabe que en “el diálogo contemporáneo”, aquel en donde frecuentemente intervienen los funcionarios de gobierno, los sacerdotes, rabinos y pastores, los diputados y agentes sociales de vanguardia: no pasa nada. Pues, de lo único que no se habla en el diálogo es de la naturaleza del poder y de quienes lo ostentan.

Y así como ocurre en Alemania desde la segunda guerra mundial donde las líneas directrices de su pensamiento y acción política padecen una *reductio ad hitlerum* pues cualquier cosa que se piense o se intente llevar a cabo en forma genuina por los alemanes no se puede hacer: **a causa de Hitler**. En países desarmados espiritualmente como los nuestros de Suramérica se produjo una *reductio ad dialogum* por la cual se eliminó del discurso político la idea del poder, de enemigo=*hostis*, de soberanía. De modo tal que siempre nos están obligando a firmar la paz con los amigos y a renunciar a actos soberanos. Un verdadero sin sentido desde el punto de vista politológico.

Esta primacía del diálogo en nuestra cultural política y social contemporánea muestra una subversión o peor aun, una mezcolanza de los fines, lo cual indica una carencia de inteligencia y racionalidad. Nos explicamos.

Los fines pueden ser de dos tipos: *lejanos o próximos* y *absolutos o relativos*. Y no necesariamente un fin lejano es absoluto ni un fin relativo es próximo.

Los fines lejanos o próximos están vinculados a la mayor o menor distancia temporal o espacial en tanto que los absolutos y relativos se distinguen porque los primeros excluyen a cualquier otro en su orden y los segundos determinan su acción sin exclusión de otro. El fin relativo está **al servicio de**, mientras que el absoluto goza de estabilidad y es *para sí*.

El diálogo que, para los griegos era un medio para conocer la verdad, al agotarse en sí mismo, al ser tomado en sí mismo como un todo se ha transformado no ya en un fin relativo en vista a otros logros, como lo es el logro de la sabiduría, de la concordia, de la mutua comprensión, sino que ha sido tomado como un fin absoluto. Esto es, como sabiduría misma.

Repetimos la idea: el concepto de diálogo se trastocó y así en lugar de valer por los fines que se propone vale por él mismo, aun cuando sea solo un hablar por

hablar. La exaltación del diálogo a fin en sí mismo es una de las subversiones mayores que padece la inteligencia contemporánea.

Como vemos el extrañamiento del término es total pues pasó de medio, a fin relativo, para concluir como un fin absoluto. ¿Esta confusión terrible, esta mezcolanza intelectual a quién beneficia y a quién perjudica? Afecta negativamente a los pueblos que no deliberan ni gobiernan sino a través de sus representantes, quienes como clase discutidora hablan por hablar todo el tiempo sin decir si algo es verdadero o falso. Y beneficia a quienes ostentan el poder en las sociedades contemporáneas, pues el uso y abuso a la apelación al diálogo les permite mantener el simulacro que los pueblos son los destinatarios de sus acciones de gobierno y, además, que participan de sus decisiones. Nada más lejos de la realidad que ofrece la *realpolitik*.

¿Cómo hacer entonces para desarmar esta categoría de extrañamiento ideológico que se ofrece como una panacea y que se nos impone a través de casi todos los *mass media*, las instituciones educativas, los diferentes *lobbies*, las Iglesias, los partidos políticos y las organizaciones sociales?. Recuperando la idea griega de razonabilidad del diálogo, pues es el sólo ingrediente que puede sacarlo de la esterilidad actual para hacerlo fructífero y afincarlo sobre las necesidades y no sobre las apariencias.

Y esta razonabilidad¹⁶ como exigencia previa a todo diálogo está marcada por dos elementos previos a tener en cuenta: a) la no confusión de los fines con la deliberación sobre los medios, que siempre es anterior. b) la búsqueda de la mayor necesidad o menor relatividad de los fines que lo alejan de la habladuría. El error más común de estos diálogos, también llamados mesas de consenso, es que aquellos que los manejan o dirigen toman, como antiguamente lo hacían las logias, la decisión antes que la deliberación, con lo cual el simulacro se realiza completamente.

Vemos que el diálogo genuino se funda en el disenso, en ese no estar de acuerdo pero entenderse, del que hablábamos al principio. Además no hay que olvidar que al consenso se llega, es punto de arribo y por lo tanto nunca puede ser punto de partida como se plantean los falsos dialogantes contemporáneos.

¹⁶ También podemos hablar de “razonalismo” tal como proponía uno de los más eximios pensadores políticos del siglo XX, el español Gonzalo Fernández de la Mora (1924-2002).

En definitiva, el diálogo progresista contemporáneo busca lo contrario de lo que dice buscar: intenta anular la alteridad, lo otro distinto. Pretende eliminar el disenso, entendido como ruptura con la opinión publicada en los grandes *mass media*.

Este falso diálogo es uno de los mecanismos contemporáneos más perversos, por lo sutil, de dominación de los pueblos.

Quede pues en claro que no hay diálogo genuino sin disenso, que produce la ampliación del debate y la controversia, que el diálogo no es un fin en sí mismo, sino un medio para llegar a la realidad o verdad de la cosa o asunto tratado.

(*) arkegueta, aprendiz constante

*

Post Scriptum: Carta del filósofo uruguayo Mauricio Langón

Estimado Alberto: Muy rico tu texto. Acertado, fundamentado muy profundamente y con observaciones muy inteligentes. Detalle con que no coincido, lo de “analfabetos locuaces”: estarás de acuerdo conmigo que se acerca a un insulto a los analfabetos de verdad, habitualmente no charlatanes sino más bien profundos. Al menos aquellos que en nuestras latitudes no son demasiado “locuaces” pero cuando hablan...

Ahora bien: yo soy hincha del diálogo. Pero del diálogo en serio: arrancando de las diferencias más profundas. Y “avanzando” -no necesariamente culminando en “consensos”, pero sí en profundizar el intento de entendimiento entre seres humanos no sólo porque o cuando se está de acuerdo, sino también y principalmente mientras” no se está de acuerdo. Como el “mientras”, por ahora, abarca más o menos toda la historia, en ese sentido no me parece que el diálogo sea sólo un “medio”. Al menos no en el sentido de la relación medio-fin. Aunque sí un “medio” en el sentido de “ambiente”, de espacio de convivencia, conflicto y confrontación entre seres (necesariamente humanos) que se respetan, se reconocen iguales en dignidad, “quieren” vivir juntos pese, contra y gracias a sus “disensos”, usando “medios” que no implican matar y matarse (digamos, que renuncian a cortar el “nudo gordiano” o a dejar de considerar malo el nudo, el conflicto, la diferencia. En ese sentido pienso el diálogo no sólo en relación la “verdad” (en tanto podría ser ubicada en el plano del juicio, proposición, enunciado, que pueden ser verdaderos o falsos) sino también

en los planos que tienen que ver con tomas de decisiones (siempre relativas) por medio de argumentaciones racionales, verbales, lingüísticos y no por la “fuerza bruta”.

En ese sentido tu trabajo me parece que se restringe o centra un poco en mostrar (con acierto) como el “diálogo” se ha bastardeado. Pero creo que también ese “bastardeamiento” cumple, entre otras, la función de “hacer imposible” el diálogo en el verdadero sentido del término. Es decir, el diálogo tal como vos lo ves: a partir del disenso -y ni siquiera “contra” el disenso, sino “en” el disenso y “en” el consenso, en tanto este último no puede ser pensado como “definitivo” y tiene que ser sometido a crítica y generar, a su vez, “nuevos disensos”... en procesos dialogales.

Entonces me gustaría leer algún trabajo tuyo de “elogio al diálogo”, de recuperación de ese término, que dejado en manos de los charlatanes **impide** el desarrollo de procesos que no sean la imposición a otros de las “verdades” establecidas, los “consensos acumulados”... los “puntos de llegada” previos de tal o cual comunidad o grupo que, como los considera de llegada, no está dispuesto a someterlos a la discusión crítica racional y buscará imponérselos a los demás **por cualquier medio**.

Muchas gracias de nuevo y un fuerte abrazo

Mauricio

*

Respuesta

Querido Mauricio: en primer lugar gracias por este comentario tan jugoso como el tuyo. Y voy a él directamente. Cuando hablo de analfabetos locuaces la expresión no está dirigida a los analfabetos, que sin lugar a dudas es una falencia grave en la formación de toda persona, sino a aquellos que estando altamente alfabetizados “hablan por hablar”, que es una de los rasgos de la existencia impropia en Heidegger.

Tampoco creo acertado el elogio al analfabetismo porque existan analfabetos sabios, santos y valientes. Vos, que lo habrás enseñado mil veces, sabés que el analfabetismo es una “privación de ser”, como lo es la ceguera, la sordera y los mil padecimientos que sufre el hombre.

Es cierto que una de las finalidades del diálogo es la toma adecuada de decisiones. Eso que los antiguos llamaban la deliberación, y como ésta siempre se aplica sobre los medios es prácticamente infinita. **Sobre los fines especulamos y sobre los medio deliberamos**, enseñaba el viejo Aristóteles.

Además la vida nos indica que a un diálogo sigue otro diálogo en personas dialogantes. Los colombianos llaman a esto *eulalia*, es decir, buena conversación. Y entonces allí se nos va escapando el nudo, la esencia de lo que sea diálogo, porque el diálogo es un medio en tanto que la conversación es un fin. Y estimo que ésta es a lo que vos te referís cuando le negás el carácter de medio al diálogo.

No sólo el diálogo es un medio, tal como lo indica su etimología: *dia*= a través de, y *logos*= razón, la que nos indica que es a través del uso reflexivo de la razón que se construye el diálogo, sino que el diálogo finaliza con el acceso a la verdad, entendida como develamiento, de la realidad de la cosa que estamos tratando.

Así pues, la finalidad del diálogo es el develamiento, el descubrimiento, la clarificación, la mostración, la explicitación, el señalamiento, el evidenciar: en una palabra *la aletheia =el desocultamiento*.

El elogio del dialogo que nosotros preferimos es el que nace del disenso y busca la verdad de lo tratado. Es falso diálogo aquel que parte del consenso, en todo caso al consenso se puede llegar, pero nunca partir. Sostener esto es poner el carro delante del caballo, como lo han hecho y lo hacen los miles de dialogistas al ñudo que nos atormentan con sus buenas intenciones. Un fuerte abrazo.

Alberto

RESEÑAS

JOSÉ LUIS DAMIS, *Laberinto I. Los lamentos de los minotauros*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2014, 336 pp.

Dentro de la significativa producción filosófica de José Luis Damis, esta obra, que seguramente integra un dossier de más laberintos, representa una etapa de madurez y síntesis. Se trata de su visión (o interpretación, si se prefiere) de la historia de la filosofía, en que los filósofos son “minotauros” que tejen y destejen sus cosmovisiones y se pregunta por qué lo hicieron. Se trata de una vuelta a la pregunta por el sentido del filosofar, con una respuesta original: quisieron hacer algo útil para justificar sus días, y creyeron que la filosofía lo es.

Pero Damis no responde sólo “teóricamente” -diríamos- a la ancestral pregunta mencionada, sino que procura fundarla en la propia praxis filosófica, desarrollada en su milenaria historia. Los 33 capítulos (¿símbolo de la totalidad, como en *La divina comedia*?) constituyen un pequeño y peculiar tratado de historia de la filosofía, comenzando por las primeras intuiciones griegas y terminando (¿cómo no?) con Nietzsche. No me parece una elección arbitraria ni casual. En cierto sentido -y el desarrollo, creo, apunta a eso- el primer laberinto constituye un arco que se abre con la pregunta por “el ser”, que pasa luego a constituirse en “el Ser” (y eventualmente Dios), retrocede como en un círculo y llega a Nietzsche, con su proyecto de demitificación de todo lo anterior. Un segundo laberinto, que incluiría seguramente a Heidegger y nuevas preguntas que tratan de superar la onto-teología del primer laberinto, deberá tener otro programa de aproximación.

Pero además de exposiciones *sui generis* sobre los filósofos habitualmente presentes en los manuales: Platón, Aristóteles, Descartes, Locke, Berkeley, Kant, Hegel... Damis los pone en sintonía con hechos y circunstancias del presente (no, atención, con filósofos del presente). Y hasta se permite mencionarlos en alguno títulos, de modo que algunos de ellos parecen bastante formales, aunque no del todo (“La confesión de George Berkeley”, “El cumpleaños de Kant”), otros no pueden sino despertar una sonrisa: “El monstruito de León Greco y la moral del señor Burns” (para tratar ideas de Locke), “Obama rompe el vidrio de la ventana iluminada por una vela” (sobre algunas ideas de Benjamín y Baudelaire, y reflexiones sobre la sociedad capitalista). Resulta difícil explicar o reseñar el temple de estos textos. Un caso, diría Wittgenstein, en que si no se puede hablar, mejor callar. O mejor, si no se puede decir, al menos se puede mostrar. Y eso lo que

intentaré a continuación, transcribiendo unos pocos fragmentos que darán al lector una idea mucho más adecuada del libro que lo que yo pudiera decir.

“*Trans-lineam* le dice Martin Heidegger a Ernerst Junger. ¿Traspasar la línea? ¿Qué hay detrás? Tal vez la incomprensible región donde se consumó el pecado original y la luz se convirtió en ceguera y horror. Ahora nadie lo percibe porque las ventanas están cerradas [...] Al siglo XVII, como viniendo de un pasado lejano, trayendo en su mochila las viejas palabras, llega John Milton. A medida que el tiempo va pasando dejó de ser inocente porque se transmutó en historia. ¿Qué es la historia? La pérdida de la inocencia del tiempo, su pecado original. Los cínicos acusan a los filósofos, sus vencedores, de esta irreparable degradación del tiempo, ese tiempo que en su origen era puro y salvaje” (2. ¿Las ventanas están cerradas o no existen las ventanas?”, pp. 28 y 30-31).

“¿Cómo quedó la realidad de la filosofía después de que pasó la topadora cartesiana” ¿En qué consiste la realidad de la filosofía? En los temas que aborda. Más precisamente en los temas que en cada época se le imponen. Los filósofos los interpretan, son sus intérpretes privilegiados. Oscar Orqueta, en su excelente programa *Radiopalabras*, emitido por radio América, analizó el tango ‘Mano a mano’ en cuatro interpretaciones. Carlos Gardel lo interpreta con desapego, casi como un contemplativo que comprende la irrealidad del mundo. Julio Sosa expresa la furia del hombre despedido. El mano a mano no deja de ser una ironía. El polaco Goyeneche no va más allá de un resignado reproche. Creo que en estas interpretaciones se encuentran todas las reacciones posibles ante un acontecimiento que golpeó dolorosamente” (13. “El filósofo que renunció al gol”, p. 135).

“Voy a detenerme (no pretendo tener la exclusiva, porque no hay comentarista de Hegel que no se detenga en el momento en que la conciencia toma un camino consciente en el tema de la autoconciencia). El pasaje se encuentra en la famosa dialéctica del amo y el esclavo. Acá Hegel aborda el deseo. ¿Qué es el deseo? El reconocimiento del otro. La lucha entre conciencias es por el reconocimiento. ¿Quién lo logra? Mejor es preguntar quién no lo logra. Aquella conciencia en que el temor a la muerte es más fuerte que el deseo de reconocimiento [...] En la terminología hegeliana, la dialéctica es entre los conceptos o categorías: jefe y empleado es la que usamos, pueden ser otras, no importan las figuras, pueden ser múltiples; lo que es el sometimiento psicológico y la consecuente apropiación del deseo [...] Ser famoso es la posibilidad de someter el deseo de miles, centenares de miles, de millones. Si se es famoso como los Beatles o Frank Sinatra, se convierte en

el Gran Devorador. ¿No es ésta la lógica hegeliana? es un modo de interpretarla” (28. Una postal del castillo hegeliano”, pp. 278 y 279).

Considero que estos tres breves pasajes dan una idea de la reflexión de Damis, aunque, desde luego, apenas una aproximación. Guillermo Martínez, que escribe la contratapa, se pregunta ¿Qué puedo concluir? Y su conclusión es que atrás de la historia hay un llamado a tomar al minotauro por los cuernos para que nos revele la verdad, que es nuestra verdad. Arriesgo una disidencia: no creo que ningún minotauro pueda revelarnos “la” verdad, y hallar “nuestra” verdad es tarea de un personal enfrentamiento con algún/nos minotauro/s. Sería una pretensión excesiva la de habérselas con todos. Y acuerdo con Damis sobre todo en que adivino una respuesta afirmativa a su pregunta de si la filosofía es una tentativa de dar un sentido al tiempo de que disponemos. Y me parece que se daría la mano con Séneca, cuando dice que -al menos como proyecto existencial- “sólo el tiempo es nuestro”. Y considero que la lectura de esta obra es un modo muy adecuado de dar sentido a nuestra relación con la filosofía, una manera de aprovechar el tiempo que nos es concedido, aunando las propias reflexiones a las del autor.

Celina A. Lértora Mendoza