

1. FILOSOFIA DE LA POIESIS

"Πραξιζ καί ποιήσιζ ετερον" [*la praxis y la poiesis son distintas*] (*Aristóteles, EN VI, 4; 1140 a 17*).

"Cuanto se ha cometido por los españoles contra aquellas gentes, robos e muerte y usurpaciones de sus estados y señoríos de los naturales reyes y señores, tierras e reinos, y otros infinitos bienes, con tan malditas crueldades ha sido contra [. . .] toda razón natural" (*Bartolomé de las Casas, Cláusula del testamento, en Obras, t. V, pp. 539-540*).

"El trabajo útil es la condición de la existencia humana, condición independiente de todas las formas de sociedad, necesidad perenne y natural, sin la cual no se mediaría el intercambio material del hombre con la naturaleza" (*Karl Marx, Das Kapital, cap. I; t.I, p. 24*).

1.1.SENTIDO DE LA CUESTION

"Empecemos estudiando el proceso del trabajo en abstracto, independientemente de sus formas históricas, como un proceso entre el hombre y la naturaleza ". (Karl Marx, Das Kapital, Cap. XIV; t.I, p. 458).

Los países periféricos, América Latina, Africa y Asia, se encuentran en una situación de subdesarrollo. Es evidente que dicho subdesarrollo se debe a una ya centenaria desigualdad en los términos del intercambio internacional. De todas maneras el desarrollo de los países más pobres es el imperativo del último cuarto del siglo XX. Las naciones dependientes del capitalismo imperialista pueden cambiar el rumbo de su historia por una decisión política. La revolución se sitúa en el nivel *práctico*. En cambio, las naciones que ya han efectuado su revolución, como por ejemplo Cuba, Nicaragua, Angola, Vietnam o China, la decisión práctico-política está detrás de su presente. Ahora les toca, con toda primacía, el turno a la revolución tecnológica. El desarrollo tecnológico se sitúa en el nivel que llamaremos *poiético*. Por la general, el pensamiento crítico y las izquierdas, ocupadas con razón de la instancia política, han tendido a olvidar casi por completo el condicionante material de las revoluciones históricas: la instancia del trabajo humano, de las fuerzas productivas, de la relación inmediata hombre-naturaleza. Este olvido tiene las peores consecuencias.

Una de esas consecuencias es la opinión teórica de que la economía es la condicionante material de las restantes instancias. Dicho economicismo está reñido con el pensamiento de Marx, para quien, y como veremos, es la instancia poiético-tecnológica la condicionante estrictamente material de la economía; el valor de uso es el soporte material del valor de cambio -valor este último reflejo, segundo, derivado. Por supuesto que no se deberá caer en la posición opuesta, el tecnologismo, que pretendería que la instancia poiético-tecnológica es la última instancia real y concreta del orden histórico. Habrá que aclarar muchos aspectos para dar una respuesta adecuada a esta problemática.

Por otra parte, parecería un atrevimiento pretender exponer en una obra reducida toda una parte central de la filosofía. En

efecto, desde Aristóteles la filosofía llama ética a aquel conjunto de problemas que se refiere a las costumbres, a los actos humanos voluntarios, responsables. Sin embargo, nunca tuvo un lugar relevante dentro de las partes de la filosofía todo aquel ámbito de los actos productivos, fabricativos. El desprecio por el trabajo manual, propio de esclavos, siervos, obreros, llevó a la filosofía a sólo ocuparse de la estética -la parte "más limpia" de lo que denominaremos *poiética*-. El trabajo manual era despreciado junto al trabajador. De lo que se trata es, justamente, de intentar comenzar a bosquejar por primera vez una filosofía completa del acto productivo, que reuna en sus fronteras actos aparentemente tan diversos como el lenguaje o la producción de signos, la tecnología con todas sus formas, las artes y los diversos tipos de diseño. Se trataría de una filosofía de las fuerzas productivas, de las bases para clarificar la problemática de los modos de producción, las instancias, las formaciones sociales. "Se trata acerca de la poiética (ποιητική), de sí misma, de sus especies y de los efectos propios de cada una de ellas"¹, claro que cambiando el sentido de la cuestión.

Se trata de una filosofía del trabajo, tomando el trabajo en su máxima amplitud significativa. Debemos recordar que "el trabajo es un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en el que éste mediatiza, regula y controla por su propia actividad el intercambio material con la naturaleza"². Por lo general, este nivel pasa demasiado inadvertido en el pensamiento crítico latinoamericano. La práctica ha ocultado a la poiética; la necesidad de clarificar la problemática económico-política no ha dado tiempo al nivel tecnológico de diseño.

Desde ya debemos aclarar que práctico y práctica viene del griego (πραξις: praxis), e indica la relación hombre-hombre; en especial la relación política, o las relaciones sociales de producción.

Mientras que poiésis y poiético viene de otra palabra griega (ποίησις: hacer, producir, fabricar), e indica la relación hombre-naturaleza, en especial la relación tecnológica, o todo el ámbito de las fuerzas productivas, la división del trabajo, el proceso del trabajo, etc.

1.2. HISTORICA POIETICA

"Una historia crítica de la tecnología (kritische Geschichte der Technologie) demostraría seguramente que ningún invento del siglo XVIII fue obra personal de un individuo. Hasta hoy esta historia no existe. Darwin ha orientado el interés hacia la historia de la tecnología natural (natürlichen Technologie), es decir, hacia la formación de órganos vegetales y animales como instrumentos de producción para la vida (als Produktionsinstrumente für das Leben) de los animales y las plantas. ¿Es que la historia de la creación de los órganos productivos del hombre social, que son la base material (materiellen Basis) de toda organización específica de la sociedad, no merece el mismo interés? Además, esta historia sería más fácil de trazar, pues, como dice Vico, la historia humana se distingue de la historia natural en que la una está hecha por el hombre y la otra no. La tecnología nos descubre la actitud del hombre ante la naturaleza, el proceso directo de producción (unmittelbaren Produktionsprozess) de su vida (seines Lebens) y, por tanto, de las condiciones de su vida social y de las ideas y representaciones espirituales que de ellas se derivan", (K. Marx, Das Kapital, cap. XIII; t.I, p.331, nota 89).

1.2.1 Hacia una historia crítica de la poiética

Pretender escribir aquí una historia de la tecnología sería una tarea inmensa que no podremos cumplir adecuadamente, pero si a esto se agrega que no es una historia de la tecnología sino de la poiética (es decir, que habría que agregar una historia de la semiótica, del arte, de los diversos diseños), entonces la tarea se mostraría imposible; sólo intentarla constituiría una ingenuidad. Por ello debemos mostrar que es lo que nos proponemos exponer.

Se trata, exclusivamente, de esbozar algunas hipótesis para ir descubriendo los fundamentos que permitan escribir en el

futuro esa magna obra. De toda manera, el mero rastreo histórico de algunas hipótesis nos será sumamente útil como contexto para las partes siguientes de esa *filosofía de la poiésis*. En la misma exposición histórica iremos intentando una clarificación conjunta del avance de la historia humana (y aún del fenómeno de la vida anterior a la aparición del hombre) en relación a sus órganos de producción o instrumentos poiéticos, sin dejar de tener en cuenta, al menos desde el pensamiento griego, las formulaciones teóricas de relevancia para nuestros fines.

Una historia crítica de la poiética o una destrucción de dicha historia es lo mismo. Se trata de demoler las interpretaciones vulgares, habituales, las tenidas por todos como evidentes. Es un ir refiriendo las partes al todo, los objetos al fundamento, lo abstracto a lo concreto; es un moverse dialécticamente de los entes a la totalidad, de la diferencia a la identidad, y aun superándola desde la exterioridad del oprimido.

La exposición crítica supone un marco teórico (el marco que se describirá en detalle al fin de la obra). Pero como el lector no lo puede poseer de entrada -porque en este caso estaría de más la presente obra-, la exposición será simplificada, con vocabulario más o menos aceptado en la actualidad y no pudiendo precisar mucho más diversos aspectos por la falta de conceptos que lo permitan.

1.2.2 La "vita faber" y el cosmos

Como puede observarse en el texto de Karl Marx, colocado al comienzo de este capítulo, se insiste repetidamente sobre la prioridad de la vida, real, material, sobre todo otro aspecto. La llamada tecnología natural, es decir "la formación de órganos vegetales y animales como instrumentos de producción *para la vida*", o la "tecnología" propiamente dicha o humana, es decir la que está "hecha por el hombre" para la "producción de su vida", ambas tecnologías son mediaciones de *la vida*. Sin caer en un vitalismo ingenuo debemos partir en nuestra reflexión desde el origen vital de la actividad poiética. Sin vida no hay poiésis, no hay producción, no hay trabajo. La vida es el *apriori* material y real de todo quehacer productivo. Sin vida no hay cosmos, hay física, hay fenómenos químicos, hay combinaciones,

transformaciones, movimientos, explosiones... pero nada hay de lo que denominamos producción, trabajo, poiesis.

En efecto, en el cosmos no parece que hubo siempre vida. Y aunque la hubiera habido, la vida surge en el cosmos. Entendemos por cosmos la totalidad de las cosas reales: átomos, moléculas, macromoléculas, cuerpos físicos, astros, los que, de todas maneras, constituyen una sola estructura sustantiva, un sólo sistema cerrado de notas constitucionales. El cosmos es uno y todas sus partes sólo tienen dentro de su única unidad sustantiva un carácter de partes adhesivas, constituidas³. Desde ya no debe confundirse el cosmos, noción física, con la materia, noción propia de la poética. Para Engels, por ejemplo, la materia es una noción física: una masa infinita con movimiento eterno y retornante sobre sí misma. Dejando fuera estos atributos (tales como lo de infinito y eternidad, que no son científicos) esa materia es a la que denominamos cosmos. Situaremos a la noción de materia exclusivamente en el nivel productivo: materia de producción, de trabajo (materia con la cual se fabrica algo). Trataremos más adelante la cuestión con más detalle.

"Hoy pareciera confirmado -nos dice M. Couderc- que la mayoría de los fenómenos celestes se desarrollaron desde un t_0 (tiempo 0 hace algunos millares de millones de años) a partir de un estado concentrado de la materia (en el sentido engeliano). Consideramos este tiempo ($-t_0$) como el origen del tiempo en sentido matemático, como un cero en el eje de la coordenada temporal"⁴ .

Este cosmos en expansión tiene una constitución química aproximada de un 55% de hidrógeno, un 44% de helio, y el restante 1% engloba a todos los demás elementos. Hace unos cinco mil millones de años se comienza a solidificar la corteza del planeta Tierra, en un insignificante sistema solar (que utiliza un millón de años para rotar sobre el eje) de nuestra galaxia, que posee un diámetro de unos cien mil años luz de extensión y unos cinco mil de espesor en su centro. Más de un millón de años luz nos separa de la galaxia más próxima, entre los millones de galaxias que constituyen el cosmos. Sin embargo, el gigantismo alucinante de dicho cosmos está constituido, exclusivamente, por átomos, moléculas y macromoléculas de relativa simplicidad. Es un enorme agregado conformado por elementos de baja complejidad. Es un gran *quantum* pero una raquílica *qualitas*.

Hace alrededor de unos tres mil millones de años aparece en nuestro planeta, sin conocerse todavía bien ni las condiciones ni las causas reales, un fenómeno antientrópico de las mayores consecuencias. Aparece la vida, es decir, un proceso cuya complejidad es inmensamente mayor a las mayores macromoléculas del orden físico cósmico. "Un organismo se compone de unos siete mil cuatrillones (7×10^{27}) de átomos distribuidos en aproximadamente diez billones (10^{13}) de células. Tal conglomerado de células y átomos posee ciertas propiedades asombrosas: integran un conjunto vivo que siente alegrías y tristezas, puede distinguir entre la belleza y la fealdad y diferenciar el bien del mal"⁵. Cada organismo vivo posee una sustantividad propia, independiente: se sitúa ante el cosmos como diferente (en el caso de los vivientes, vegetales, animales) y distinto (en el caso del hombre)⁶.

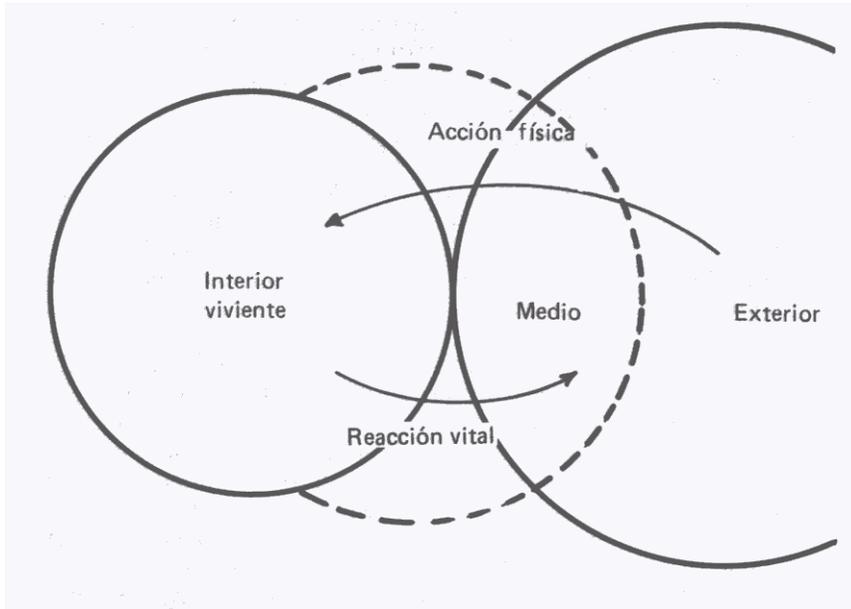
El organismo vivo, a diferencia de la estructura físico-cósmica, está constituido casi exclusivamente de los elementos que forman el 1% del cosmos: 70% de oxígeno, 18% de carbono, con un 10.5% de hidrógeno, un 0.5% de calcio, 0.3% de potasio y nitrógeno, y el restante 0.4% se lo dividen todavía treinta y dos elementos. Sólo este enunciado cuántico nos indica que la vida emerge en la totalidad física como una "nueva" realidad: como un ámbito de la realidad diferente, distinta. Con la vida surgen seres con *automovimiento*, *autoformación*, *autodiferenciación*, *autolimitación*. Pero sólo nos interesa, a los fines de esta obra un fenómeno que lo denominaremos, por analogía, la *protopoiésis*: la primera y originaria tensión productiva que apareció, y todavía sobrevive, en el cosmos.

La totalidad del fenómeno de la vida tiene una coherente unidad. Esta unidad de la vida queda demostrada ya por el hecho de que "en todos los organismos la información genética existe en clave en dos grupos afines de sustancias, a saber: los ácidos desoxirribonucleico (ADN) y ribonucleico (ARN)"⁷. La unidad de la sustantividad viviente es el fundamento de su crecimiento y sobrevivencia. En efecto, todo viviente, separado de su medio desde su origen por algún tipo de membrana -por muy precaria que fuera, constituye *ipso facto* una "interioridad" orgánica y produce un "medio" exterior (la *proto*-exterioridad). La interioridad del organismo vive persiste, subsiste, resiste ante el medio exterior. "Cuando se dispara una escopeta -nos dice

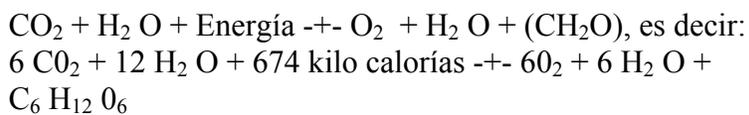
Bergson- los perdigones se dispersan tanto por la fuerza explosiva de la pólvora como por la resistencia que el metal le oponía. Lo mismo acontece en la fragmentación de la vida en individuos y especies. Esto se explica por dos series de causas: por la resistencia que a la vida opone la materia bruta, y por la fuerza explosiva, debida al equilibrio inestable de sus tendencias, que la vida aporta en ella misma"⁸. Pero tanto la resistencia, como la explosión evolutiva de la vida, es el fruto de su capacidad de permanencia, de *reproducción* (que se anuncia en la capacidad de autoduplicación in vitro por la acción catalizadora de la enzima plimerasa del ADN), pero al mismo tiempo de *adaptación*. Si la reproducción es la capacidad de pervivencia *ad intra* (subsistencia del mismo organismo vivo en su constitución orgánico-real), la capacidad de resistencia, de alimentación, de adaptación, es capacidad de pervivencia *ad extra* (subsistencia del organismo vivo en relación a su medio). En este último aspecto, el de adaptación, no sólo del mismo organismo vivo sino de la modificación del cosmos como "medio", estriba la apertura o capacidad protopoiética: el primer antecedente en el ser vivo de lo que en el ser humano será, propiamente, capacidad productiva, poiética, fabricativa. La gran diferencia entre la protopoiética vegetal y animal con la poiética propiamente humana es la siguiente, en lo que coinciden admirablemente Marx y Bergson: "El instinto es una facultad de utilizar aún de construir instrumentos orgánicos [la tecnología natural como órganos de Marx]; la inteligencia en cambio es la facultad de fabricar y emplear instrumentos inorgánicos" [órganos productivos del hombre social los denomina Marx] ⁹. Veamos todo esto por partes.

Si la realidad cósmico-física tiende por la entropía a la final quietud del equilibrio de los átomos más pesados, por el contrario, la vida crece hacia formas de más en más complejas. Se trata entonces de una profunda escisión (*Entzweiung* o *Diremtion* diría Hegel) de la realidad. La vida instaure en el cosmos una nueva lógica.

Esquema 1.2.2.1



La vida va generando, acción protopoiética imposible para la mera estructura cósmico-física, un "medio" (*milieu*) en su entorno exterior en el que su sobrevivencia va siendo más fácil, posible. La mera acción de acumular energía solar en las estructuras orgánicas constituye ya un inmenso campo de la productividad protopoiética de la vida. Los vegetales, por ejemplo, en su actividad fotosintética de la función clorofílica, realizan la siguiente transformación:



La mera transformación de anhídrico carbónico y agua en molécula orgánica ($\text{C}_6\text{H}_{12}\text{O}_6$) produce una acumulación en

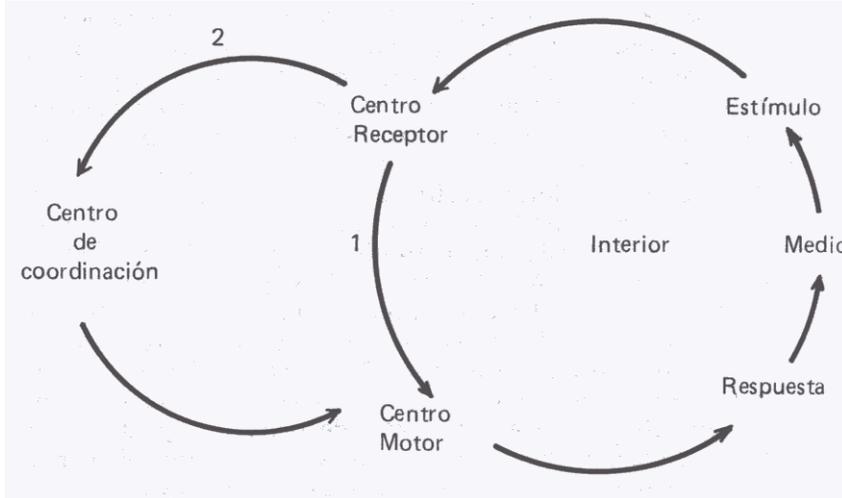
estas moléculas de energía solar aceptada. Las moléculas orgánicas tienen así una energía potencial almacenada que puede liberar cuando les sea necesario. Y es así que en el proceso de respiración, inverso al fotosintético, por el oxígeno se demuele el azúcar y se libera la energía acumulada. Con dicha energía se convierten las moléculas glucídicas sencillas en disacáridos y polisacáridos de reserva (almidón) y en polisacáridos en función estructural (celulosa). Y, por otra parte, se alcanza también la síntesis de materiales de tipo protéico.

Por poner un ejemplo más, las algas de los océanos sintetizan de esta manera más de cien mil millones de toneladas de carbono por año; es decir, el 90% del que se sintetiza en la tierra. Esto significa 9×10^{17} kilocalorías de energía solar acumulada o retenidas por la vida en la corteza de nuestro planeta. Esta enorme producción de la vida va cambiando la fisonomía física de la tierra y produce una auténtica biosfera, donde las condiciones materiales se transforman en un "medio" propicio para el crecimiento de la misma vida. La vida vegetal posee entonces un cierto impulso (*Drang* lo denominaba Scheler), como primer grado psico-biológico que significa una cierta "producción". Sin embargo, la vida vegetal reacciona todavía "lentamente" ante la realidad exterior. Solamente entre los animales la vida da un paso cualitativamente considerable hacia la posibilidad del trabajo espacial. "Desde la simple ameba -nos dice Bergson- que lanza un pseudópodo al azar para asimilar alguna materia orgánica suspendida en una gota de agua, hasta los animales superiores que poseen órganos sensoriales para reconocer su presa, un sistema nervioso para coordinar sus movimientos a sus sensaciones, la vida animal se caracteriza, en su dirección central, por la movilidad en el espacio"¹⁰.

Jakob von Uexkuell había llamado a la capacidad que poseen los animales de reaccionar ante el medio un "círculo funcional" (*Funktionkreis*), que respondería al siguiente esquema que él mismo nos propone¹¹: (pág. siguiente).

La interioridad vital animal posee un ritmo propio. Puede hablarse por ello de una estricta psicología animal. Así la "subjetividad" de una mosca es diferente a la de un vertebrado o a la del hombre. De todas maneras no se puede hoy admitir, sin una simplificación del mecanismo vivo, aquella posición biológica que piensa que la célula es la última unidad explicativa del organismo viviente. Por el contrario es la *totalidad* del organismo vivo su última unidad explicativa¹².

Esquema 1.2.2.2



Las obras de Helmuth Plessner¹³ y las de Max Scheler insistieron en los años veinte en la progresiva complejidad de la vida hasta llegar al hombre¹⁴. La misma obra de Teilhard surge en ese contexto¹⁵.

El medio físico de todas maneras, es para el animal una estructura estímulo necesaria al que responde el instinto sin otra posibilidad que un mismo tipo de respuestas. En el *esquema 1.2.2.2* se grafica este círculo de la "necesidad", totalidad sin exterioridad real:



El animal (A) capta el estímulo por medio de un "centro receptor" y debe responder al "medio" estímulo (M) gracias a un "centro motor". En los animales inferiores esta respuesta se realiza de manera inmediata, directa (flecha 1). En los animales superiores, en cambio, existe el rodeo o el control de un "centro coordinador" (flecha 2) de los éxitos o fracasos de las respuestas, que podría llamarse reflejos condicionados. La constitución de un centro nervioso autónomo es uno de los efectos mayores de la evolución de la vida. De todas maneras en el "centro receptor" encontramos ya una prototeoría -siempre en función práctico-poiética-, y en "centro motor" de respuesta una protopoiética altamente especializada. Las respuestas instin-

construyen complicadísimas cavernas con ventilación, puertas de entrada, escape, previsión de inundaciones, celdas para machos y hembras, para fértiles y alados, para obreros y soldados, para miembros fecundos y estériles, muestra ya una capacidad específica (unida necesariamente al instinto de la especie) de gigantescas proporciones poiéticas. Estas sociedades polimorfas llegan a mayor perfección en los ápidos, en especial en la *apis mellifera*, con sus colmenas artificiales, sus colonias con reinas y zánganos, obreras esterilizadas por sus tipos de alimento, por la selección en la fecundación (permitiendo que las futuras reinas luchen entre sí para que sobreviva la más apta, y que hagan lo propio los zánganos). Una auténtica protopolítica en su formación más heraclíteica. De todas maneras, aún los insectos, agregan a sus comportamientos específicos otros individuales. Las abejas bailan cuando retornan de un lugar donde han encontrado alimento; lo hacen en forma de ocho. El eje del ocho indica la dirección donde se encuentra el alimento; el menor número de vueltas mide la distancia máxima; el mayor número de vueltas señala que el alimento está cerca. Esta capacidad de poiésis-semiótica, sin embargo, no tiene prácticamente variaciones individuales, ni mejoras temporarias, ni avances perceptibles.

Por el contrario, entre los animales superiores, como lo indicaba Ivan Pavlov, se da una nueva capacidad poiética. "Es legítimo llamar reflejo absoluto a la unión permanente del agente externo con la actividad del organismo determinado por él, y reflejo condicionado la *unión temporal*"¹⁶. Las respuestas del organismo a través del sistema nervioso se denominan reflejos. Los más sencillos (como la tos por ejemplo) son directos. Pero, por la movilidad y cambio del medio externo, estos reflejos simples "han de complementarse con reflejos condicionados, con uniones temporales"¹⁷. La puntualidad, temporalidad o ajustamiento de los reflejos a un estímulo nuevo se realiza en un centro cerebral superior que permite, por la memoria y la asociación, movilizar como huida ante un fracaso recordado o como aproximación ante un éxito pasado. Esto supone aptitud para un cierto aprendizaje. Es decir, supone la existencia de un cierto grado de inteligencia: la protointeligencia poiética.

Esta capacidad de coordinación independiente de posibles respuestas diferentes aprendidas por la experiencia estímulo, en el nivel poiético (por ejemplo, en la construcción de los

nidos de los pájaros, o de los póngidos-primates que no duermen ya sentados en los árboles sino en nidos construidos), abre todo el campo de estudio de la adaptación de las especies superiores. Lo que en el origen de la vida había sido la generación de un "medio", ahora, por medio del aprendizaje, se produce una adaptación ecológica propia a cada género: "adaptación al medio ambiente terrestre en el gorila, semiarborícola y semiterrestre en el chimpancé, arborícola sobre todo en el gibón y el orangután; elección de alimentos, prevención de los predadores; adaptación social tal como dominio en el gorila, liderazgo en los póngidos africanos, protección de las crías y de las hembras"¹⁸. Ahora puede verse un manejo más variado de materiales e instrumentos, actividades constructivas más perfeccionadas, integración de elementos motores en secuencias organizadas requerida en la construcción y utilización de instrumentos (un protoproceso de trabajo), realizada como aprendizaje durante la infancia y adolescencia. "En condiciones naturales el chimpancé puede cascar una nuez de palma con un guijarro; él y el orangután deben utilizar una ramita, untarla de saliva y hundirla en un termitero, una colmena o un hormiguero para comer los insectos pegados; el chimpancé puede utilizar una hoja como vasija o emplearla como esponja usándola en la limpieza, o incluso arrojar palos contra los babuinos y los felinos"¹⁹. El uso de dichos instrumentos, es evidente, se cumple especialmente para satisfacer las necesidades de comer, defenderse de otros animales y guarecerse durante el sueño, aunque pueden igualmente jugar simplemente con los instrumentos.

La capacidad de los primates superiores no sólo llega a utilizar instrumentos, sino a una cierta fabricación de los mismos. "París" produce sus instrumentos conformando ramas para obtener la herramienta deseada, echando mano de un repertorio innato de actividades. En el "medio" animal pareciera que un palo, cosa absolutamente neutra, cobra interés en relación directa al cebo ubicado a distancia. El campo de la percepción estímulo animal sin embargo, posee reacciones diferidas por asociación memorativa, que permite a los primates, por ejemplo, sacar ciertas conclusiones tiempo después. Se trata entonces de una protointeligencia poiética, que aunque no alcanza el concepto propiamente dicho tiene en cambio ciertos mecanismos de generalización sensoriomotora. Desde los tiempos de Koehler estas investigaciones han avanzado notablemente.

Lo cierto es que la "tecnología natural" -desde los órganos de los cuerpos vegetales o animales hasta los instrumentos sen-

soriomotores- , como la denomina Marx, es el primer camino de la vida en el ámbito que hemos denominado la poiética. Esta tecnología natural, poiética animal principalmente, tiene dos momentos esenciales: la estructura orgánica y la estructura del instinto, prolongando esta última a la primera y siendo la mediación necesaria hacia la poiética humana propiamente dicha.

El órgano, como instrumento del cuerpo mismo, fue ya bien descrito por Charles Darwin. Nos decía que los "órganos útiles pueden hallarse en estado naciente, y en progreso hacia mayor desarrollo [. . .] El ala del pingüino es muy útil obrando como aleta; por lo tanto puede representar al estado naciente del ala" ²⁰.

La "lucha por la vida"²¹ y la "supervivencia de los más aptos"²² van generando órganos capaces de responder a los estímulos del medio físico. En los animales superiores las respuestas no son ya formaciones orgánicas, sino prolongación de sus órganos por medio del uso de instrumentos maniobrados por instintos. Bergson se pregunta si "un animal inteligente posee útiles", a lo que responde: "Ciertamente, pero en este caso el instrumento forma parte del cuerpo que lo utiliza, y, en correspondencia con este instrumento, hay un *instinto* que sabe como usarlo. Sin duda es necesario que todos los instintos consistan en una facultad *natural* de saber usar un mecanismo innato"²³. Por ello es fácil deducir las ventajas y desventajas del instinto: "El instinto encuentra a la mano un instrumento apropiado: este instrumento, que se fabrica y se repara por sí mismo, que presenta, como toda obra de la naturaleza, una complejidad de detalle infinita y una simplicidad de funcionamiento maravillosa, produce inmediatamente, en el momento querido, sin dificultad y con una perfección admirable, lo que está llamado a realizar. Por el contrario, conserva una estructura casi invariable porque cualquier variación significa la modificación de la misma especie"²⁴.

Antes de terminar las indicaciones que habríamos pensado exponer en este apartado, no queremos dejar de recordar una cuestión de la mayor importancia para lo que sigue. Entre los primates superiores se constituye ya lo que pudiéramos llamar un "ámbito perceptivo manuable".

Esquema 1.2.2.3



Por la posición de los ojos (A del *esquema 1.2.2.3*), que a diferencia de otros animales tienen ambas posición frontal, aunque cada uno tiene un campo visual propio (B), sin embargo se da igualmente un ámbito perceptivo donde coinciden ambos (C), lo que permite una mejor percepción y cálculo de la distancia, el color y la forma de los instrumentos a la mano. En efecto, dentro de ese ámbito perceptivo frontal puede, además, movilizar el primate sus dos extremidades superiores, las manos (D), con una articulación anatómica tal que permite la aprehensión de instrumentos. Por la coordinación del "órgano de los órganos", como la llamarán los clásicos, la mano, con la percepción visual, que se produce en el centro nervioso cerebral (E), la capacidad protopoiética de la vida ha llegado a su máxima perfección prehumana.

1.2.3 El "homo faber" y la naturaleza

Llegó el momento en la evolución de la vida en el que el *phylum* de los primates antropomorfos se bifurcó en dos *phyla*: el de los póngidos y el *phylum* de los homínidos. Entramos así al tiempo de la poiética propiamente dicha, aunque esta sea todavía arcaica o primitiva, pero poiética humana de todos modos. Es interesante anotar desde ya que los investigadores pueden certificar científicamente si un fósil es humano cuando, además de su capacidad craneal, se encuentra junto al mismo (claro que en fósiles de más de un millón de años) algún tipo de industria, de instrumentos que significan un trabajo transformador. La capacidad poiética del hombre lo distingue de todos los restantes primates. En este párrafo se trata de describir en algunas páginas en qué consiste esta capacidad poiética, todavía de manera general e introductoria.

La filosofía occidental, moderno europea, nos ha acostumbrado a pensar el hombre, esencialmente, desde su inteligencia teórica. Por ejemplo, Teilhard de Chardin nos dice que hay hombre desde que hay reflexión: "Desde el punto de vista experimental la Reflexión es la capacidad adquirida por una conciencia por la que puede volverse sobre sí misma y tomar posesión de ella misma como *objeto* " ²⁵. La reflexión o la autoconciencia es un acto teórico. Por el contrario, y es lo que queremos describir, la apertura primera del hombre es práctica²⁶ y por ello poiética. Por su real constitución de mamífero, la relación primera es la del hijo-madre, hombre-hombre entonces, pero deviene real en la medida en que su relación con la naturaleza produce el instrumento que constituye dicha relación como permanente, reproducible, histórica.

La ciencia comenzó a plantearse el problema del origen del hombre desde fines del siglo XVII. Un John Ray escribió una *Historia plantarum* (1686), E. Tyson su *Orang-Outang sive horno sylvestris* (1699), Karl von Linné el *Systema naturae* (1735). Sólo con el Conde de Buffón y su *Histoire naturelle générale et particuliere des animaux* (1749) se dan las bases que desarrollará Jean Baptiste Lamarck, *Discours d'ouverture du cours de Zoologie* (1800), y el mismo Charles Darwin (*On the origin of species by means of natural selection*, 1859) o Ernst Haeckel (*Evolution of man*, 1879). Hoy sabemos que en el oligoceno, en la fase de los propliopithecus, comenzaba la evolución de los homínidos; sólo en el mioceno, fase de los dryopithecus, se abre el campo de la evolución de los póngidos al

homínido propiamente dicho; aunque habrá que esperar al plioceno, fase de los póngidos, para que se abra el campo de la evolución del animal al hombre. En el pleistoceno aparecen los "euhomínidos" de donde surgirán los arqueanthropos, los paleanthropos y por último el neoanthropos. Desde el *homo habilis* hasta el *homo sapiens*, durante los dos últimos millones de años, pasando por los sinanthropos y el neandertal, la especie *homo* se hizo presente en nuestro planeta. Sin embargo, es necesario anotar que dentro de la unidad filética específica, se han dado diversos "tipos" cualitativamente distintos (reservamos la palabra "especie" para lo que los paleontólogos llaman "género").

Estos diversos "tipos" manifiestan "modos de vida" y madurez de la inteligencia cualitativamente diferentes. Todos eran *homo*, pero no todos alcanzaron el desarrollo encefálico que les permitiera efectuar un acto propiamente racional o una anticipación poiética como en el *homo sapiens* (el *homo faber* propiamente dicho). En el estado actual de la ciencia es necesario admitir una evolución de las estructuras psico-somáticas dentro de la especie *homo*. Si es verdad que la "inteligencia no consiste formalmente en la capacidad del pensamiento abstracto y de la plena reflexión consciente, sino simplemente en la capacidad de aprenderlas cosas como realidades"²⁷, podrá comprenderse que la nota esencialmente humana de la inteligencia en el hombre originario debió ser una facultad, intrínsecamente práctico-poiética, que permitía captar la estructura de las cosas reales, cósmicas, en su estructura constitutiva, resistente, "de suyo", a fin de manipularlas (la cosa se presenta ante todo como "a la mano": manipulación no es objetualidad) para modificarlas y cumplir fines práctico-poiéticos: la subsistencia del grupo humano que luchaba por la vida en una totalidad natural que lentamente iba siendo trabajada como cultura.

Por ello el hombre es hombre, desde su origen, porque posee una tal estructura psico-somática que le permite trascender el mero "medio ambiente físico-animal", estímulo, para abrirse así a otros horizontes desconocidos en la zoología. Su desarrollo biológico encefálico le permitirá constituir el "medio" en "mundo cultural", desde una distancia que Plessner denominaría "la posicionalidad de la forma excéntrica"²⁸, que Scheler había notado como la particularidad del hombre: la trascendentalidad de la apertura (*Weltoffenheit*)²⁹ más allá de la totalidad estímulo-animal:



El hombre puede constituir un mundo cultural, *permanente-mente abierto* a nuevas dimensiones. Sus necesidades, instrumentos, mundo, nunca quedará cerrado en un mero *Funktionkreis* (el "círculo funcional" indicado más arriba por Von Uexkuell). Trascender el medio físico significa constituir el "cosmos" en "naturaleza"³⁰.

Sólo el hombre ha podido, por su inteligencia poiética, captar o aprehender la constitución real de la cosa (el agua en su fluidez, la piedra en su pesantez y dureza, el cuero de los animales en su estructura de aislante térmico, etc.) para hacerlas servir a otro fin al que por su estructura física real estaban destinadas. Este acto por el que la cosa es abstraída, sacada de su contexto físico real, y considerada en su propia constitución, es el primer momento de la inteligencia poiética (y no teórica, que es muy posterior, ya que, quizá, sólo se hizo presente en el *homo sapiens*, muy recientemente). Es necesario diferenciar a la objetualidad intrapoiética de la observación de la constitución real de la cosa en vista de su transformación para cumplir una necesidad de sobrevivencia, de la objetualidad teórica que consiste en considerar dichos: constitución real en sí misma, desvinculada de su uso y función. Esta capacidad atractiva de segundo grado (sacar la cosa de su contexto y mantenerla en su abstractidad apragmática), es, ciertamente, posterior a la racionalidad (capacidad de argumentar que debió igualmente hacerse presente sólo en el *homo sapiens*). El hombre, durante más de un millón de años, poseía la capacidad intelectual-poiética, transformativa, sin la cual hubiera desaparecido como especie; pero no poseía todavía la inteligencia especulativa. Más adelante veremos como la inteligencia poiética (que regula y conduce la relación hombre-naturaleza) trabaja dentro del ámbito que le abre la inteligencia práctica propiamente dicha (que ilumina el proceso hombre-hombre: la primera relación humana posible).

Nuestra hipótesis, en esta obra, es la siguiente: la inteligencia poiética es un *a priori* de la inteligencia teórica. La instancia productiva condicionará materialmente toda instancia especulativa, ideológica y aún científica (si se entiende a la ciencia como una teoría metódica). La exposición de una adecuada articulación de estas tres funciones humanas (inteligencia práctica, poiética y teórica) es una de las finalidades fundamentales de este trabajo.

Con Merleau Ponty podemos decir que: "yo estoy arrojado en medio de la naturaleza"³¹, pero si se entiende bien la expresión. En realidad el hombre está arrojado en medio del cosmos, como totalidad de cosas reales, y en tanto que emerge biológica o zoológicamente como ruptura antropológica, como hombre, "constituye" -en sentido husserliano- el cosmos como "naturaleza". La naturaleza es, primeramente, el cosmos como fenómeno ante una inteligencia poiética; de otro modo, el cosmos aparece como materia de un posible trabajo transformador. Esto lo veremos más adelante con detenimiento. Es decir, el hombre no es primeramente "comprensor del ser como mundo", sino, antes aún, "constructor del cosmos como naturaleza, como cultura". El hombre no habita el mundo desde un acto comprensor, sino que antes se sitúa ante la naturaleza como transformador para su subsistencia. La primera necesidad del hombre, repetimos, no es conocer teóricamente sino comer realmente. Pero el apetito del comer del hombre es humano, no es puramente animal; y de esta primera necesidad humana se dispara el primer acto o intencionalidad humana: la constitución del cosmos como posible satisfactor, para lo cual las cosas son vistas como materia de posibles instrumentos ante una inteligencia poiética al asalto de lo que le rodea como un felino ante su presa.

Esta es la cuestión que quiso plantear Engels en una obra bien conocida, cuyo sentido es actual y de la mayor importancia. Nos dice que "el trabajo ha creado al propio hombre"³². ¿En qué sentido se afirma ésto? En el sentido de que "únicamente por el trabajo, por la adaptación a nuevas funciones, por la transmisión hereditaria del perfeccionamiento especial así adquirido por los músculos, los ligamentos y en un período más largo, también por los huesos, y por la aplicación siempre renovada de estas habilidades heredadas a funciones nuevas y cada vez mas complejas, ha sido como la mano del hombre ha alcanzado ese grado de perfección que la ha hecho capaz de dar vida, como por arte de magia, a cuadros tales como los de Rafael, a estatuas como las de Thirwaiden y a música tal como la de Paganini"³³. Claro es que la esencial maduración se realizaba en el nivel de una creciente cerebralización. Es decir, "gracias a la cooperación de la mano, de los órganos del lenguaje y del cerebro, no sólo en cada individuo, sino también en la sociedad, los hombres fueron aprendiendo a ejecutar operaciones cada vez mas complicadas"³⁴. Y es tanto el valor que nuestro pensador da a la actividad poiética que concluye diciendo que "todos los

modos de producción que han existido hasta el presente sólo buscaban el efecto *útil* del trabajo en su forma más directa e inmediata"³⁵. El trabajo útil, en su nivel poiético o como proceso productivo (todavía no económico ni político), es el condicionante material de la evolución del género humano. " Aprovechando una experiencia larga, y a veces cruel, confrontando y analizando los materiales proporcionados por la historia, vamos aprendiendo poco a poco a conocer las *consecuencias sociales* indirectas y más remotas de nuestros actos de producción"³⁶.

El hombre, trabajando la naturaleza, comenzó a organizar un sistema instrumental que, lentamente, por acumulación e imbricación sucesiva, fue constituyéndose en cultura -en el sentido alemán de *Kultur* o cultura material-. Este sistema material o cultural que se depositaba transformativamente en la naturaleza, no sólo era el fruto del trabajo sino, al mismo tiempo, el condicionante material de la vida humana en su totalidad.

Sin pretender ser exhaustivos, describamos algunos de los momentos esenciales en la historia de la instancia instrumental del hombre del paleolítico.

Sin lugar a dudas la invención semiótica de la lengua fue de la mayor importancia; la lengua fue el instrumento privilegiado de la comunicación interhumana, el más importante de los instrumentos que haya perfeccionado el hombre desde su origen, renovando por un salto cualitativo el mundo semiótico natural de los primates.

En el nivel de los artefactos materiales, el hombre comenzó a descubrir cierta lógica poiética sobre la cual construirá toda la instancia instrumental. En primer lugar se inventa la técnica de la percusión apoyada. Se tomaba una cosa resistente (hueso, piedra, madera) con la mano, dentro del campo visual frontal, y se lo golpeaba sobre otra cosa (a manera de pedernal) con un instrumento más resistente que el primero. Poco a poco se modificaba el primer artefacto a fin de ser usado para diversas funciones que se fueron especializando: para romper, aplastar, aplanar, agujerar, cortar, tallar, sujetar, etc.

En segundo lugar se descubre la técnica de la percusión lanzada, derivada de la anterior, que permite descubrir el arma de defensa y ataque: piedras o materiales duros burdos "bifrontes".

En tercer lugar, y simultáneamente, se fue originando la técnica del frotamiento, idea mecánica que permite retocar los instrumentos, pulirlos. De esta técnica, hace algo más de un medio millón de años, es posible que haya surgido la industria del fuego. La aparición del fuego introduce en la historia poética un nuevo salto cualitativo.

El hombre primitivo, como los animales y vegetales, podía vivir gracias a la energía solar, como hemos visto más arriba. A la energía solar podía sumarle la energía de la fuerza muscular humana, la del mismo productor, que trabajaba con sus manos y su cuerpo, los instrumentos que producía. La aparición del fuego significa aumentar la energía muscular humana con la ayuda de una nueva energía que, por otra parte, significaba protección contra los animales, luz en la oscuridad, posibilidad de mejorar la comida por cocción y calor contra el frío.

Poco a poco el hombre descubrió el nudo, el lazo y con ello las trampas. Más complejo ya fue inventar la utilización del modelado, que sucedió al descubrimiento de la plasticidad de la arcilla húmeda y de su dureza cuando se seca o cuece.

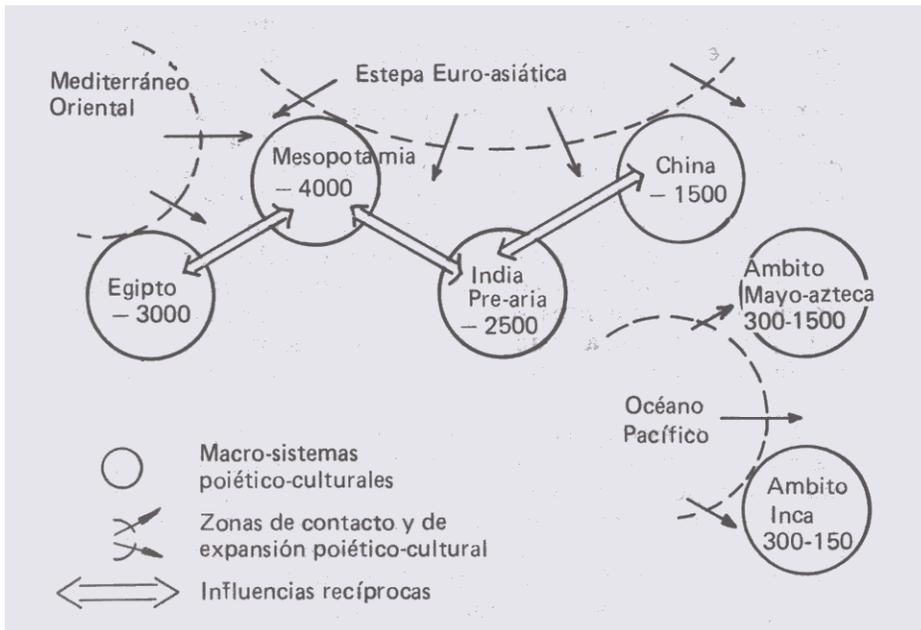
Habrá que esperar hasta la revolución poética del neolítico, apoyada sobre el descubrimiento de la alfarería (que mejora las técnicas alimenticias), la agricultura, en ciertas regiones, y el pastoreo, en otras, lo que junto al mejoramiento del hilado y el adelanto de la arquitectura, más el perfeccionamiento de las comunicaciones (por itinerarios racionalizados y transportes de tracción animal, sobre todo desde el descubrimiento de la rueda), para que el hombre pueda construir los macrosistemas de enorme complejidad que llamamos ciudades. La revolución urbana, es evidente, está basada en una infinidad de invenciones poéticas que condicionan materialmente todos los adelantos en los niveles político, económico e ideológico-religioso. Esos simples descubrimientos son tales como la transformación del palo para desenterrar raíces en palo plantador primero y, por último, en azada y arado, con lo que la agricultura será posible.

Dentro de este proceso, la lenta introducción de los metales irá reemplazando las industrias líticas. La metalurgia será una nueva e importante revolución poética. Esta industria es una síntesis, por combinación, de diversos procedimientos de orígenes diferentes. Con el cobre el metal se impondrá en la historia humana como un material de infinitas posibilidades (quizá sólo superado en nuestra época por el plástico). Primero en el cuarto

milenio, se trabajó el cobre en frío, con martillo. En este mismo milenio se llega a moldear los metales en caliente, por fusión. Con el descubrimiento del bronce los metales reemplazaron definitivamente a la piedra, por su dureza y facilidad de moldeo en caliente, pero sin embargo, muchos utensilios seguirán siendo de piedra hasta nuestros días.

Con el desarrollo prodigioso del equipamiento instrumental, el hombre pudo producir las primeras altas civilizaciones de la historia, tales como las Mesopotámicas, Egipcia, la del Valle del Indo, del río Amarillo, y de la América nuclear (ámbito mayo-azteca e inca), estas seis culturas sobre las que, como columnas, evolucionará la historia mundial de la poiética³⁷. En estas formaciones sociales ya se entremezclaban "relaciones de producción" en "modos de producción" sumamente complejos. En Egipto, por ejemplo, un modo de producción tributario de los campesinos era duplicado por la existencia de numerosos esclavos aprehendidos como botín de guerras. El modo de producción "primitivo" era ya entonces un lejano pasado.

Esquema 1.2.3.1



Estos seis sistemas culturales, verdaderos imperios teocráticos de regadío, se extendieron desde las costas del Mediterráneo oriental hasta las orillas occidentales del Océano Pacífico, en las zonas más bien tropicales. Todas ellas reposaron sobre la tecnología hidráulica. Sea en los grandes canales y diques del Egipto, los métodos de utilizar el limo en Mesopotamia o el Río Amarillo, las chinampas de los aztecas en el lago de Texcoco, las terrazas de los collas en las laderas del lago Titicaca. Pero junto a la tecnología hidráulica surgían obras viales y constructivas, la implantación de sistemas de medidas (de peso, monedas). Esto permitía que con los excedentes de la agricultura y con el trabajo de los esclavos surgieran clases sociales dominadoras: políticas, sacerdotales, militares. Todo ello llevaba a que las relaciones de producción poiética se divinizaran, y poco a poco el poder militar, de defensivo, se transformará en represivo (de agricultores y esclavos), para terminar por ser imperial expansivo. Así nacían los imperios teocráticos despóticos o militares.

1.2.4 La "poiésis" esclavista según Aristóteles

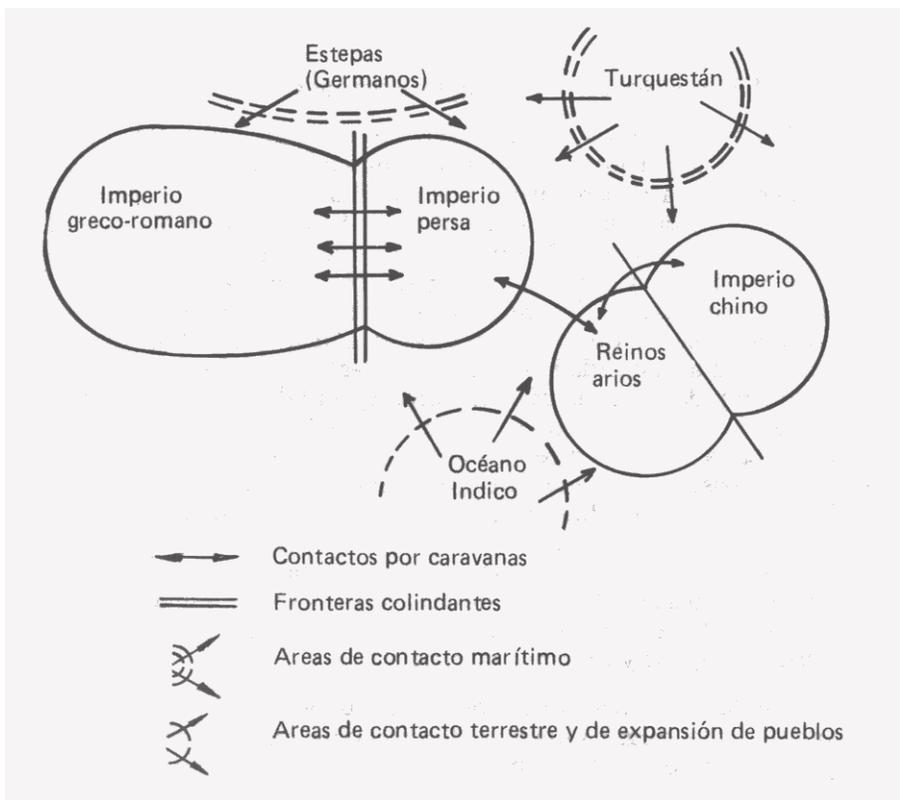
Desde las estepas euroasiáticas, al norte del Mar Negro, un grupo de aguerridos pueblos (denominados los indoeuropeos) comenzaron a expandirse por el sur. Fue así como llegaron los frigios e hititas a la Turquía actual procedentes de la Macedonia en el siglo XX a. JC. Por oleadas sucesivas aparecieron los aqueos, dorios y jónicos en Grecia; los itálicos en la península del mismo nombre; los celtas en la Francia actual; los medos y los persas en el Irán; los arios en la India, y todavía muchos otros³⁸. La capacidad expansiva de estos pueblos, que dominaron rápidamente el Mediterráneo Oriental (*Véase el Esquema 1.2.3.1*), área geopolítica central en la historia universal que significa la unidad entre el macrosistema mesopotámico y egipcio, se basa en un adelanto asombroso de la tecnología metalúrgica, y no sólo dominaron el hierro sino que en el caso de los celtas de Carintia dominaron igualmente el acero³⁹. Con ello forjaron herramientas, armas, hachas, puntas de arado, ruedas y ejes y las partes metálicas de las embarcaciones. Mejoraron las monedas, los carros de guerra y transportes, los acueductos, las norias, las grúas y los faros marítimos.

Fue tal la superioridad de estos pueblos sobre la sociedad agraria, que surgió rápidamente, como la relación principal de producción, el modo de producción esclavista. La fuerza de las

armas permitía tener esclavos al servicio de los vencedores. Aparecen así lo que Darcy Ribeiro denomina los Imperios Mercantiles Esclavistas. Es decir, la explotación esclavista doméstica del campo se combinaba con el comercio mercantil a larga distancia de los excedentes de los diversos grupos o estados.

El primer gran reino indoeuropeo fue el Hitita, pero sólo el Imperio Persa puede considerarse el primer Imperio Mercantil Esclavista. En su camino continuarán las confederaciones griegas y el Imperio alexandrino y los reinos helenistas, el Imperio Romano y los nuevos Imperios Persas sasánida o los reinos hindúes arios de la India. En el año 300 d.J.C., por tomar un año entre otros, desde el Atlántico europeo hasta el Pacífico occidental, la zona central del continente euroasiático estaba ocupado por macrosistemas instrumentales de un mismo tipo.

Esquema 1.2.4.1



Fue en Grecia donde surgió la primera teoría de la práctica-poiética de los sistemas mercantiles esclavistas. En las ciudades de la Hélade había dos tipos de sociedades productivas: las *plantaciones* con base en los esclavos para producir alimentos, y los *ergasterios* ("trabajadurías" diríamos en castellano, primitivas fábricas) donde carpinteros, metalúrgicos, alfareros, curtidores, orfebres y zapateros, muchos de ellos libres y otros esclavos, producían manufacturas para el uso de las ciudades y para el mercadeo con el extranjero. Una aristocracia libre, con el pleno poder político (*en el démos*), económico (por la propiedad privada de las tierras y de las ganancias del comercio) e ideológico (y de allí la aparición de la filosofía, en especial como retórica bajo los sofistas), mantenía por el poder militar las relaciones de producción con respecto a las minoritarias clases libres intermedias (artesanos y servidores) y de la mayoría de esclavos. Fue dentro de esta realidad que Aristóteles, uno de entre los grandes pensadores griegos (pero el más preciso en nuestro tema), pensó toda la filosofía, aún su ontología, teniendo como paradigmática imagen de todas sus categorías al artesano, al *ánthropos poietikós*: el hombre como productor. Porque si es verdad, como lo ha mostrado Jaeger, que el médico (Aristóteles era hijo del médico del Rey Filipo de Macedonia) le daba como un marco teórico próximo a muchas de sus distinciones, el mismo médico era visto como productor, hacedor y causa eficiente de la salud, su producto, su fruto, su efecto.

Nuestra descripción filosófica comenzará en un nivel abstracto para ascender luego a niveles más concretos, reales, históricos. Se trata de ir ganando distinciones que nos permitirán paulatinamente poder ir aclarando el concepto de *poiésis* como actividad productiva.

En el pensar griego la totalidad⁴⁰ es experimentada como naturaleza (*ffsis*). La *ffsis* es el horizonte desde donde todo se avanza, desde donde todo nace⁴¹. Como origen se comporta como la materia prima (*proton húle*) con lo que todo se forma. Por ello la materia es como un estado de potencia (*dynamis*) de todo ente⁴²; es aquello que puede ser plasmado pero que como tal es todavía informe⁴³.

Materia es igualmente una substancia o cosa sensible⁴⁴ que cumple la función de soporte o *substractum* de lo que con ella se haga. Es la madera de la mesa: materia segunda. La substancia (*ousía*) como soporte (*hypokeímenon*) del acto productor⁴⁵ es lo que nos interesa en la poiética.

La materia deviene, por movimiento, algo: un ente, una substancia. Adquiere entonces una fisonomía, un aspecto, un perfil: una forma (*morfê*)⁴⁶. La forma es lo que determina, limita, constituye al ente como tal ente: lo talifica; le da su esencia. Lo que el ente es y su forma es lo mismo. Se trata, es evidente, de la forma real, la del ente (no interesa todavía si es una forma natural o física o producida por el hombre). Por el devenir que in-forma a la materia lo que era una potencia obra en acto. Por la actividad formativa (*enérgeia*) se constituye la obra (*érgon*), la substancia material informada.

Entre los entes que aparecen en el mundo unos son generados por la naturaleza, otros producidos por la *téjne* o por el azar⁴⁷. Es decir, la *fýsis* es el hontanar o principio (*arjé*) de todos los entes naturales, tales como las rocas, los árboles, pájaros o animales. La *fýsis* genera los entes desde sí misma en sí misma hacia sí misma⁴⁸. El movimiento por el que el ente deviene (*génesis*) obra de la naturaleza es el cumplimiento de un fin (*télos*) físico. La obra natural resiste sosteniéndose en su fin (*enteléjeie*): está en acto, cumplida, acabada.

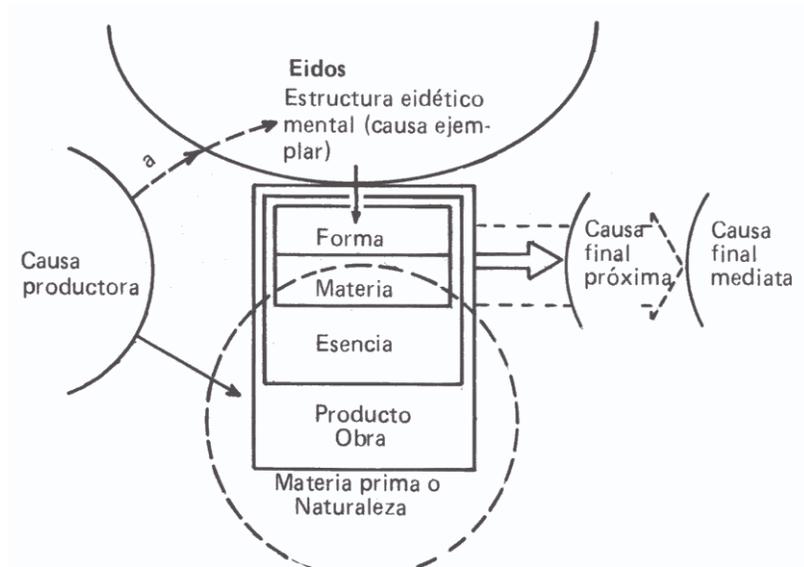
Mientras que los entes que advienen a la presencia del mundo como pro-ducto de la *poiésis* o acto fabricativo, llegan a ser de otra manera⁴⁹. El principio de su producción, del hecho que hayan sido conducido (*ducere*) delante de la vista (*pro-*), es la *téjne* del artesano, una facultad humana o un proyecto (*eidos*) que está en la mente de artífice. El proyecto del artífice es la forma del ente posible, que por medio del acto fabricativo o efector (*poiésis*) se impone a la materia. El modelo ideal⁵⁰ es una substancia inmaterial, substancia primera, esencia posible.

Es necesario, por otra parte, distinguir una fase cogitativa (concepción del *eidos* o proyecto en la mente), de una fase productiva o de la efectiva información de la materia por el acto fabricativo. Primero se da el proyecto en la intención, y posteriormente se ejerce en la realidad de la materia preexistente. De lo que trataremos no es de la generación natural sino de la producción artificial. No describiremos la *génesis* sino la *poiésis*. No partiremos de la *fýsis* sino de la *téjne*.

Leamos ahora algunos textos de Aristóteles para resumir lo ya dicho: "Cuatro son las causas (*αίτία*), es decir, la materia (*την υ'λην*), la estructura eidética o imagen mental (*το ειδος*), el efector y el fin [para lo que]. Pero, en realidad, hay tres que confluyen en una, ya que el *eidos* y el fin son lo mismo; y el

efector no difiere del *eidos*" o estructura eidética⁵¹. Expliquemos este texto hermético poco a poco, ya que en realidad son citas de un cuaderno de apuntes con el que Aristóteles daba sus clases a los alumnos en el Liceo.

Esquema 1.2.4.2



Para nuestro pensador "todo lo que deviene, llega a ser por algo (ὑπότινός), de algo (ἐκ τινός) y algo (τί)"⁵². Indica entonces el hontanar o causa efectora, material y formal. Pero la más importante es el tipo productivo de devenir, de llegar a ser. En efecto, muy diverso al modo de devenir natural (o de la naturaleza) es "el devenir por producción (ποίησις). Por su parte todos los productos (ποίησις) son fabricación de la *téjne* ('ἀπ'ὸ τεχνῆς) o de la facultad dianoética"⁵³. En su momento esto nos permitirá comprender la diferenciación de los productos poiéticos, ya que unos "se denominan pensamiento (νοήσις) y otros productos (ποίησις); los que se originan por el sólo *eidos* son pensamientos, mientras que los que se originan en la realización del pensamiento son productos (ποίησις)"⁵⁴.

Lo propio del producir o fabricar es que el productor o la causa efectora fabrica el producto por medio del *eidos*, estructura mental sensible: "la causa del producto, su principio, si es por *téjne*, es el *eidos* (εἶδος) en el alma"⁵⁵. Por su parte explica

que "el *eidos* es la forma en lo sensible⁵⁶, que debe diferenciarse de la esencia de la cosa, de la forma (*η μορφη*) y de la figura exterior del artefacto (*το σχημα*). Por otra parte, para el inmovilismo adialéctico del hombre griego, el *eidos* o la estructura intencional sensible del artefacto, no se produce; es en cierta manera eterno: "Del *eidos* no hay producción propiamente dicha, ni tampoco de su esencia. El *eidos* es lo que se realiza en otro ser por medio de la *téjne*, de la naturaleza o de una potencia [. . .] y lo que se produce (*ποιει*) se hace partiendo del cobre [materia] y la esfera [*eidos*], pues se produce (*ποιει*) el *eidos* en la materia, es decir, una esfera de cobre"⁵⁷. Quiere decir que el acto poiótico no llega hasta la innovación del proyecto del artefacto futuro (*eidos* o hipótesis alternativa), sino sólo a la concreción de la estructura posible: "El *eidos* o substancia (*ουσια*) no se produce, sino que se produce la unión (*συνοδοζ*)"⁵⁸ entre la materia y la forma. Producir no es producir la esfera en cuanto tal, sino algo completamente distinto, es producir la esfera "en otro ente"⁵⁹.

Poco a poco vamos descubriendo que para Aristóteles el acto productor es la imitación del *eidos* en la materia (*flecha a del esquema 1.2.4.2*), lo preexistente⁶⁰, ya que "materia es *en-donde* acontece la producción"⁶¹. De otra manera, "producir (*ποιειν*) una cosa concreta es fabricar de un abstracto indeterminado algo determinado"⁶². Por ello la producción, "por medio de la *téjne*, es aquella que fabrica por un *eidos* que está en el alma. Por *eidos* entiendo lo que algo es: su esencia en concreto o su substancia primera"⁶³. Lo cual nos permite llegar al punto central de la ontología clásica, ya que "el substrato no produce (*ποιει*) el bronce ni la esfera sino accidentalmente, porque la esfera de bronce es esfera accidentalmente"⁶⁴.

En efecto, la esencia del artefacto o producto es un momento del ser humano, es una función que se cumple en él (el fin del producto es al mismo tiempo su esencia, su forma y su imagen mental previa) que una cierta materia sólo accidentalmente porta: para la madera le es accidental ser mesa (puede ser leña, arma, etc.). En su fundamento sólo el hombre es la esencia de los artefactos, así como "la medicina y la arquitectura son el *eidos* de la salud y la casa"⁶⁵.

Si volvemos al esquema *1.2.4.2*, entenderemos ahora que el artesano es la causa productora gracias al *eidos* que posee en su mente. Producir es realizar o concretar ese *eidos* en la materia indeterminada, primera, natural; es dar una forma a la materia

prima; es constituir la esencia del artefacto. Dicha esencia tiene una causa final próxima: la función del artefacto (el arma es "para" defenderse y agredir) pero, por último, tiene el artefacto un fin mediato o práctico: el uso en función política (cuestión que se tratará más adelante en este trabajo).

Ahora debemos dar un nuevo paso. Es necesario distinguir la *poiésis de la praxis*. Para Aristóteles se dan tres instancias principales: la teórica (*theoría*), la práctica y la poiética. Es relativamente simple comprender el ámbito de la primera. Es teórico el conocimiento de lo que se cumple en la naturaleza corruptible o móvil (la física), en el nivel abstracto (la matemática) o en el de las causas eternas (la astro-teología griega). Junto al Liceo y el peripatos se erguía la Acrópolis, la del búho de Palas Atenea, que contempla con sus grandes ojos.

Pero lo más importante para nuestros fines son las dos instancias siguientes: "*La praxis no es la poiésis (praxis kai poiésis ëteron)*"⁶⁶. O de otra manera: "no es la misma la rectitud (*orthôtes*) de la política y la de la poiética (*poietikés*)"⁶⁷. A pocos metros del Liceo estaba el Agora, el lugar político del *démos* donde reinaba la retórica, y también se divisaban los campos, donde en la *oikía* (la casa) trabajaban los esclavos económicamente las tierras, o el Pireo donde los comerciantes traían de otras tierras y llevaban a ellas los excedentes de los trabajos de los ergasterios.

La *praxis* es la acción u operación humana, fundamentalmente política⁶⁸. "La ciencia política es la arquitectónica", que se encamina al bien humano en general, en cuanto hombre. Por ello para Aristóteles la política es la última instancia, a la que se subordina, p.e. la estrategia, la economía o la retórica. La *praxis* delibera lo que se ha de elegir en relación a la comunidad. La *poiésis* en cambio es la actividad productiva, fabricativa, que se dirige al trabajo de la naturaleza, como producción de los hombres libres (*eleuthérioi téjnai*) o de los artesanos o esclavos (producción útil: *jrésimoi*). El trabajo (*érge*) del carpintero consiste en imitar (*mimésis*) la imagen que tiene de la mesa (*eídos*) en la madera, así como el poeta que escribe la tragedia, inspirado por las Musas, imita la vida de los dioses en su obra.

Por su parte la *téjne* produce la *kalós*, es decir, la poiésis o actividad productiva puede ser efectuada por alguien no especializado (*atejnía*)⁶⁹; en ese caso hay sólo "apariencia de racionalidad" (*meta lógou pseudous*). Por el contrario, la actividad

productiva metódica ,es aquel "hábito que fabrica regulado por la racionalidad verdadera" (1140 a 12-12). La *téjne* es un saber experiencial, habitual, de producir objetos desde el descubrimiento (*alétheia*) de su íntima estructura posible, futura, proyectual. La racionalidad poiética (*el orthós lógos poietikos*)⁷⁰ conduce la actividad productiva según un *lógos* propio que no es ciencia ni prudencia política ⁷¹. No se ocupa de aquello que es "necesario" (que teóricamente no puede ser de otra manera de como es), ni de lo que se decide ética o coyunturalmente (elección práctica).

La racionalidad poiética o técnica tiene un proceso propio. Se diferencia de la actividad no especializada en que tiene experiencia (*empeiría*)⁷²; y se diferencia del puro empirismo en que tiene racionalidad propia, porque los que tienen "*téjne* conocen las razones de las cosas, mientras que los empíricos no". El empírico conoce el "lo que" produce, pero sólo el técnico conoce la causa o el "por qué" lo hace. El empírico se queda en la pluralidad de los casos particulares, mientras que el técnico se eleva de la multiplicidad empírica (*ek pollon tes empeirias*) hacia la universalidad (*mía kathólou*) de una alternativa (*hypólepsis*) en la que todos los casos son semejantes⁷³, pero no idénticos.

La instancia teórica se mueve dentro del ámbito del ser (*to ón*); la instancia práctica dentro de la del bien (*to agathón*), mientras que la poiética tiene como ámbito al *kalós*. Fácil sería traducirlo por la belleza o lo bello. En realidad se trata del resplandor o luminosidad (*féngos*) de la coherencia de la obra de la *téjne*. Por ello se dice *kalós* a la obra que guarda un cierto "orden" (*táxei*)⁷⁴, con respecto a sus propias partes (coherencia formal) y con respecto al todo dentro del cual se encuentra inserto (coherencia funcional), claro que, para el griego Aristóteles, este segundo aspecto no es propiamente componente de lo *kalós*, sino que es más bien un momento de lo útil (*jrésimoi*).

Ahora es necesario abordar la cuestión de las articulaciones de las *instancias*. Aristóteles conocía diversos "modos de vida"⁷⁵, desde la producción autónoma del nómada (*autófytos ergasia*) hasta la autosuficiencia (*autárqueia*) de la *pólis*. El modo de vida de la *pólis* es el que hace al hombre hombre, ya que sólo él es un viviente político (los varones libres de las ciudades helénicas). La política aristocrática, de una asamblea minoritaria democrática, era la instancia determinante para

Aristóteles. Para ser miembro de la asamblea era sin embargo necesario saber administrar la casa (*oikía*; *oikonomiké* es la técnica de la administración doméstica). La economía es entonces una instancia segunda. Mientras que la instancia teórica, por cuanto se ocupa de lo divino, es independiente, pero, de hecho, está subordinada a la política y economía: la definición filosófica de que "el esclavo es por naturaleza esclavo"⁷⁶ es una clara definición ideológica.

Nuestro pensador distingue entre la economía (doméstica) y la crematística o la técnica de acrecentar la riqueza, principalmente por el comercio (intercambio del excedente)⁷⁷. La primera, es una técnica según la naturaleza, que logra una riqueza justa y adecuada para vivir mediante el trabajo del esclavo. La segunda, es contra natura porque usa la moneda ("que no tiene su fundamento en la naturaleza")⁷⁸. Aristóteles es la expresión de un modo de vida o producción esclavista, políticamente aristocrático, que desprecia al comercio, el préstamo de dinero a interés o la venta del trabajo por el salario⁷⁹, el de los artesanos y orfebres. La instancia poética como *téjne* es entonces dejada en un segundo lugar, propia de trabajadores o esclavos, pero no del hombre propiamente dicho: los varones libres miembros de la asamblea.

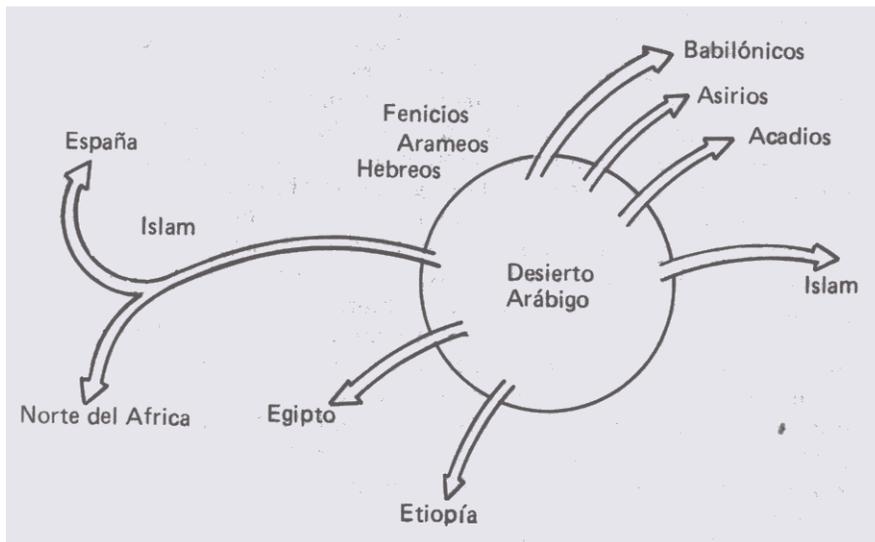
Junto al Liceo se encontraba el majestuoso teatro. La poiésis sólo se justifica en su dimensión estética, especialmene en la tragedia: producción por medio de la razón, del *lógos*, y la persona misma del actor (en sus gestos, movimientos, vestidos) que expresa el fundamento mismo del mundo griego (de la aristocracia esclavista y comercial ateniense). Es entonces una poiética escindida: divina casi en la tragedia (la obra de arte), menos que humana en el trabajo manual, corporal, del esclavo en el campo que rodea los muros de la ciudad. El antiguo indoeuropeo, los aqueos, dorios y jónicos, caballeros de briosos caballos y hábiles en el uso de las armas de hierro, adoradores de Zeus -Dios del cielo-, se ha sedentarizado, vive del trabajo del esclavo y del comercio del excedente con países lejanos. "El ser es, el no-ser no es": el ser es la *fysis*, la naturaleza, objeto de contemplación del varón libre y no artefacto producto del profano y cotidiano trabajo manual. El esclavo no es hombre, y por ello tampoco es digno su trabajo, su actividad poiética-manual.

1.2.5 El 'ars' en la sociedad feudal

El hombre del desierto arábigo, el semita, pueblo de pastores y beduinos se expandió habitualmente por la Mesopotamia, Siria, Egipto y hasta Etiopía⁸⁰. El inmenso desierto de Neydd tiene algunos contados oasis, en su mismo centro el de Er Riad. Al sudoeste hay una zona fértil para la agricultura, Asir Yemen, e igualmente al sudeste, Omán. La ciudad de Medina está junto a uno de estos oasis, lo mismo que la Meca en el extremo norte del Yemen. Estos pastores de camellos y cabras, desde el neolítico, tenían una alimentación muy simple: leche de camello, dátiles, algunos quesos y aceitunas como manjar. La lucha permanente contra el calor y la sequedad del desierto (desiertos de lava *harra*, de arena *nefou* y de piedra *hamada*) crea en el semita un *ethos*, un carácter de suma dureza, pero al mismo tiempo profunda hidalguía, fidelidad, altruismo y aprecio por el hombre, por el hijo, por el aliado, el otro.

Los semitas, invadieron las regiones más fértiles, y fueron organizando civilizaciones estructuradas desde su propio genio.

Esquema 1.2.5.1



Sin embargo, lentamente, los beduinos del desierto se sedentarizan, se urbanizan, y se transforman en los comerciantes del excedente del Egipto y del Mediterráneo oriental con la Mesopotamia y el Asia de los Monzones, la India y hasta la China, donde caravanas islámicas cruzaban el Turquestán chino superando la penetración de los helénicos.

La revolución tecnológica, poiética, de estos pueblos fue, evidentemente, una revolución pastoril, que rápidamente se traslada a una avanzada tecnología militar, lo que les permite dominar las regiones agrícolas de alta concentración demográfica.

Se aplica la tecnología del hierro, la de los indoeuropeos, a la caballería de guerra. Entre estos elementos diseñados se cuenta la silla dotada de estribos que dieron movilidad enorme y al mismo tiempo gran seguridad al jinete; la herradura, que dió duración al caballo y le permitió atravesar terrenos menos propicios; los frenos de hierro bajo comando de bridas permiten una mejor manera de guiar el corcel; y el arnés rígido que liberando la aorta da mayor libertad a la cabeza del animal al mismo tiempo que permite ejercer la tracción con todo el cuerpo. Esto permitirá una mayor eficacia del guerrero jinete, lo que constituirá la posibilidad de dominar extensas regiones en lo que se ha dado en llamar los imperios despóticos salvacionistas (en especial los califatos árabes).

Este tipo de descubrimientos técnicos se aplica después a los molinos hidráulicos o eólicos, al mejoramiento de las técnicas agrícolas y del arado, y a todo tipo de artesanías. Por ello cuando el joven patricio romano Benito, que como la aristocracia del Imperio despreciaba el trabajo manual de la agricultura, trabajo de siervos, lanza a la juventud de su época a la labranza de la tierra por medio de las comunidades de monjes cenobíticos; comienza una auténtica revolución tecnológica. Con sus hachas al hombro los monjes penetran en los bosques de Germania y comienzan el cultivo. Nacen miles de villorios junto a los benedictinos con el lema *ora et labora* (ora y trabaja), y con ellos crece la Europa feudal, que se opondrá a los califatos árabes que sólo se ocupan, como los antiguos beduinos del desierto, del comercio lejano de los excedentes, pero no pueden acumular capital de la explotación agrícola. En ésto, entre otros aspectos, consistirá la ventaja de la Europa verde.

En esa Europa posgermánica, renacen las técnicas, las artes y el comercio. El modo de producción tributario tardío, que se ha llamado feudal, estructura relaciones de producción donde el señor domina al siervo, al campesino. Sin embargo, en la tierra de nadie- ni de la iglesia ni del feudo-: a las ciudades comienzan a llegar los parias de la sociedad medieval: los burgueses, los ciudadanos, los habitantes de las pequeñas urbes (los "burgueses"). Poco a poco se organizan los artesanos en gremios por profesiones; nacen así las corporaciones, comunidades de maestros y aprendices que guardan celosamente el secreto de su oficio y mejoran las técnicas de producción. Se prepara así, desde el siglo XI, pasando por su cima el siglo XIII, y después de las grandes pestes y hambrunas del siglo XIV el lanzamiento precapitalista de la Europa renacentista.

El hombre semita desde un punto de vista metafísico no tuvo por último horizonte de comprensión a la naturaleza, sino que la naturaleza ("el cielo y la tierra") es experimentada como obra de un artífice. Hay entonces una experiencia fabricativa u operativa del cosmos constituida desde la Libertad del creador. El mismo acto creador (*baráh*) tiene analogía, no tanto con el obrar político o práctico, sino más bien con el fabricar poético⁸¹. El cosmos como obra "hecha" tiene un estatuto ético⁸², por cuanto detrás de él se da la voluntad del artista.

Ante la realidad del cosmos hecho, y no eterno, ante la cosa⁸³, constituida sin materia eterna preexistente (sin caos originario)⁸⁴, el semita y después el hebreo y cristiano -y de allí la consigna de los monjes que hicieron de los bárbaros germanos agricultores sedentarios: "ora y trabaja"-, adoptaron una actitud positiva ante el trabajo. *Habodáh* en hebreo significa trabajo, el de la tierra; es servicio (ya que *hébed* es el "siervo") al pobre, a la viuda y el huérfano. Pero el trabajo o servicio al otro es servicio o culto al Absoluto. El trabajo es culto.

El fruto del trabajo es el "pan" -como producto y como símbolo-. La injusticia es un "comer al pueblo como se come el pan"⁸⁵. La justicia es el comer el pan fruto del propio trabajo. "El que no trabaja que no coma"⁸⁶.

Los medievales, como los griegos, distinguen entre obrar (*agere*) y hacer o fabricar (*facere*). El *agere* u obrar se sitúa dentro del ámbito moral (desde el individual al familiar o político) y corresponde a actos que proceden de la voluntad (*ex voluntate*), es decir, decisiones responsables fruto de delibera-

ción libre. El *facere* o hacer se sitúa en el ámbito poiético y queda definido por el hecho de que su obra es exterior al agente (*faber*): la obra tiene una existencia independiente (*extra se existentem*).

Por ser un acto efector, la inteligencia del artífice (*scientia artificis*) se relaciona al artefacto (*ad artificiata*) inclinada o coadyuvada por una voluntad (*per voluntatem*) que quiere producir⁸⁷.

El acto productor (*facere*) fabrica a partir de un modelo. La forma de lo a producir (*artifex intelligit formam domum*)⁸⁸, la idea de lo a fabricar (*ideam vel rationem domus*) o causa ejemplar (*exemplar o principium factionis rerum*)⁸⁹, se da con anterioridad en la mente del artífice (*in mente operantis*). La forma del objeto futuro se da en el orden de la intención (*ordo intentionis*) en cuanto pensada (*ut speculata*); sólo posteriormente se da como artefacto producido, como forma real que informa una cierta materia (*forma domi in materia*). Los medios de la fabricación o alternativas posibles (*possibilia*) se dirigen a la producción del objeto (*obiectum*).

El artefacto es producto-hecho teniéndose en consideración la condición real de la materia. "El productor (*faber*) para fabricar un cuchillo elige una materia dura y flexible, que pueda ser apta para la incisión, y según esta condición el hierro es materia proporcionada para el cuchillo [. . .]. Por lo que la disposición de la materia (*dispositio materiae*) debe estar proporcionada a la intención del artífice o a la intención del *ars*"⁹⁰.

Por su parte, en el feudalismo había, en la clase dominante, una visión moralista del trabajo. El trabajo sirve para alejar el vicio del ocio, para disciplinar la temperancia, para poder hacer limosna y para cumplir con el precepto de "comerás el pan con el sudor de tu frente"⁹¹.

De todas maneras se dice que por "trabajo manual (*labor manualis*) se entiende todo quehacer (*officia*) humano por el que lícitamente se produce el alimento, sea por las manos, por los pies o por la lengua (*sive manibus, sive pedibus, sive lingua*)"⁹². Se tiene entonces conciencia de la significación de la mano: "porque la mano es el órgano de los órganos", y "se vive por las obras de la mano".

Es sabido que la verdad consiste en la adecuación de la inteligencia con la cosa; en la verdad teórica, entonces, la cosa es

el fundamento de la verdad o descubrimiento. Por el contrario, la verdad operativa (*veritatem cognitam ordinat ad opus*)⁹³, reside principalmente en la inteligencia efectora, ya que la inteligencia es el principio de la obra (*veritas principaliter est in intellectu, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium*)⁹⁴. El artefacto es verdadero (*domus vera*) en cuanto se adecúa a la forma ejemplar que estuvo en la mente del artífice.

Pero hay dos verdades operativas. Una, cuando la obra es moral o práctica; otra, cuando el producto es poiético. El hábito, la virtud o el saber decidir prácticamente acerca de lo que debe obrarse con respecto a otro hombre, en especial en la política, es la prudencia (*recta ratio agibilium*)⁹⁵. La verdad práctica es prudencial. El medioevo efectuó una muy profunda descripción de la prudencia, distinguiendo sus partes *integrales* (tales como la memoria, razón, intuición, docilidad, *coup d'oeil-solertia*-, previsión, circunspección y cautela), y sus partes *subjetivas* (militar, doméstica, política, y por otro lado: dialéctica, retórica y física -que corresponde a la demostración de la ciencia teórica-), de las partes potenciales (*eubulía synesus y gnóme*)⁹⁶. Todas estas distinciones no fueron aplicadas a la virtud operativo-productiva porque el moralismo político feudal no se interesó en ello. Nosotros recogeremos muchas de estas sugerencias que pueden ser aplicadas analógicamente a nuestro tema.

La verdad poiética, por su parte, es alcanzada por el arte⁹⁷. El *ars* es el hábito, virtud o el saber producir adecuadamente artefactos (*recta ratio factibilium*). De otra manera, el arte se ocupa "de la racionalidad adecuada en cuanto se aplica a lo que ha de producirse (*applicatio rationis rectae ad aliquid factibile*)"⁹⁸. Como el *ars* se dirige "a la producción de objetos exteriores (*ad exteriores factiones*)"⁹⁹ su objetivo no es el fin de la vida humana en cuanto tal, sino los medios para dicho fin. y como la prudencia se dirige al fin humano en general, la prudencia determina al *ars*. Por otra parte, como el *ars* es el principio (*principium quo*)¹⁰⁰ del trabajo artesanal, la ideología feudal le dió poca importancia; por ejemplo, nada vemos de una virtud que pudo llamarse laboriosidad (*laboriositas*), pero en cambio encontramos la virtud del estudio o hábito del intelectual (*studiositas*)¹⁰¹.

El *ars* regula un cierto proceso, ya que "lo que se da primeramente en el conocimiento y posteriormente en la realidad

constituye un proceso resolutorio (*processus resolutorius*)¹⁰². Dicho proceso resolutorio se ocupa "de aquello que se da en el futuro (*ab eo quod in futuro*)", y por ello las alternativas son infinitas (*in infinitum possunt aliqua occurrere*)¹⁰³. La resolución de la alternativa (*consilium*) a fabricar se alcanza por medio de un proceso de argumentación poética (*argumentum*)¹⁰⁴. En este sentido, la argumentación o el proceso es metódico, cierto, seguro, "porque se procede por determinados métodos (*determinatas vias*) a fin de alcanzar objetivos determinados, como acontece en las artes que poseen métodos ciertos (*certas vias*) en la operación". Es decir, aunque las alternativas sean infinitas y la certeza en su elección siempre con grado de probabilidad diferente (*rei dubiae faciens*), sin embargo, existe un modelo operativo seguro, cierto, racional.

El *ars* se ocupa, entonces, de la resolución fabricativa de objetos posibles que tienen en la inteligencia efectora su principio, su ser. y aunque "la investigación de la alternativa (*inquisitio consilii*) se ocupe de contingentes singulares (*contingentia singularia*)¹⁰⁵, sin embargo, llega a la adecuada fabricación del artefacto por un saber que le permite sortear los escollos del empirismo y el intelectualismo.

En la Edad Media se distinguía entre artes serviles y artes liberales. Veamos la diferencia. El *ars* es un "hábito operativo (*habitus operativus*)" que inclina, condiciona o determina a producir la obra o el artefacto. Para el sistema feudal hay dos tipos de artes. Las artes serviles, que "se ordenan a las obras realizadas por el cuerpo (*per corpus*) y que por ello se llaman de siervos"¹⁰⁶. Debemos recordar que el siervo es el que sirve a otro hombre "pero no según su mente sino según su cuerpo, o por obras serviles (*opera servilia*)¹⁰⁷. En cambio las artes liberales, como por ejemplo la lógica que construye silogismos, son hábitos especulativos que se dirigen a la producción de "obras de la razón (*opera rationis*)"¹⁰⁸.

Para el sistema feudal los "trabajos serviles (*opera servilia*)" o "corporales (*opera corporalia*)" son inferiores a las obras de la razón o la inteligencia. Por ello "las artes liberales son más dignas (*nobiliores*) y por ello significan de manera más adecuada la que llamamos *ars*"¹⁰⁹. De todas maneras ambas partes producen en el ente lo que ellos denominaban la *pulchritudo* (que como en griego *kalós* no puede ser adecuadamente traducido por belleza). Se dice que algo tiene *pulchritudo* cuando posee "integridad o perfección (*integritas sive perfectio*)", "proporción o conso-

nancia (*proportio slue consonatia*)", pero por sobre todo "claridad (*claritas*)", que es como "luz y esplendor (*splendor*) del intelecto". La pulchritudo es la manifestación de la forma adecuada, la aparición resplandeciente de la imagen (*imago dicitur esse pulchra*)¹¹⁰. La *pulchritudo* natural, como el de las cosas naturales^{III}, dicen relación a la mente divina que las crea. Por el contrario, en los entes artificiales, el principio de la coherencia formal o *pulchritudo* del artefacto reside en la inteligencia operativa del artífice, del *faber*¹¹².

El ser del artefacto es la inteligencia efectora: la *pulchritudo* del artefacto tiene igualmente su fundamento o principio en el *faber*. Podemos decir que en el artefacto *ens, uerum, bonum et pulchrum conuertuntur*: el ser, la verdad, el bien y la coherencia formal son idénticas. Pero el ser se dice con respecto a la esencia del artefacto¹¹³; la verdad con respecto a la causa ejemplar o inteligencia; el bien con respecto del medio estimado en su valor¹¹⁴; la *pulchritudo* con respecto a la proporción, consonancia, coherencia de las partes formales o funcionales del artefacto. El *ars* se ocupa entonces propiamente de la *pulchritudo*, y en especial de la "fácil y pronta conjetura acerca de la invención de los medios (*circa inuentionem medii*)"¹¹⁵.

Por último debemos ocuparnos de las articulaciones de las instancias en la sociedad medieval. El antiguo beduino del desierto arábigo, el semita, comerciante de los excedentes de las culturas de los ríos, se ha transformado en el sedentario europeo de un modo de producción tributario tardío. Junto al castillo del señor feudal (construido con el excedente del campesino, lugar de defensa del señor ante el siervo, lugar de dispensa de la comunidad y de defensa ante otros señores) está el convento y la catedral, ambos construidos y alimentados con los diezmos (otro modo de extracción de excedente). El *ars* era practicado por el mismo siervo en el campo o por el recién originado burgalés, orfebre de los pueblos nacientes, en sus corporaciones o gremios de artesanos, despreciado por no ser hombre ni de iglesia ni del feudo.

En concreto, sin embargo, el *ars* estaba subordinado a la prudencia; es decir, la poiética como instancia pende en realidad de la práctica, y en especial de la política. "La prudencia [práctica] se ocupa de los medios que se orientan hacia el fin de toda la vida humana, mientras que el *ars* se ocupa de aquello que es pertinente al fin de cada una de las artes solamente"¹¹⁶. La práctica política se ocupa del hombre como tal; mientras que la

poiética sólo de ciertos ámbitos y, de todas maneras, incluidos en el ámbito omnicomprendivo de la práctica.

Por su parte la práctica (política) se articula con la económica, que en el moralismo medieval se encuentra expuesta teóricamente en los tratados *De iustitia*¹¹⁷ (acerca de la justicia). Ideológicamente, en los tratados teóricos, se justificaba la prioridad de la política sobre la económica y, por la misma razón, del señor sobre el siervo: "El siervo es algo del señor (*servus est aliquid domini*), porque es un instrumento"¹¹⁸. Entre el señor y el siervo hay una relación político-económica que se denominaba "derecho dominativo (*dominativum iustum*)". Derecho por el cual el señor, "que es aquel que no tiene sobre sí a nadie sino sólo al príncipe" no así el siervo (y por ello no es propiamente ciudadano ni miembro político real), tiene potestad política y económica sobre el campesino, aunque deberá tratarlo con moderación en cuanto a sus trabajos (*ut modeste tractarentur, et quantum ad labores*)¹¹⁹. Como el modo de producción era tributario, principalmente, se desprecia el comercio lejano y la usura, generalmente en manos de los judíos¹²⁰.

Despreciada la poiética por ser labor del siervo, teóricamente tiene entonces prioridad la práctica (política) sobre la economía. Pareciera, sin embargo, que dado el poder enorme dentro de la Cristiandad feudal del magisterio eclesial, la instancia ideológica tuvo, de hecho o en concreto dentro de la formación social medieval, un lugar hegemónico. De todas maneras, como hemos visto, la poiética no sólo logró en la Edad Media europea muchos adelantos sino, que realizó y no es poco, una tarea de desmitificación de la divinidad de la naturaleza o materia del trabajo, pero, al mismo tiempo, olvidó en parte la primitiva experiencia semita y de los monjes del siglo Val IX, en aquello de la dignidad del trabajo; igual al servicio o culto divino.

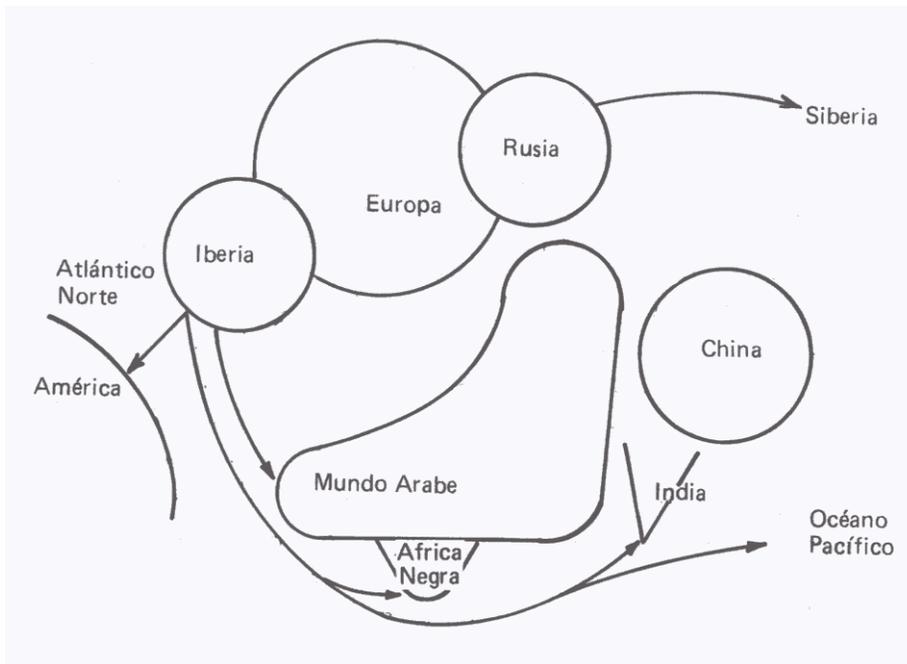
1.2.6 La producción estética y técnica en Kant, Hegel y Heidegger

La Europa moderna nace a fines del siglo XV, cuando se repone de las grandes pestes que asolaron el continente en el siglo XIV. Pero, paradójicamente, la falta de mano de obra produjo, por una parte, el colapso del feudalismo y, por otra, el crecimiento del mecanismo, que venía a reemplazar al obrero faltante. Al mismo tiempo, la revolución poiética europea tendrá como dos momentos o dimensiones: una, las técnicas y descu-

brimientos que permitirán la expansión mercantil (en manos de Portugal y España en el Occidente europeo, y de Rusia en el Oriente), y, por otra, las técnicas que acelerarán la constitución del capitalismo mercantil y después industrial. Veamos estos dos momentos brevemente.

En efecto, Portugal primero y después España, gracias al perfeccionamiento de la tecnología de la orientación (la brújula magnética montada en balancines, astrolabio, sextante, cuadrante, cartas celestes, etc.) y de la navegación (carabelas y naos, .vela latina, timón axial fijo, etc.) se expandirán por el mundo. Esta Europa, la del Quijote que se lanza contra los molinos de viento (la otra Europa del mecanismo capitalista naciente), es la que configurará una nueva estructura mundial; es la que rodeará al mundo árabe y constituirá al hombre latino-germano en el "centro" de la historia mundial, abriendo el camino al colonialismo ya la dependencia de la periferia.

Esquema 1.2.6.1



Mientras que en Italia (gracias a los exiliados bizantinos que huían de los turcos que habían tomado Constantinopla en 1453), en Germania desde el Po al Rin, incluyendo a los Países Bajos que se independizan de España y pasan a ser potencia mundial desde el 1609, y pasando el estrecho hasta la Inglaterra que derrota la monarquía gracias a la revolución burguesa de Cromwell (1652-1667), siendo la primera burguesía triunfante de Europa (ya que Carlos V derrotó a la burguesía española en Valladar en 1521, sellando así el destino no sólo de España sino igualmente de América Latina), toda esta otra Europa es la que utiliza al máximo la -revolución tecnológica de los transportes terrestres (rutas, puentes, mejores carros, permitiendo llegar de París a Nápoles en 35 días), de la hidráulica y la mecánica (con grandes esclusas y canales, etc.), de la metalurgia y sus derivados (con nuevos métodos de fundición, armería, cerrajería y herrería), de la relojería, y, quizá lo más importante, la imprenta de tipos móviles. Todos estos inventos prepararon una auténtica revolución teórica, la aparición de las ciencias modernas, de la experimentación, que aunque ya presentida por Rogelio Bacon (nacido en 1210), fue formulada por Francisco Bacon (1561-1626), fundada por Galileo Galilei y continuada por Newton.

El paso fundamental a una nueva edad poética desde los inventos de fines del siglo XV hasta comenzado el siglo XVIII lo dió la máquina atmosférica de Newcomen (1712), que se transformó en máquina de vapor propiamente dicha, gracias a los perfeccionamientos de Watt¹²¹. En mayo de 1765 Watt formulaba la idea de un condensador separado. Pocos años después Adam Smith escribía su obra *The wealth of nations* (1776), origen de la economía política moderna. La revolución industrial había comenzado.

Si la segunda Escolástica española fue la filosofía de la expansión mercantilista hispánica, la filosofía inglesa y la del mismo Kant, será la filosofía del mercantilismo capitalista: pero deberemos esperar hasta Hegel para tener la primera filosofía de la revolución industrial anterior a la Restauración.

Sin embargo, el salto tecnológico que permitirá que el modo de producción capitalista pase de un estado estacionario al estado del imperialismo monopólico, será el motor a explosión. En 1860, el francés Lenoir tuvo la creatividad de usar como fuerza motriz la explosión de una mezcla de aire y de gas de alumbrado, para mover el émbolo de un cilindro. El motor de automóvil podría realizarse posteriormente gracias a la compre-

sión, concebida por Schmidt y Beau de Rochas. Con ello está abierto el camino a la revolución tecnológica de fines del siglo XIX. Todo esto producirá una inmensa acumulación de capital en los países industriales, lo que les permitirá extender su poderío político e ideológico sobre los países periféricos, dependientes desde todo punto de vista. En especial, y como veremos más adelante, dependientes en el nivel poiético, nivel condicionante material de todos los otros niveles. Es esta situación la que nos mueve a trabajar una filosofía poiética de la liberación en la periferia .

El hombre moderno europeo tuvo, entonces, una nueva actitud práctica y poiética. Prácticamente su relación con el otro hombre la definirá adecuadamente Hobbes: *homo homini lupus* (el hombre es lobo del hombre). Se trata de una política maquiavélica, individualista, de la *competition*. Poiéticamente su relación con la naturaleza es análoga: *homo naturae lupus* (el hombre lobo de la naturaleza). La naturaleza es tomada como mediación del proyecto de "estar-en-la-riqueza"; la naturaleza es tomada, es algo "explotable". De ella se extrae la riqueza, el valor universal del antiguo pobre burgalés medieval, que trabajaba artesanalmente con sus manos y que, poco a poco, comienza a construir un nuevo mundo. Nuevo mundo que fracasa en su primera revolución, la de los comuneros en 1521 en España, pero que vence con Cromwell y se instala en el continente europeo con la Revolución francesa de 1789 y algo antes en Estados Unidos con su independencia en 1776, como hemos dicho.

El nuevo hombre da al trabajo un valor tal como nunca en la historia se había dado. El trabajo es la causa de la riqueza. La riqueza es un momento del producto, del artefacto, de lo que ha sido hecho por el trabajo. El hombre se autoproduce produciendo productos. Muy pronto el producto se transforma en sólo mercancía, con lo cual la estética tradicional se escinde. Los artefactos valen porque, por medio de su venta, se puede alcanzar un cierto beneficio (*profit*). El artefacto de la vida cotidiana ha perdido su simbólica significación cultural. El arte quiere reemplazar esa destrucción simbólica de los artefactos creando un ámbito de pura simbolicidad, significatividad escindida, paralela: "*l'art pour l'art*".

La filosofía moderna ha expresado con Descartes el fundamento mismo de la experiencia moderna: "Yo pienso, luego soy". El "yo" es el artífice del nuevo mundo ¹²². Sin embargo,

el "yo pienso" es todavía una formulación teórico-ontológica. Sólo con Giambattista Vico en su *De Antiquissima italarum sapientia* (1710) la cuestión se establece en el nivel que pudiéramos llamar de una ontología poética. "Porque el mundo fue creado en el tiempo de la nada, debemos admitir la siguiente distinción: lo verdadero creado es idéntico con lo hecho (*verum factum*), mientras que lo verdadero creado es generado"¹²³. De allí su célebre frase: "Lo verdadero y lo hecho son recíprocamente lo mismo" (*verum et factum reciprocantur*). El Verbo es generado, eterno; las cosas son creadas, hechas.

En este sentido "la ciencia humana es imitadora (*imitatrix*) de la divina en cuanto que Dios al conocer lo verdadero lo genera internamente (*ad intra*) eternamente, y externamente (*ad extra*) temporalmente"¹²⁴. En efecto, el científico dice que conoce algo cuando "por el experimento puede producir la misma cosa que la naturaleza (*naturae simile faciamus*)". De allí que, en este caso, "el criterio o la regla (*criterium ac regulam*) de lo verdadero sea que se le pueda dar el ser (*esse*) mismo como hecho" o producido; y "para decirlo en una palabra, lo verdadero es idéntico con lo bueno cuando lo que es conocido como verdadero recibe su ser (*esse*) de la mente que lo conoce". Vico no ha hecho sino aplicar un principio tradicional, pero descubriéndole un nuevo sentido, comenzando así la vía filosófica moderna europea.

Con Vico, el hombre, como hacedor, cobra conciencia que produce en la naturaleza el artefacto (*fictio*). Claro es que a nuestro pensador le interesa principalmente una *fictio* todavía abstracta, literaria, poética. Nos dice que "la sabiduría poética tiene por tronco a la metafísica, de la cual se abre la rama de la lógica, moral, económica y política, todas poéticas; y la rama, también poética, de la física de la cual dimanar la cosmografía y la astronomía, y como sus hijas la cronología y la geografía"¹²⁵. Poético es para Vico principalmente lo literario, pero también todo producto de la innovación humana.

La "ciencia nueva", la historia, tiene para Vico la particularidad de tener por objeto la realidad misma humana; lo que, al mismo tiempo, es producto de la actividad humana. El *verum* y el *factum* se identifican en el objeto de la historia. Una revolución epistemológica comienza a realizarse: el orden de "lo hecho (*factum*)" cobra conciencia de su propio estatuto.

Desde esta experiencia de que el mundo, el mundo cultural es cierto, es producto de la actividad humana, surgirá el idealismo.

Antes que Kant un Baumgarten se ocuparía ya de la teoría del arte. Por primera vez se habla de *aesthetica* como aquella parte de la filosofía que se ocupa de lo que es objeto de los sentidos; lo sensible bello. Se ha producido, entonces, dentro de la conciencia burguesa, la escisión de la mercancía, como obra del trabajo económico (y por ello académicamente despreciable), y la obra de arte, obra de la genialidad libre del artista (objeto de una nueva parte de la filosofía: la estética).

Es así como llegamos a la *Crítica del juicio estético* en Kant. Después de sus dos *Críticas* de la razón teórica y práctica, ya en su vejez, Kant intenta cerrar su obra con una crítica a la "facultad de juzgar (*Urteilkraft*)", en 1790. El tema lo había abordado antes muchas veces, como en el caso de las *Consideraciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764), o en *Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía* (1788), pero ahora lo hacía de manera sistemática. Para Kant "el arte (*Kunst*) se distingue de la naturaleza, como el hacer (*facere*, indica Kant en latín en su texto alemán) del obrar en general (*agere*), y el producto o consecuencia del primero, como obra (*opus*), del de la segunda, como efecto (*effectus*). Lícitamente sólo cabría calificar de arte lo producido con libertad"¹²⁶.

Por otra parte, "el arte como habilidad del hombre se distingue también de la ciencia (el poder del saber), como la facultad práctica de la teórica, como la técnica (*Technik*) de la teoría [. . .]. El arte se distingue asimismo del artesanado (*Handwerke*); el primero se llama liberal, mientras que el segundo retribuido. El primero se considera como si fuera juego [...] mientras que el segundo, como trabajo (*Arbeit*), es decir como ocupación en sí desagradable, molesta, cuyo atractivo sólo es su efecto, la retribución. No hay ciencia de lo bello, sino sólo crítica"¹²⁷. Como puede verse lo que a Kant le interesa no es la poética como producción sino como filosofía *crítica*. ¿En qué consiste esta crítica?

La estética no puede ser ciencia para Kant porque "no es posible ningún principio objetivo del gusto. Por principio del gusto (*Geschmack*) habría que entender un principio bajo cuya condición pudiera subsumirse el concepto de un objeto, para luego,

por vía de conclusión deducir que es bello" ¹²⁸. Pero es imposible porque "no puede haber ninguna regla de gusto objetiva que determine por conceptos lo que sea bello, puesto que todo juicio de esta suerte es estético, es decir, que su motivo determinante (*Bestimmungsgrund*) es el sentimiento (Gefuehl) del sujeto y no un concepto del objeto" ¹²⁹. En efecto, para Kant "lo meramente subjetivo en la representación (Vorstellung) de un objeto es la cualidad estética (*aesthetische*) [. . .], la sensación de agrado o desagrado asociado a ella" ¹³⁰. Es decir, un objeto se dice bello o se juzga tal cuando su representación conlleva un sentimiento de agrado: "el objeto es calificado de bello, y de gusto la facultad de juzgar (por consiguiente también con validez universal), cuando tiene por fundamento semejante agrado" ¹³¹. Este es el subjetivismo estético que criticará Heidegger.

De aquí que las cuatro definiciones esenciales son las siguientes: a. "Gusto es la facultad de juzgar un objeto o modo de representación por un agrado o desagrado [. . .]. El objeto de semejante agrado se califica de bello" ¹³². b. "Bello es lo que sin concepto gusta universalmente" ¹³³. c. "Belleza es la forma de la finalidad de un objeto, cuando es percibida en él sin la representación de un fin" -esto exigirá alguna explicación- ¹³⁴. d. "Bello es lo que sin concepto, se reconoce como objeto de un placer necesario" ¹³⁵. Para Kant el principio de finalidad era un *apriori* trascendental de la facultad crítica de juzgar reflexionante por la que puede situar un objeto particular de la naturaleza en la universalidad del mundo como poseyendo una finalidad; el principio de finalidad es una "opinión o hipótesis (*Meinung o Hypothese*) para la explicación de la naturaleza" ¹³⁶. Juzgar algo como bello no significa incluirlo en una cadena de objetos con función o finalidad, sino juzgarlo como tal por el hecho de que produce el sentimiento de agrado desinteresado.

La obra de arte, por su parte, que es "un modo de representación que estimula la cultura (*Kultur*) de las fuerzas espirituales para la comunicación social" ¹³⁷, exige al espectador el "juicio de gusto", pero tiene por causa creativa "la imaginación (como facultad de conocimiento productiva) [*Einbildungskraft als produktives Erkenntnisvermoegen*]" ¹³⁸ del genio. La tesis de esta estética aristocratizante se enuncia así: "Para juzgar los objetos bellos, como tales, se necesita gusto; y para el arte bello, o sea, para producirlos (*Hervorbringung*), genio" ¹³⁹. La poética propiamente dicha, entonces, estudia sólo el acto creativo del

genio. El objeto bello es el que cumple las reglas del arte, es decir, tiene una legalidad estética; pero "el genio es el talento, don natural, que da la regla al arte"¹⁴⁰. Claro que "el genio no puede describir por sí mismo ni indicar científicamente cómo obtiene su producto (*Produkt*), sino que él como naturaleza da la regla; de ahí que el autor de un producto que debe a su genio, no sepa él mismo cómo se han juntado en él las ideas para ello, ni siquiera esté en su poder imaginarlas a voluntad o siguiendo un plan y comunicarlas a otros en preceptos que los pongan en condiciones de obtener productos análogos"¹⁴¹. Se trata, explícitamente, de una filosofía de la "caja negra", del innatismo genial e inexplicable del arte.

El genio es entonces el único que posee "la facultad de representar ideas estéticas"¹⁴². En este caso "Idea significa propiamente un concepto de razón, e ideal de representación de un ser individual en cuanto adecuado a una idea"¹⁴³. Es "el modelo supremo de prototipo de gusto"¹⁴⁴ y de allí que "algunos productos del gusto sean considerados ejemplares" en cuanto son producto creativo de los genios. Esta facultad creativa de lo individual sensible sin concepto, sin pasaje por lo universal abstracto, es la imaginación. La imaginación puede producir la idea estética o ideal del gusto. La representación sensible individual de la imaginación "puede calificarse de idea, puesto que aspira a algo situado más allá de los límites de la experiencia, buscando de esta suerte aproximarse a una exposición de los conceptos racionales (de las ideas intelectuales)"¹⁴⁵. Es decir la imaginación "da por sí sola mucho que pensar [*viel zu denken veranlasst* es una fórmula kantiana y no ricoeuriana] como nunca podría comprenderse en un concepto determinado, con lo cual el mismo concepto. se ensancha estéticamente de modo ilimitado; la imaginación creadora lo es en este caso y pone en movimiento la potencia de las ideas intelectuales (la razón) para que, con motivo de una representación (cosa que ciertamente corresponde al concepto del objeto), piense más de lo que ésta puede aprehenderse y ponerse en claro"¹⁴⁶. "Por lo tanto, para el arte bello se requiere imaginación, entendimiento, espíritu y gusto"¹⁴⁷.

Por su parte, Fichte produce con su *Doctrina de la ciencia* un nuevo paso en la poética idealista. En 1794 expone su sistema, que en principio tiene tres enunciados fundamentales: a. El Yo es idéntico a sí mismo; el yo se autopone en el Yo. b. El No-Yo determina al Yo indeterminado como yo limitado, finito, se

trata del saber teórico. c. "El yo se coloca (*setzt sich*) como determinado al No- Yo"¹⁴⁸ Wissenschaftslehre, se trata del saber práctico. Práctico aquí es tanto lo ético como lo poético; pero, de todas maneras no debemos llamarnos a engaño. La determinación del No- Yo no es lo que pudiéramos llamar una producción noumenal o real de la cosa, sino más bien la constitución de un objeto en cuanto imaginado, representado, realizado como objeto *conocido*. De todas maneras explica que "el Yo es la fuente de toda realidad [...] El No- Yo no tiene ninguna realidad sino en tanto que el Yo es pasivo [. . .] El No-Yo no tiene realidad para el Yo sino en la medida que el Yo está afectado (*affiziert*)"¹⁴⁹. Es decir, el No-Yo es real sólo en la relación constitutiva (en cuanto constituido) con el Yo. Aunque en actitud especulativa e idealista, esta definición tendrá la mayor importancia para la poética posterior.

Por su parte el primer Schelling en su obra *Sistema del idealismo trascendental* (1800) le da todavía más importancia en una mayor claridad sistemática a la poética, siempre idealista y esteticista. Para nuestro filósofo el Yo es el principio absoluto de la filosofía y la estética la identidad final insuperable. En efecto, "la autoconciencia es el acto absoluto, mediante el cual es puesto todo para el yo"¹⁵⁰. Quiere decir que el Yo produce su objeto : el mismo Yo como conocido. Después de una larga descripción de las cuatro diversas "épocas" por las que el Yo se escinde y recupera, llega al final de su obra expresando: "La intuición estética es la intuición intelectual que llega a objetivarse. Sólo la obra de arte (*Kunstwerk*) me refleja lo que ninguna otra obra puede reflejar, lo absolutamente (*absolut*) idéntico que se ha dividido (*getrennt*) en el Yo"¹⁵¹. Es decir, la producción de la obra de arte es "la identidad de la conciencia con lo inconsciente en el Yo y la conciencia de esta identidad"¹⁵².

La estética se ocupa del producto. "El producto postulado no es otro que lo producido por el genio (*Genieprodukt*), o, ya que el genio es sólo posible en el arte, el producto artístico (*Kunstprodukt*)"¹⁵³. Schelling distingue entre el producto natural, el producto estético (*das aesthetische Produkt*)¹⁵⁴ y la obra de arte. Sólo esta última reúne la belleza y la sublimidad. "La filosofía del arte (*Philosophie der Kunst*) tiene un lugar en el sistema de la filosofía general"¹⁵⁵; es más, se trata de la parte final, el ápice del pensar, ya que la filosofía es sólo una representación subjetiva de la cual el arte es su representación objetiva, y siguiendo los pasos de Vico, es en la mitología, como el

arte supremo poético, donde el genio alcanza la identidad entre la naturaleza y la libertad, la teoría y la práctica¹⁵⁶.

Demos ahora un paso fundamental adelante.

Para Hegel la cuestión poética es tratada en diversas partes de su extensa obra. En primer lugar, se ocupa de la "facultad del juicio" -como facultad poética- en la *Enciclopedia* § 55. En la *Fenomenología* se ocupa del trabajo como actividad que por objetivación o alienación constituye el mundo objetivo de la cultura¹⁵⁷. En la *Filosofía del Derecho*, en cambio, expone el trabajo en su sentido económico, como actividad exigida por necesidades para el consumo¹⁵⁸. Por último, en las lecciones universitarias retorna al tema de la *estética* y se ocupa, en todas ellas, de nuestra problemática¹⁵⁹.

La "facultad reflexiva del juzgar"¹⁶⁰ es un momento del "entendimiento intuitivo" por el que se produce una forma sensible particular desde la idea universal, sin argumentación o deducción, sino inmediatamente, "sin concepto"¹⁶¹. La producción misma de la forma sensible es fruto de la "imaginación"¹⁶². La producción subjetiva está a cargo del genio que, por inspiración, logra fabricar la expresión o representación sensible, particular, de la Idea por medio de una "laboriosa operación del entendimiento técnico (technischem Verstande) y mediante instrumentos mecánicos exteriores"¹⁶³. La contemplación subjetiva del objeto producido, el "juicio del gusto" del espectador, produce el sentimiento de acuerdo entre la "intuición o la representación con el entendimiento conformado a las reglas [del arte]"¹⁶⁴. En todo esto es kantiano.

Para Hegel entonces existe una facultad intuitiva, artística, genial, que produce la obra de arte, y otra facultad del entendimiento técnico que opera laboriosamente con instrumentos materiales: el trabajo.

En efecto, "la cultura (*Bildung*) es la objetivación o alienación del espíritu (*Entfremdung des Geistes*)"¹⁶⁵, y en cuanto materialización objetiva es "el resultado en constante devenir del trabajo (*Arbeit*) y de la operación de todos (*Tuns Aller*)"¹⁶⁶. La cultura entonces es la aparición escindida de una obra del espíritu que se le opone y determina, por la que el espíritu devine *real* pero como negación, singularización, exterioridad. Aquí continua a Schelling.

El abstracto trabajo productor de cultura se analiza en un nivel más concreto como trabajo dentro del contexto de la so-

ciudad burguesa o civil. Por un lado, existen necesidades, que siempre y por último constituyen un "sistema de necesidad", y por otro satisfacciones (y las "cosas exteriores" o satisfactores). "La operación y el trabajo son la mediación de los dos términos"¹⁶⁷; es decir, el trabajo produce las cosas que satisfacen las necesidades. Sin embargo, dicho trabajo no es abstractamente individual sino que "el trabajo de todos constituye el capital universal (*Allgemeine Vermogen*)"¹⁶⁸, lo que exige, por ello, "la especificación de la producción (*Produktion*) y la división del trabajo"¹⁶⁹. Esto determina "la dependencia mutua y las múltiples relaciones de los hombres". Todo trabajo es parte de un todo, porque "la totalidad toma la figura de un organismo formado de sistemas particulares de necesidades, medios y trabajos, de modo de satisfacer las necesidades y de cultura teórica y práctica -sistemas en los que participan los individuos-, todo lo cual constituye las diferentes clases sociales (*Stände*)"¹⁷⁰. Por ello, hay tres tipos de trabajo, tres clases: el trabajo agrícola de la clase fundamental; el trabajo industrial de la clase refleja; el trabajo burocrático de la clase universal¹⁷¹. Aquí continúa a Adam Smith.

A Hegel en realidad no le interesó particularmente este tipo de trabajo, sino que se ocupó durante largos años de la producción artística, estética. La primera manifestación se produce en el nivel del artesano (*Werkmeister*) que es un "modo de trabajar instintivo, como las abejas edifican sus celdillas"¹⁷². Pero después el Espíritu se escinde y toma conciencia de su obra, abandona el nivel del "trabajo sintético (*synthetische*)" del artesano y se eleva al "trabajo espiritual"¹⁷³, que produce "la obra de arte, la obra abstracta ls singular"¹⁷⁴. Para Hegel la "belleza y la verdad son idénticas"¹⁷⁵, pero se diferencian en que la verdad es la misma Idea pensada, y la belleza es "la idea manifestada sensiblemente (*das sinnliche Scheinen der Idee*)". El arte es la capacidad intuitiva productora que concreta en la obra de arte el Ideal. El Ideal no es sino la Idea misma o el Espíritu absoluto en cuanto representación concreta intuitiva¹⁷⁶.

El arte objetiva el Ideal, lo concreta sensiblemente en un ente (*Dasein*) bello, su determinación y contenido es un "signo (*Zeichen*) de la Idea", y por ello tiene forma sensible material exterior, expresión unitaria de la "corporalidad (*Leiblichkeit*)"¹⁷⁷. Por su mismo despliegue exterior las obras de arte se diferencian en diversas formas particulares históricas: hay formas simbólicas¹⁷⁸, formas clásicas¹⁷⁹, y la forma del arte romántico¹⁸⁰. Pero al mismo tiempo que puede descubrirse una diferenciación

histórica, existe igualmente un sistema estructurado de las artes particulares. En primer lugar la arquitectura¹⁸¹, después la escultura¹⁸², y por último las artes románticas: la pintura¹⁸³, la música¹⁸⁴ y la poesía¹⁸⁵ [que por su parte se escinde en épica (III,3,3,1), en lírica (III,3,3,2) y en dramática (III,3,3,3)]. Se trata, entonces, de la más importante estética jamás escrita, pero no podemos detenernos en el tema.

Para concluir, debemos anotar que al fin la poiética hegeliana nuestra, por la articulación de su mismo discurso, su sentido no sólo burgués, sino claramente imperialista. Dado que en la "Sociedad burguesa" se produce una contradicción esencial¹⁸⁶, será necesario vender a las colonias la superproducción a fin de que la adquieran los habitantes sobrantes en el centro que deben ser enviados a la periferia (para que de masas empobrecidas se transformen en propietarios). y como el Estado que porta el Espíritu universal en el presente período, como en todos los períodos anteriores, es "el pueblo dominante en la historia universal en su época correspondiente [. . .] contra este derecho absoluto todos los pueblos restantes no tienen derecho alguno"¹⁸⁷, la guerra y la exportación de sus productos son así actividades propias del Estado imperial. Se trata entonces de la justificación ontológica de la dominación poiética mundial. Estamos en 1831, fecha de la muerte de Hegel en Berlín.

Desde la muerte de Hegel hasta las primeras obras de Martín Heidegger la poiética ha efectuado avances notables, los más importantes de la historia humana en general. y si tomamos a Heidegger es porque creemos lo más representativo del pensamiento filosófico occidental, europeo, contemporáneo del siglo XX. En efecto, el neokantismo posterior a Hegel no dará mucho más que el propio Kant, y caerá en la axiología, que posteriormente a Max Scheler o Nicolai Hartman no hará sino repetirse, siguiendo, es evidente, al Husserl que instaura el análisis fenomenológico de la conciencia pura y el sentido constituido. En el nivel estético, se tratará de la *noesis* y el *noema* artístico; Du Fresnoy por ejemplo, analizará sobre todo la vertiente del espectador¹⁸⁸. Merleau Ponty alcanzará en esta tradición, como era su costumbre, una rara profundidad¹⁸⁹. En el mundo español un José Ortega y Gasset lanzará con su *Meditación sobre la técnica*¹⁹⁰ el tema sobre el tapete.

Una vez implantado el modelo precoz de desarrollo industrial, como lo llama Darcy Ribeiro, en Inglaterra (desde el 1750), Francia (desde 1800 aproximadamente), los países Bajos (1850)

y Estados Unidos (1840), comienza la lucha por integrarse a dicho primer proceso por parte de un patrón tardío de desarrollo industrial (Alemania 1850 aproximadamente, Japón 1900, Italia 1920), lo que nos explicará las guerras del "centro", entre 1914 a 1945, donde se reacomoda el dominio del mercado capitalista mundial y se distribuyen nuevamente las hegemonías. Alemania lucha entonces, lo mismo que Japón e Italia, para entrar en el "centro" capitalista (lo que lograrán, venciendo a Inglaterra pero "dependiendo" de Estados Unidos). En esta lucha por superar la tradición divisionista, semifeudal, monárquica y preindustrial, nace en Alemania toda una reflexión sobre la cuestión poética ya en el siglo XX¹⁹¹.

Es desde ese contexto, dentro del sistema capitalista y ya imperial (desde que en 1880) aproximadamente se produce la monopolización financiera e industrial, y gracias a revoluciones tales como las de Einstein en el campo de la física o de la Bauhaus en el nivel del diseño cotidiano, que Heidegger reflexiona filosóficamente sobre nuestro tema. Sus obras tempranas, como *Ser y tiempo* (1927) o *El origen de la obra de arte* (1935), serán las más importantes. Sus obras posteriores, tales como *Construir, habitar, pensar* (1951), *La pregunta por la técnica* (1953) o *La técnica y la conversión (Kehre)* (1962), se pierden ya en las categorías alegóricas del Heidegger posterior.

Lo mejor para nuestra problemática lo encontramos en *Ser y Tiempo* § 15, cuando nos dice que "los griegos tenían un adecuado término para cosas (πραγματα), esto es, aquello con lo que se tiene que ver en la circunspección pre-ocupada [*besorgenden Umgang*] (πραξις). Pero dejaron ontológicamente en la obscuridad justamente el carácter específico *pragmático* de los *πραγματα* y los definieron específicamente como meras cosas. Nosotros -nos dice Heidegger- llamamos al ente que hace frente a la circunstancia pre-ocupada: instrumento (*Zeug*). En el andar circunspectivo se encuentra uno con el instrumento para escribir, para coser, para producir algo, para ser conducido, para medir. Hay que poner de manifiesto el modo de ser del instrumento. Se pone siguiendo el hilo conductor del previo acotamiento de lo que hace de un instrumento un instrumento: la instrumentalidad (*Zeughaftigkeit*) "¹⁹².

Este texto esclarecido es, evidentemente, posterior a la revolución industrial en Alemania. ¿Quién hubiera interpretado al ente primeramente en cuanto instrumento sino un miembro de una sociedad capitalista industrial avanzada? ¹⁹³.

Se nos dice que un "instrumento no es, rigurosamente tomado nunca. Al ser del instrumento es inherente siempre una totalidad de instrumentos (*Zeugganzes*) en el que puede ser dicho instrumento lo que es"¹⁹⁴. Esto nos lleva a dos conclusiones fundamentales cuando tratemos la cuestión de la ontología poética: por una parte, ningún instrumento se da solo, siempre es un *para-algo* pero que guarda sistemática unidad con la totalidad instrumental en su conjunto. La referencia esencial de cada instrumento a su función propia y al todo de instrumentos es lo que se denomina la "respectividad (*Verweisung*)"¹⁹⁵. No aparece primeramente un instrumento como un todo, sino como parte de una totalidad: "El instrumento, respondiendo a su ser-instrumental, es siempre *por* la adscripción a otro instrumento: palillero, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puertas, cuarto. Estas *cosas* jamás se muestran inmediatamente por sí. Lo que hace frente inmediatamente, si bien no aprehendido temáticamente, es el cuarto, pero tampoco éste como lo *entre las cuatro paredes*, en un sentido espacial, geométrico, sino como instrumento para habitar o habitación"¹⁹⁶.

En segundo lugar, el instrumento no es independiente del hombre; es decir, no tiene una consistencia propia como el árbol que crece o la roca que resiste. El instrumento es un momento del ser humano. Es un ente cuya esencia es el hombre, el hombre existente. En este sentido se dirá que "un instrumento es ontológicamente imposible"¹⁹⁷. Sin embargo puede haber hierro pero no cuchillo; puede haber madera pero no mesa; puede haber cristal pero no anteojos.

Por otra parte, Heidegger llega claramente a describir que el primer enfrentarse del hombre a los instrumentos no es teórico (como cuando nos preguntamos: ¿en qué consiste el martillo?), sino práctico (yo lo llamaría poético): "El martillar mismo es el que descubre la específica manuableidad (*Handlichkeit*) del martillo. A la forma instrumental de ser del instrumento es lo que denominamos manuableidad (*Zuhandenheit*), en cuanto que así se revela desde sí mismo"¹⁹⁸. Un concepto, un teorema, una idea o la consideración abstracta de una cosa se ofrece a la inteligencia como objeto (lo arrojado delante: ob-yecto). Mientras que el instrumento no es un ob-yecto teórico, sino un útil poético: es inmediatamente interpretado, visto, descubierto en su sentido-valor como algo-que-sirve-para. Esta manera de encarar al instrumento es su "manuableidad", su estar a disposición de la

mano para servir primeramente para algo; este encarar al instrumento no es ciego, aunque no es teórico (pero tampoco práctico: práctico denominaremos nosotros el enfrentarse a otro hombre como otro, como libre; el enfrentarse a otro hombre ya no es bajo la fisonomía de *manuable* sino de *operable*), es un "peculiar modo de ver (*Sichtart*) que dirige el manipular y le da esa específica adaptación a las cosas que posee"¹⁹⁹.

Heidegger prosigue su análisis con su proverbial finura y penetración. Sin embargo, veremos, pronto dejará el camino de la poética para perderse en el de la ontología. En el fondo no le interesa el nivel de la producción sino el de la teoría, o, si se quiere, del ver existencial: la cuestión del mundo como horizonte cotidiano de los entes-instrumentos; los instrumentos son sólo como la excusa para continuar su análisis en otra dirección.

El ver interpretativo que constituye a la cosa como "manuable", se ocupa siempre de los materiales: "la obra que hay que producir (*das herzustellende Werk*) es el para-qué del martillo, del cepillo del carpintero, de la aguja y en cuanto tal tiene por su parte la forma de ser del instrumento [. . .] Pero el producir es en cada caso un empleo de algo para algo. En la obra hay a la par la referencia a materiales"²⁰⁰.

Aquí Heidegger se enfrenta con un tema que volverá después: el de la naturaleza, que se oculta detrás de la producción del instrumento, porque además de "materia" sigue siendo la indeterminación originaria: "En el instrumento usado es codescubierta por medio del uso la *naturaleza* (el cuero del viejo calzado), la *naturaleza* a la luz de los productos de la naturaleza (. . . A la naturaleza) en su forma *manuable* puede prescindirse, descubrirse y determinársela a ella misma simplemente en su puro ser objeto de contemplación" (¡que maravilloso amanecer!)²⁰¹.

Pero la obra no es sólo un para, ni un con-que; la obra "en el caso más sencillo del trabajo manual (expresa Heidegger, como descendiendo de su aristocrático pedestal) hay en ella a la par la referencia al portador (*Traeger*).y usuario (*Benutzer*). La obra se corta a la medida del propio cuerpo (*Leib*) del productor; él mismo es también en el nacer de la obra (*im Entstehen des Werkes*)"²⁰². Este tema nos lleva ya a una obra posterior de nuestro filósofo.

Pero, antes de terminar con *Ser y tiempo*, recordemos que "la *manuabilidad* es la determinación ontológica categorial de

unos entes tales como son *en sí*²⁰³. Para nuestro autor lo categorial es lo que se refiere a los entes, mientras que lo existencial se refiere al hombre como constituyente de un mundo. Denominar la manuableidad como una categoría es lo mismo que definirla como una cualidad constituyente de ella misma: las cosas son instrumentos en cuanto son manuales, mejor, en cuanto son trabajadas por las manos, en cuanto son modificadas, transformadas, hechas un momento del mundo del hombre: entes que materializan posibilidades, mediaciones, funciones, satisfactores de necesidades, deseos.

En su obra posterior, *El origen de la obra de arte*, nos permite descubrir nuevas pistas²⁰⁴, en lo que a nuestro tema se refiere. Como debe aclarar lo que sea la obra de arte no puede dejar de decir algo sobre la obra del trabajo manual: el instrumento²⁰⁵. La obra de arte es una cosa, pero no una mera cosa como un trozo de granito. Por su parte, "el instrumento revela una afinidad con la obra de arte, pues es algo producido por la mano del hombre"²⁰⁶. Por otra parte, "las cosas (en castellano hoy diríamos "los objetos") más inmediatas y propiamente tales son cabalmente los objetos de uso (*Gebrauchsdinge*) que nos rodean. De esta suerte, el instrumento es cosa a medias porque es determinado por la cosidad (u objetualidad), y más aún; al mismo tiempo es a medias obra de arte, y menos aún, porque carece de la autosuficiencia de la obra de arte. El instrumento ocupa una peculiar posición intermedia entre la cosa y la obra, suponiendo que sea lícito hacer semejante colocación calculadora"²⁰⁷. Como puede verse toda la poética es medida desde la estética, como la producción humana más perfecta, no considerándose sino desvalorizadamente el producto útil del trabajo manual. Desde Aristóteles hasta Heidegger la poética occidental ha sido, en sus tradiciones hegemónicas, poética, estética, arte: la parte más "limpia" del trabajo humano (y por ello la más alienada, cuando no es una estética de la liberación, como veremos más adelante). Por ello nos advierte: "Lo único que debemos evitar es convertir prematuramente la cosa y la obra de arte en variedad de instrumentos"²⁰⁸.

Entrando a la descripción del instrumento, pero como mero prolegómeno secundario para dar cuenta después largamente de la obra de arte, dice que "el ser-instrumental (*Zeugsein*) del instrumento consiste en su *Dienlichkeit*"²⁰⁹. Esta palabra significa, literalmente: "servicialidad", aquello para lo que algo sirve. Podría igualmente traducirse por "utilidad" (pero reservamos esta palabra para la más adecuada conceptualización de

Marx), o "funcionalidad" (pero nos haría pensar en la Bauhaus a la que en este trabajo desautoriza Heidegger al no intentar introyectar la obra de arte en el instrumento, la estética en el diseño).

El ser del instrumento, o la instrumentalidad -como nos decía en *Ser y tiempo*²¹⁰-, no puede ser descubierto ni por una exploración "del instrumento útil en su servicio", ni por el "proceso de su uso", y ni siquiera por el "proceso de confeccionar" el instrumento²¹¹. La cuestión es más profunda. Si es verdad que "el ser del instrumento consiste en su *Dienlichkeit*, pero esa a su vez descansa en la plenitud de un ser esencial del instrumento. Es lo que denominamos *Verlaesslichkeit*"²¹². Nuevamente hay cuestión de traducción (y por ello de comprensión semántica). Este término abstracto ha sido traducido por "seguridad", pero nosotros nos inclinamos a usar el concepto de confianza: "confiabilidad", entonces. Por ello (usando las dos traducciones mas precisas) "la servicialidad del instrumento no es mas que consecuencia esencial de la confiabilidad"²¹³. ¿Qué se quiere decir con todo esto? Simplemente se quiere indicar, como escribe Sadzik, que "la esencia del instrumento consiste en la confianza que puedo tener en él"²¹⁴. De otra manera, la esencia del instrumento es el *pathos* o la posición existencial que tengo ante lo útil: cuando lo busco, cuando lo tomo, cuando lo uso, "confío" en su resistencia, consistencia, funcionalidad. En el momento en que "desconfío" de su "servicialidad", la seguridad del mundo tambalea, se viene abajo, pierde su estabilidad, habitualidad, sentido. Pero no sólo esto. Además el instrumento "asegura" el entorno, fijándolo, amueblándolo, constituyéndolo en entorno y destituyendo a los temibles "elementos" de su caótica y primitiva acechanza. La totalidad instrumental elabora un mundo en el cual habitamos en la seguridad. La pro-ducción (*Herstellung*)²¹⁵ elabora la materia, el caos, la Tierra²¹⁶, y stampa en ella la servicialidad, la utilizabilidad, la funcionalidad, en la confiabilidad de *lo seguro*. El mundo, el del hombre y la historia de un pueblo, es donde el hombre habita en la seguridad de lo conocido, habitual, dominado. En la esencia del instrumento está, más allá de la servicialidad y la confiabilidad: el mundo, "el destino de un pueblo histórico"²¹⁷.

Cabe recalcar todavía que para Heidegger la *téjne* de los griegos no es una acción poética sino un momento del ver, del saber: "Por usual y sugestiva que sea la referencia a la denominación tan corriente entre los griegos de artesanía y arte con

una misma palabra *téjne*, no impide que sea equivocada y superficial, pues *téjne* no significa artesanía ni arte, como tampoco lo técnico en la actual acepción de la palabra. *Téjne* no significa absolutamente nunca una clase de tarea práctica (sic). Antes bien, esa palabra designa un modo de saber. Saber significa: haber visto en la más alta acepción de ver, que quiere decir: percibir lo presente como tal [. . .] La *téjne*, como saber experto para los griegos, es un producir lo existente en la medida en que lleva a lo presente como tal desde la ocultación propiamente a la desnudez de su aspecto: *téjne* no significa nunca la actividad de un hacer"²¹⁸. Para nuestro autor el operar de la *téjne* es "el sacar instrumentos que acontece en el producir que hace que lo existente pase de su ausencia a su estar presente"²¹⁹.

Esta es la interpretación de la poiética heideggeriana: un juego de oscuridad o sombra de la ausencia y de la claridad o luz de la presencia. El "ser de lo producido (*hervorgebrachtsein*) no tiene propiamente un productor, y éste ni tiene manos ni suda en su labor; el ser de lo producido es la presencia en la luz de una obra que ha sido traída a la claridad de la verdad. Volveremos a estos temas cuando más adelante tratemos la cuestión de la estética, del arte.

La derrota del nazismo y con ella la del egocentrismo germano, que debía ahora inclinarse a la dependencia del imperialismo americano (sin por ello dejar de interpretarlos como bárbaros), lo obliga a ocuparse de la técnica en sus obras de posguerra, como el mal que merodea y que intenta sepultarlo todo. Era necesario entonces aclarar la situación. Tomemos sólo una de sus obras sobre el tema²²⁰, que nos será útil en el momento de plantear la cuestión ontológica de la poiética.

Nuestro autor se pregunta no por la técnica (sería una pregunta óptica, del ente-técnica), sino por la *esencia de la técnica*; de otra manera: por el fundamento desde el cual la técnica ni es un medio ni un acto, sino lo que está "detrás" del instrumento (ahora Heidegger usa la palabra latina *instrumentum*, como lo "dispositivo" u "organizado para")²²¹. Después de un interesante replanteo de la cuestión de las cuatro causas como "modos de hacer venir (*Ver-an-lassen*)" a la presencia²²², toma de Platón (*Banquete* 205 b) una definición de *poiésis*: "Todo hacer-llegar a la presencia, que pasa del no-presente a la presencia, es poiésis producción (*Hervor bringen*)"²²³. Todo tipo de producir sería, en este caso, un modo de des-velamiento (*Entbergen*), un modo de la *téjne* que manifiesta la verdad. Sin embargo,

a cuestión de la "técnica moderna" que se cumple con máquina y por medio de las modernas ciencias exactas naturales²²⁴. Para nuestro pensador entonces "toda producción se funda (*grundet*) en un modo de des-velamiento"²²⁵ o descubrimiento. El modo propio fundamental por el que el .moderno des-cubre la naturaleza en su totalidad como materia de pro-ducción es la esencia histórica, acontecimental, de la técnica. En este sentido la ciencia no se aplica en la técnica, sino es la posición fundamental de la técnica la que está por debajo de la misma ciencia moderna. Esa actitud fundamental moderna, no es ya la de los griegos que poseían respetuoso y sagrado temor ante la *fysis*: la naturaleza, la *Terra mater* de los latinos. Por el contrario, en el hombre europeo "el des-cubrimiento que rige la técnica moderna es un reto o desafío (*Herausfordern*) por el cual la naturaleza es colocada en la situación de tener que entregar energía, a fin de que pueda ser extraída (*herausgefordert*) y acumulada"²²⁶. En realidad, como veremos más adelante, esta actitud fundamental es parcial en Heidegger (como no realiza una crítica al sistema capitalista, dentro de cuyo horizonte piensa no críticamente, no puede descubrir la actitud de "explotabilidad" ante la naturaleza, actitud más precisa y profunda aún que la de reto extractivo).

La actitud radical, que por otra parte es básica igualmente para la ciencia moderna, se trata de modo *matemático* (que no es la simple matemática) del ser en el mundo²²⁷. El hombre moderno vive ingenuamente en el "mundo de la vida cotidiana"²²⁸ y no tiene auto conciencia de sus propias actitudes. La posición *matemática* ante los entes es un tenerlos por sabidos de antemano (en los *axiomas* de la ciencia, por ejemplo) y abocarse sólo a aprenderlos. No se "aprende" por ejemplo un arma, sino que se aprende a hacer "uso" del arma que ya se sabe lo que es. "Las *mathémata* son las cosas, en cuanto las introducimos en el conocimiento, introduciéndolas en el conocimiento como lo que de ellas ya es conocido de antemano, el cuerpo en cuanto corporeidad, la planta en cuanto vegetal, el animal en su animalidad"²²⁹. Por ello podía decir Galileo, aplicando esta actitud *matemática* a uno de sus posibles campos de ejercicio (la ciencia matemática), que en cierta manera, todo estaba ya dado y lo sabemos; nos es necesario sólo aprenderlo (aquí se encuentra el sentido de lo *apriori* o condición de posibilidad):

"La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos, me refiero al universo; pero no puede ser entendido si antes no se atiende

a comprender la lengua ya conocer los caracteres en los cuales está escrito. Está escrito en lengua matemática (*in lingua mathematica*), y los caracteres son triángulos, círculos y las otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender humanamente algo. Sin esta (lengua) todo es un agitarse vanamente en un oscuro laberinto"²³⁰ .

La técnica tiene como dos fases, como dos momentos, dos modos de manifestarse. Por ello el *éthos* de la técnica es, al mismo tiempo, el fin de la Edad moderna y el comienzo de una nueva edad (en este sentido las características dadas a la edad contemporánea: universalización, relativización, irrupción del tiempo, despersonalización, son los caracteres del fin de la época moderna-contemporánea)²³¹ .

La actitud de la técnica es expresión del fin de la Edad moderna en cuanto significa el señorío pro-ductor del hombre sobre la naturaleza. Ese hombre moderno que es un "yo represento", "yo constituyo el sentido de los objetos", poco a poco declinará en un "yo ordeno", "yo organizo y calculo el acontecer instrumental". En esta "voluntad de poder" el hombre no tiene medida, nada puede serle límite de su afán productor. Es un *éthos*, si se entiende por arte un mero impulso inventor, creador, en donde el hombre "saca de sí" (de su subjetividad) lo que coloca ante la vista; la creación artística por el arte mismo. Este *éthos* técnico calculador, multiplicado por la ciencia, puede transformar al hombre mismo en materia de su ilimitada creación. Es entonces la esclavitud del hombre como máquina, como instrumento de trabajo. Es la alienación del hombre por el hombre. Es el hacer del hombre un mero "objeto", reducirlo a una cosa-instrumental, la inhumanidad consumada. En este sentido el *éthos* de la técnica es el fin de la Edad moderna. "Qué significa mundo, cuando hablamos de oscurecimiento mundial? El oscurecimiento mundial implica el debilitamiento del espíritu de sí mismo, su disolución, consunción, desalojo y falsa interpretación [. . .] la dimensión predominante es la de la extensión y la del número. El poder significa [. . .] la ejercitación de una rutina, susceptible de ser aprendida por todos y siempre vinculada con cierto penoso y desgastador trabajo. Todo esto se intensifica después en Norteamérica y Rusia"²³² .

La naturaleza, entonces, es experimentada como un inmenso *stock* o elementos utilizables que serán "transformados para un uso máximo con un mínimo de gastos" -esta vertiente econó-

mica, sin embargo, no es seguida por Heidegger²³³. Este "modo de des-cubrir" la naturaleza como *stock* lo lleva a situarse ante ella agresivamente, sólo para "obtener, transformar, acumular, repartir, consumir"²³⁴. Si fuera necesario usar una palabra esta sería *Gestell* (Heidegger da nuevo sentido a una palabra antigua, con un significado aproximado a "racionalización" [*arraisonnement* traducen los franceses), "pedir cuentas", exigir su razón de ser", etc.)²³⁵.

En su momento definiremos esta actitud como de "explotabilidad", es decir, el europeo sitúa a la naturaleza (y aun a otros hombres) como meras mediaciones explotables (lo que vale porque puede dar algo de sí ante el acto de expresar, extraer, sacar, robar) para el proyecto de "estar-en-la-riqueza". En este sentido la esencia o el fundamento de la técnica no es técnica -como tampoco la ciencia- ya que es "un modo según el cual se descubre todo como *stock* utilizable"²³⁶. Lo trágico es lo "inevitable del proceso que no puede modificarse"²³⁷, y de allí que sea "necesariamente: el peligro por excelencia"²³⁸. "La técnica no es peligrosa [. . .] La amenaza que pesa sobre el hombre no proviene en primer lugar de las máquinas o aparatos técnicos [. . .] La amenaza verdadera ha ya llegado al hombre en su ser"²³⁹. Por ello "la esencia de la técnica es ambigua"²⁴⁰. Heidegger termina como ha comenzado: "cuando más nos preguntamos por la esencia de la técnica, más la esencia del arte deviene misterioso"²⁴¹. Es decir, su poética termina como siempre, en poética, y por ello nuestra reflexión debe seguir adelante.

En muchos de estos temas Heidegger depende de Nietzsche. Para él la "voluntad de poder" en su esencia, no es sino un querer, una voluntad que puede ordenar (*befehlen*); querer es querer ser señor y dueño (*Hersein-wollen*), y lo es porque dispone libremente de sus posibilidades; se obedece sólo a sí mismo. Pero dicha esencia del poder se juega en poder trascender el orden establecido y por ello el valor más alto no es la verdad (como el orden tenido por verdadero) sino el arte (*Kunst*). La "voluntad de poder" es el origen o principio (*arjé*) de toda creación, sin antecedentes. En esto el artista (no sólo el plástico, sino igualmente el político, economista, filósofo, etc.) es la expresión máxima de la vida como aumento de vida. Por ello "el arte vale más que la verdad"²⁴². El artista es el que pone nuevos valores. "El mundo es así una obra de arte". La *téjne* ha triunfado sobre la *fysis* y en especial sobre la *frónesis*.

El último Heidegger vuelve sobre el tema, y ahora indica una nueva actitud de la técnica, que podría presagiar una nueva edad

del mundo. La técnica contemporánea no sería ya un mero producir. Es verdad que ella tiene un modo nuevo de relacionarse con respecto a la totalidad de las cosas. Es verdad que las cosas son vistas como "existencias" (*Bestande*), como reservas de un stock, pero no sólo como lo que se puede crear según mi voluntad: ellas, las cosas, me im-ponen (*ge-stellen*) sus condiciones. Pero ellas no son meras re-presentaciones (*Vorstellungen*) con las que juego a placer; ellas están-ya-puestas (*ge-stell*) en tanto lo que es *Sachkenntnis*. Pero la "pericia" no es sólo invención sino descubrimiento, es un modo de la verdad, es un modo de habérselas, con el ser oculto. "Lo que se me im-pone porque está-yadado como tema de una pericia" (*Ge-stell*)²⁴³ es algo próximo y sin embargo extranjero: es el ser oculto; ser no presentado por re-presentación; ser que llama al des-velamiento por la técnica para alcanzar así el "acontecer de co-apropiación" (*Er-eignis*) del hombre y el ser; ser que se manifiesta al descubrimiento del lógos. El hombre técnico de la nueva edad es más humilde, está más plegado y atento al descubrimiento de la topografía del ser oculto tras la manera del *Ge-stell*. Este nuevo *éthos* o espíritu técnico es el anuncio existencial de una nueva época más allá de lo del hombre re-presentador desde el sujeto que ordena la naturaleza con señorío según su voluntad de poder²⁴⁴.

Es la época que se anuncia con los informes ideológicos del Club de Roma²⁴⁵, y por más que sus supuestos sean criticables ha mostrado a partir de ciertos modelos más o menos objetivos la realidad de un "límite" de la explotación de la naturaleza. Desde ahora la técnica deberá comenzar a cambiar de actitud fundamental: la naturaleza no es infinitamente explotable, lo es limitadamente, es nuestra compañera de existencia terrestre. ¡Si ella muere, morimos todos!

Ante esta situación de la técnica en la encrucijada de los caminos se abren distintas soluciones. Algunos continúan la estética, como Guerrero²⁴⁶; otros desarrollan la cuestión de la utopía, como Marcuse²⁴⁷; y otros profundizan la crítica de la técnica, como Habermas²⁴⁸. Dejamos por ahora de lado, aunque volveremos sobre ellos más adelante, toda la tradición de la *Philosophy of technology* americana²⁴⁹, o los trabajos de la filosofía analítica sobre la cuestión, o las introducciones a la problemática como el trabajito de Mario Bunge²⁵⁰.

1.2.7 La "Produktion" en Marx

Con Marx se realiza la crítica a la poiética capitalista. Gracias a Feuerbach la poiética idealista, de los genios de la estética y de la producción de Ideas desde un Yo absoluto, es destituida de su pretendida eternidad. Lo que es real (*wirklich*) es objeto de los sentidos. La sensibilidad -condición del juicio de realidad en Kant-, vuelve a ser el acceso a la realidad de lo real. El solitario filósofo, aunque dió su estatuto antropológico al hambre y sed, a la materia sensible²⁵¹, sin embargo no logró constituir una poiética ya que permanecía en el nivel pasivo de la intuición, contemplación, actividad puramente teórica. La crítica de Marx arranca desde una posición poiética: "La principal falta de materialismo hasta hoy (incluyendo el de Feuerbach) es la de haber concebido al objeto real y sensible sólo bajo la forma de objeto o de intuito, y no como actividad (*Tatigkeit*) humana sensible, praxis"²⁵². Desde ya debemos aclarar que para Marx "praxis" incluye ambiguamente lo que para nosotros de "praxis" y "poiesis". La aclaración de este equívoco es una parte de nuestra propuesta -no sin importantes consecuencias-.

El genio de Marx se expresa en la articulación de lo práctico (ético-político) y lo poiético (lo tecnológico) en su vinculación nodal (lo económico). En su tesis doctoral la materia es todavía la masa inerte de los griegos o de los materialistas del siglo XVIII. En los *Manuscritos del 44* expresa ya una auténtica filosofía poiética -la primera filosofía poiética moderna-; es el comienzo de una teoría de la producción como trabajo. En *La ideología alemana* se echan las bases de una teoría de la producción ideológica o semiótica. No es ya la producción del artefacto-mercancía como trabajo, sino de la ideología como estrato de expresión, reproducción y legitimación de un proceso histórico real. Es el pasaje a la poiética definitiva.

En el *Esbozo* (1857) y en *El Capital* la poiética alcanza su estatuto definitivo en el pensamiento de Marx. Trataremos de mostrar la autonomía relativa de esta instancia, muy dejada de lado por los comentaristas, la del trabajo, la de la producción, del proceso y de la división del trabajo como condicionante material de la instancia propiamente económica. Será entonces la lectura oblicua de una poiética implícita (aunque frecuentemente explícita) dentro de un discurso concreto, económico, complejo.

En los *Manuscritos del 44* el joven filósofo comienza a elaborar una filosofía no ya de una subjetividad teórico-especulativa como Hegel, ni siquiera sensible-intuitiva como Feuerbach, sino de una subjetividad poética todavía no en sentido estricto; el yo es el sujeto del acto de trabajo. El *ego cogito* es superado en el *ego laboro*. De Hegel es recuperable, siguiendo en esto el sentido del trabajo descubierto por Adam Smith, el hecho de que "concibe la autogeneración (*Selbsterzeugung*) del hombre como un proceso [. . .] que capta la esencia del trabajo (*das Wesen der Arbeit*), y concibe el hombre [. . .] como resultado de su propio trabajo"²⁵³. Pero a diferencia de Hegel, que expone que la autogeneración del espíritu o la razón (como *saber* entonces), Marx se ocupa de la autogeneración real: "El que el hombre sea un ser carnal (*Leibliches*), con fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene como objetivo de su ser, de su exteriorización vital, objetos reales, sensibles, o que sólo en objetos reales, sensibles, puede exteriorizar su vida [. . .]. El hambre (*Hunger*) es una necesidad (*Bedürfnis*) natural, exige pues una naturaleza fuera de sí (*ausser sich*), un objeto fuera de sí, para satisfacerse, para calmarse"²⁵⁴.

Pero Hegel aunque "concibe el trabajo como la esencia del hombre [. . .] sólo ve el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo. El trabajo es el devenir para sí (*Fürsichwerden*) del hombre"²⁵⁵, pero puede igualmente ser una destitución por alienación. Esto acontece cuando "el producto (*Produkt*) del trabajo no pertenece al trabajador [. . .] porque pertenece a otro hombre que no es el trabajador"²⁵⁶. Puede advertirse el momento poético del discurso (trabajador-producto) y el momento práctico (trabajador-otro hombre). La reflexión del joven filósofo se dirige entonces de lleno a la filosofía poética, que es la transición necesaria para dedicar después su estudio a la ciencia poética: como semiótica (ideología), producción tecnológica y economía. Marx descubre que "la esencia subjetiva (*subjektive Wesen*) de la propiedad privada" como de todo el ámbito de lo económico, "es el trabajo"²⁵⁷. Se trata de una antropología poética contra la antropología especulativa o teórica de Hegel. La transición a sus obras posteriores se cumple todavía al interior de la filosofía.

La poética semiótica es descrita en la *Ideología alemana*.

El sujeto del trabajo produce también signos, mediaciones para la expresión de la realidad y para la comunicación humana. "La producción de las ideas, representaciones (*die Produktion*

der Ideen, Vorstellungen) de la conciencia está primeramente ligada de manera inmediata con la actividad material (*materielle Tätigkeit*) [de lo que esto sea para Marx nos ocuparemos después] ya la comunicación material de los hombres: lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, la comunicación espiritual del hombre se presentan todavía aquí, como expresión directa del comportamiento material. y lo mismo ocurre con la producción espiritual (*geistigen Produktion*), tal como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, de un pueblo [. . .] En toda ideología (*Ideologie*) los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara obscura, así acontece con este fenómeno que responde a un proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos (*Umdrehung der Gegenstände*) en la retina responde inmediatamente al proceso físico"²⁵⁸.

La producción de signos, la poética semiótica como se verá, no es un ámbito independiente, ni tampoco un ámbito fundamental. Con Marx la tradición comenzada con Descartes (*cogito ergo sum*) recibirá su más profunda crítica. La formulación es ahora: *laboro ergo sum*. Antes del poder pensar, del tener ideas, o producirlas, el hombre real se alimenta, respira, produce sus instrumentos, los cambia o los compra. Es como ocio del tiempo de la poética que puede darse el pensar, y como expresión o como justificación; se trata del ámbito ideológico. "La conciencia no es la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia"²⁵⁹. La historia de la vida real determina la historia de las ideas. Antes que poder pensar hay que "poder vivir (*müssen zu leben*)"²⁶⁰. Pero, de todas maneras, "las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante"²⁶¹.

Claro que "la existencia de pensamiento revolucionario (*revolutionärer Gedanken*) en una determinada época presupone ya la existencia de una clase revolucionaria"²⁶², de cuya realidad puede entonces generarse una semiótica de la liberación, como veremos más adelante.

En 1857 Marx formula ya una teoría de la producción que no ha tenido otra igual en la historia de la filosofía -y decimos con toda conciencia: en la historia de la filosofía y no sólo de la economía-. Su precisión es completa; se encuentra en el dominio de una nueva visión de la cuestión. Al comienzo del *Esbozo*²⁶³,

en la introducción, se ocupa de la noción esencial de producción. En efecto, y en buena filosofía, las determinaciones delimitan la esencia de algo. Por ello, hay "determinaciones (Bestimmungen) que valen para la producción en general"²⁶⁴. Y es por ello que "las determinaciones que valen para la producción en general son precisamente las que deben ser retenidas, a fin de que no se olvide la diferencia esencial (*die wesentliche Verschiedenheit*) por atender sólo a la unidad (esencial), la cual se desprende ya del hecho del sujeto, la humanidad, y del objeto, la naturaleza, son los mismos"²⁶⁵. Es decir, si es verdad que "la producción en general es una abstracción, pero es una abstracción que tiene sentido, en tanto que pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra repetición"²⁶⁶.

Las determinaciones o notas que definen a la producción en su esencia son así el sujeto, el objeto, pero al mismo tiempo el instrumento de producción (*Produktionsinstrument*), el trabajo como fuerza física actual, el trabajo pasado acumulado (sea o no en forma de capital, al menos como pericia), ciertas relaciones de producción, (*Productions-verhaeltnisse*), etc.²⁶⁷.

Pero además, hay que distinguir claramente diversos niveles. Ya que si "no existe [en realidad] una producción en general [. . .], entonces la producción es siempre una rama especial de producción -p.e. la agricultura, el pastoreo, la manufactura, etc.-, o bien una totalidad (*Totalität*). Pero la economía política no es la tecnología (*Technologie*)"²⁶⁸. ¿Qué quiere indicar con esta última precisión? Desea mostrar la diferencia de un tratamiento abstracto de la producción en cuanto tal (la tecnología), de un tratamiento concreto o real (la economía).

En efecto, existen cuatro niveles en la consideración de la producción: a) Las determinaciones universales de la producción (*der allgemeinen Bestimmungen der Produktion*)²⁶⁹: sus determinaciones o notas esenciales en cuanto tal.

b) Siempre en un estado social dado (*eine gegebenen Gesellschaftlichen Stufen*)²⁷⁰, por ejemplo el feudalismo.

c) En una forma específica de producción (*zu den besondern Produktionsformen*)²⁷¹, p.e. la agricultura.

d) y en una totalidad de producción (*Totalität der Produktion*)²⁷², es decir, en el ejemplo dado, la totalidad de todas las producciones del feudalismo. Por ello, puede hablarse de las

"condiciones generales de la producción (*Allgemeinen Bedingungen aller Produktion*)"²⁷³, que son, por una parte, todos aquellos supuestos sin los cuales la producción no es posible: "Los momentos esenciales (*die wesentlichen Momente*)"²⁷⁴, que son determinaciones simples; y por otra, condiciones que hacen avanzar o retroceder la producción en sus grados de productividad, tales como "disposiciones raciales (!), climas, proximidad del mar, fertilidad [. . .]"²⁷⁵. Saber determinar todo esto permite efectuar una descripción teórica de la producción.

De otra manera, "en todo estadio social hay determinaciones comunes que el pensamiento fija como universales; las llamadas condiciones generales de toda producción no son más que esos momentos abstractos que no permiten conceptualizar, sin embargo, ningún estadio histórico real (*wirkliche geschichtliche*) de producción"²⁷⁶.

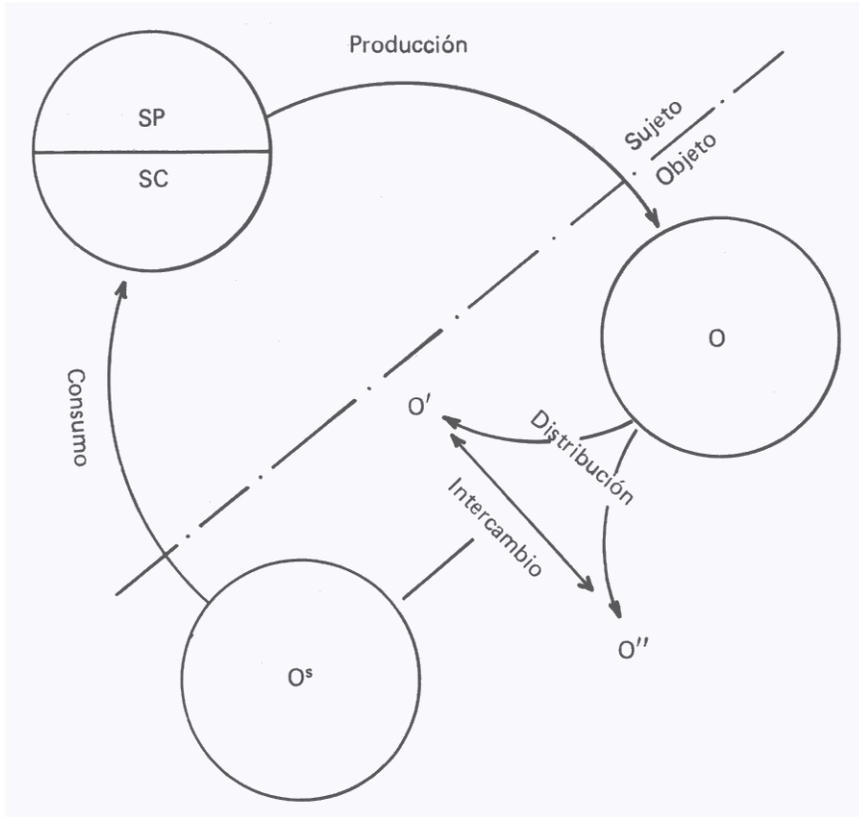
Resumiendo, podemos decir que la esencia de la producción en cuanto tal está constituida por diversas determinaciones que se dan en diversos estadios sociales, que por su parte pueden ser estudiados en una forma específica de producción determinadas por "condiciones particulares", ya que las condiciones generales son las de la unidad esencial o abstracta de la producción en cuanto tal.

De esta manera podría constituirse una teoría general de la producción y estudiar su historia diacrónicamente, en concreto.

Pero Marx avanza mucho más en esas cortas líneas de su Introducción, ya que expone las relaciones concretas que se producen cuando la producción se estudia en un nivel más concreto (no en cuanto tal o abstractamente). Se trata entonces de saber situar a la producción en relación con la distribución, intercambio y consumo.

Describe así lo que podríamos llamar el "círculo poético" -y no ya hermenéutico-: "La producción constituye los objetos (*Gegenstände*) conforme a las necesidades; la distribución los reparte según leyes sociales; el intercambio divide lo ya repartido según las necesidades de cada uno; en el consumo (*Konsumtion*) el producto sale del movimiento social: se convierte directamente en objeto y servidor de la necesidad particular a la que satisface en el caso de su disfrute"²⁷⁷.

ESQUEMA 1.2.7.1

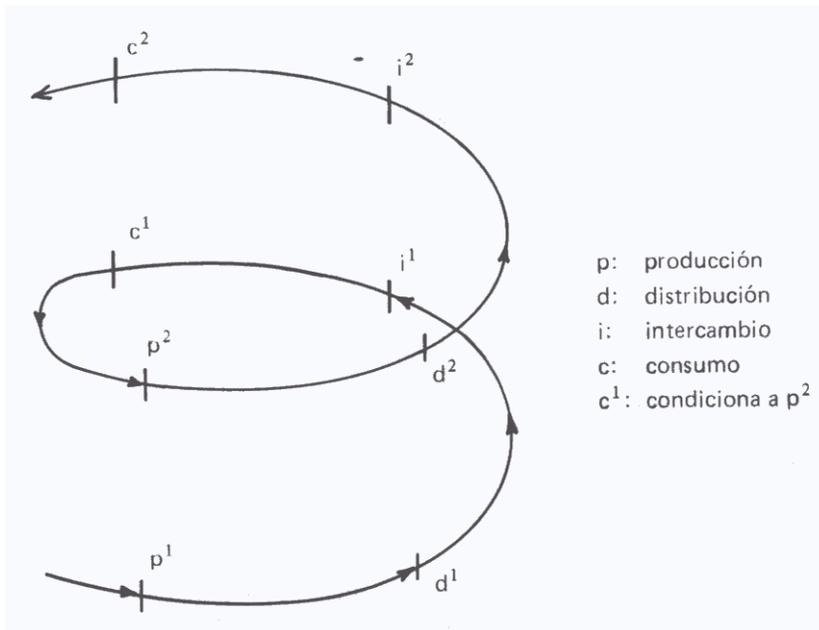


El punto de partida (*Ausgangspunkt*)²⁷⁸ es la producción, y en él el sujeto productor (SP), que produce un producto, un objeto (O): "En la producción se objetiva a sí misma la persona; en el consumo se subjetiva la cosa (*Sache*)" (= O^s: objeto satisfactor)²⁷⁸. Por su parte, "La distribución determina la producción"²⁷⁹, y "el cambio determina la producción de la cual el individuo desea obtener la parte que la distribución le asigna"²⁸⁰. Por último, podemos decir que "producción, distribución, intercambio y consumo forman un silogismo (entendido como lo explica Hegel) con todas las reglas: la producción es el término universal, la distribución y el intercambio son el término particular, y el consumo es el término singular con el cual todo se consume"²⁸¹. De otra manera, "la producción está determinada

por leyes generales de la naturaleza (!); la distribución resulta de la contingencia social [. . .]; el intercambio se sitúa entre los dos como un movimiento formalmente social; el consumo que es conceptualizado no sólo como término (*Endziel*) sino como objetivo final (*Endzweck*) se sitúa fuera (*ausserhalb*) de la Economía, salvo que por su parte reacciona sobre el punto de partida e inaugura un nuevo proceso"²⁸².

Vemos entonces como la esencia de la producción, concreta, forma un círculo, un silogismo: la producción (p1) como tal -que es lo que específicamente ocupa a la filosofía de la poiésis- es lo universal, lo regido por leyes tecnológicas condicionada por la estructura real de la naturaleza; la distribución (d1) y el intercambio (i1) son momentos particulares, de cada formación social (determinada por los modos de producción concretos), que se singulariza en la inmediatez realizada del consumo (c1). Pero el consumo (c1), como veremos a continuación, determina, por su parte, como necesidad o deseo, a la producción futura (p2). En realidad el círculo se transforma en una espiral.

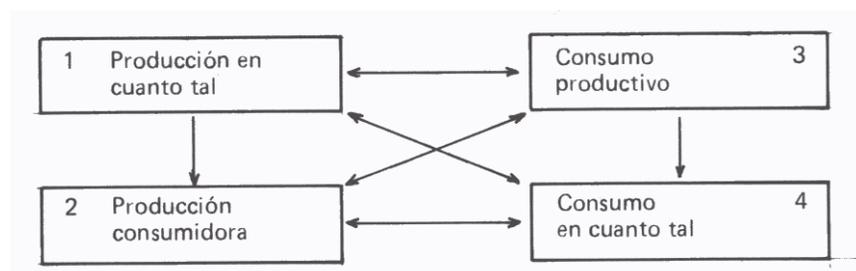
Esquema 1.2.7.2



Marx expone el tema con una precisión desconocida frecuentemente por sus críticos, y hasta por sus seguidores. La reflexión teórica comienza por esta tesis: "La producción es también inmediatamente consumo"²⁸³.

Citando a Spinoza, nos dice el filósofo Marx que es necesario recordar que toda *determinatio est negatio*²⁸⁴, aforismo que aplicado a nuestro tema exige las siguientes aclaraciones. Existe por una parte una "producción consumidora" (cuando "el producto se objetiva") y un "consumo productor" (cuando el "producto se subjetiva"), este nivel, sin embargo, es necesario distinguirlo de la "producción propiamente dicha"²⁸⁵ -que es el momento abstracto de la filosofía de la poíesis-. Resumiendo:

Esquema 1.2.7.3



Por ello "cada uno es inmediatamente su opuesto"²⁸⁶. En este caso 1 y 3, y 2 y 4 son opuestos; 1 y 4, y 2 y 3 son contradictorios; 2 de 1 y 3 de 4 con los subalternos. Sin embargo, las oposiciones (en sentido lato de todo tipo de relaciones) tienen distinto sentido.

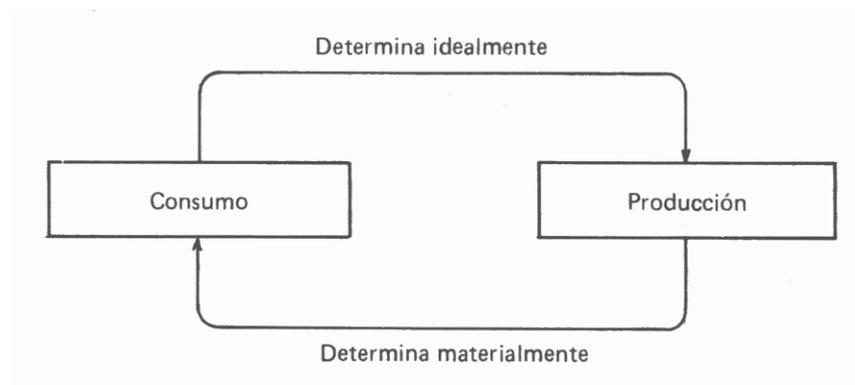
Así por ejemplo, "la producción es mediación (*vermittelt*) del consumo, cuyo material (*material*) produce; pero el consumo es también mediación de la producción, en cuanto crea para los productos el sujeto para el cual son productos"²⁸⁷. La relación 1 - 4 es condicionamiento *material* (del objeto producido); la relación 4 - 1 es el condicionamiento *erótico* (del sujeto del deseo). Por ello "sin necesidad no hay producción; pero el consumo reproduce (*reproduziert*) las necesidades"²⁸⁸. Es decir, el consumo (C^1) produce la producción (p^2). Veamos esto más detenidamente.

Por una parte, "el consumo produce la producción de dos maneras: 1) en cuanto el producto se hace realmente producto

sólo en el consumo. Un vestido por ejemplo se convierte realmente en vestido a través del acto (*durch den Akt*) de llevarlo puesto²⁸⁹ [. . .] 2) en cuanto el consumo crea la necesidad de una nueva producción, y por lo tanto el fundamento tendencial ideal interno (*Idealen innerlich treibenden Grund*) de la producción [. . .] El consumo pone (*setzt*) idealmente el objeto de la producción, como imagen interior (*innerliches Bild*), como necesidad (*Bedürfnis*), como impulso (*Trieb*), como fin (*Zweck*). Ella crea los objetos de la producción bajo una forma que es todavía subjetiva (*in noch subjektiver Form*)²⁹⁰. De la gran precisión de este texto aprovecharemos posteriormente en nuestra exposición sistemática del próximo capítulo.

Por otra parte, no sólo "la producción proporciona al consumo su material (*Material*), su objeto", sino que además "la producción da al consumo su carácter determinado (*Bestimmtheit*), su *finish*"²⁹¹. La determinación da el contenido a la esencia, en filosofía hegeliana, por ello el objeto determina el consumo: una escopeta determina al hombre como cazador, un auto como conductor. Pero también determina "el modo del consumo (*die Weise der Konsumtion*)"²⁹², y por último "crea la producción una necesidad por el material[. . .] El objeto de arte crea un público sensible al arte"²⁹³. Puede entonces decirse que la producción determina al consumo por su objeto (*Gegenstand*), en su modo (*Weise*) y provocando la necesidad o "impulso (*Trieb*)". Esta es la triple condicionalidad de la producción (p¹) sobre el consumo (C¹). Si la producción determina materialmente al consumo; el consumo determina idealmente por la "disposición del productor (*Anlage des Produzenten*)"²⁹³. Se produce así otro círculo:

Esquema 1.2.7.4

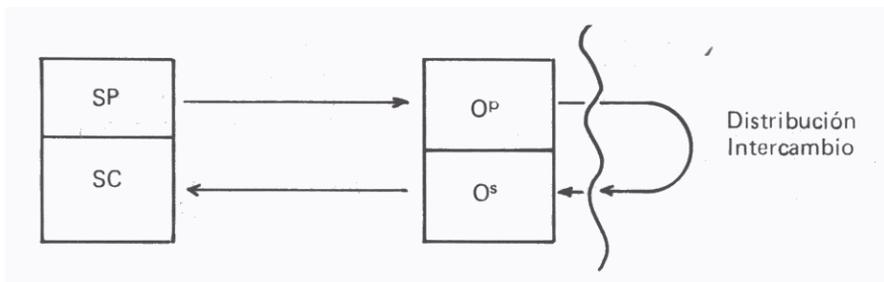


Todo esto nos permitiría concluir un triple nivel de consideraciones:

- a. En primer lugar, pareciera que hay una "identidad inmediata (*Unmittelbare Identität*)"²⁹⁴, ya que cada uno es el otro: el consumo es la producción.
- b. Sin embargo, cada uno aparece como mediación del otro, en dependencia recíproca, en cuyo caso el otro es el fin de cada uno.
- c. En tercer lugar, ni como identidad ni como mediación, "la producción da el objeto *externo* al consumo; y el consumo da el objeto *representado* (*vorgestellten*) de la producción"²⁹⁵.

Todo lo descrito es abstracto si no se tiene en cuenta que "la relación entre el productor [SP] y el producto [O] es exterior y el retorno [*Rückkehr*] del objeto al sujeto [SC] *depende de las relaciones de éste con otro individuo* [= Distribución, Intercambio]"²⁹⁶.

Esquema 1.2.7.5



La relación del proceso productivo en cuanto tal o su referencia al consumo en cuanto tal son abstractas mientras no sean consideradas en su nivel concreto por el pasaje del proceso de la distribución-intercambio, que supone la relación política, y económica por ello, con otros miembros de la sociedad. En este momento la descripción abstracta pasa al nivel concreto, es el pasaje de la *poiética* por la *práctica* a la económica, como veremos más adelante. Dicho pasaje se realiza, entonces, considerando las relaciones de la producción con la distribución y el intercambio, y entre estas y el consumo, hasta llegar a la formalización de la totalidad en su unidad.

En la relación Producción-Distribución, encontramos igualmente la doble determinación: determinación determinante determinada (o condición condicionante condicionada). En efecto, por una parte, "la distribución es ella misma un producto de la producción, no sólo en lo que se refiere al objeto -solamente pueden distribuirse los resultados de la producción-, sino también en lo que se refiere a la forma, ya que el modo determinado de participación en la producción determina las formas particulares de distribución"²⁹⁷. Pero por otra parte, "si consideramos sociedades globales, la distribución parece desde cierto punto de vista preceder y hasta determinar la producción: aparece en cierto modo como un *fact* pre-económico. Un pueblo conquistador divide al país entre conquistadores e impone así una determina repartición"²⁹⁸. Una teoría concreta de la producción no podrá olvidar este mutuo condicionamiento porque la "distribución condicionante de la producción" está ya presente en la producción misma, por ejemplo, en "una cierta distribución de los instrumentos de producción" y "por la menos así entendida la distribución precede a la producción y constituye su presupuesto"²⁹⁹.

Lo mismo acontece con el intercambio, que aunque es una mediación entre la producción y la distribución y con el consumo, por una parte, está condicionado por la producción en cuanto a que cambia productos ya producidos, pero, por otra parte, en la división del trabajo, intercambia en el interior del mismo proceso productivo (por ejemplo instrumentos de producción)³⁰⁰.

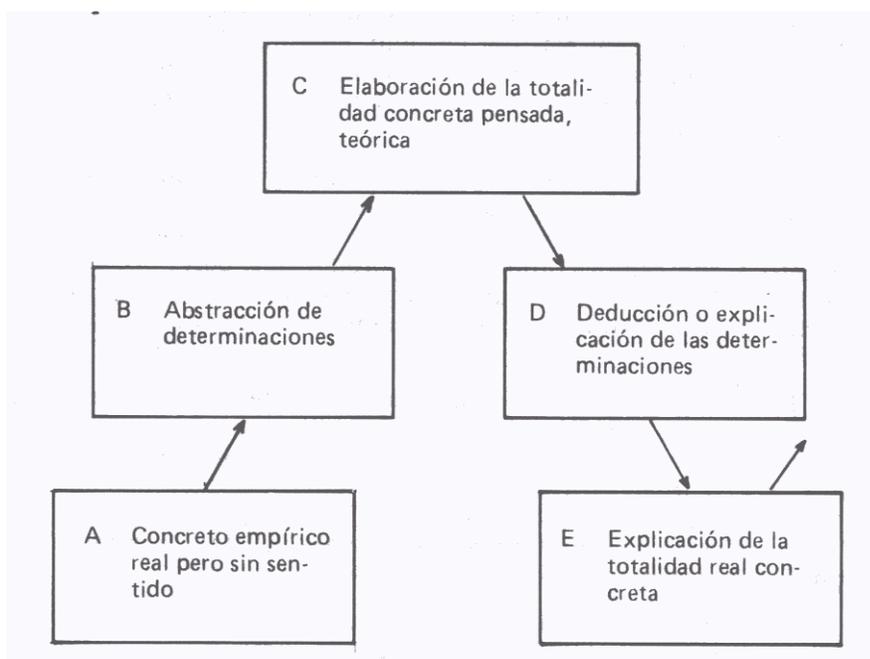
"El resultado concreto tan apreciado por Hegel al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad (*Glieder einer Totalität*), diferenciaciones (*Unterschiede*) internas de una unidad"³⁰¹. Pensamos así al célebre párrafo del "Método de la economía política" que ahora puede ser comprendido más cabalmente"³⁰².

Para Marx, el método es el seguro camino de la dialéctica, en primer lugar, y de la ciencia, en segundo lugar, por el cual el pensamiento reproduce lo real, "El método consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto; para el pensamiento es sólo la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como concreto espiritual"³⁰³. En primer lugar, como decimos, es necesario partir del concreto, en cuanto fenómeno empírico caótico, para llegar "a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar

las determinaciones más simples". ¿En qué consisten estas determinaciones? Lo hemos visto en la exposición anterior: se trata de la producción, de la distribución, etc., pero al mismo tiempo del sujeto, del objeto, etc., es decir de los momentos de la totalidad en general, "una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones (*Bestimmungen und Beziehungen*)".

De otra manera, "síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso". Las determinaciones en cuanto tales son abstractas. Partiendo de ellas se llega a la totalidad concreta (totalidad de la producción o totalidad de un estadio social, para usar la terminología de Marx). "Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población (momento abstracto)".

Esquema 1.2.7.6



Para elaborar teóricamente la totalidad pensada (C) es necesario referirse hasta la última "categoría totalmente simple". En nuestro caso es el trabajo. El trabajo en cuanto tal, indiferenciado, todavía no determinado, es el horizonte ontológico para Marx- que funda toda totalidad concreta económica, tecnológica: "El trabajo parece ser la categoría totalmente simple". El

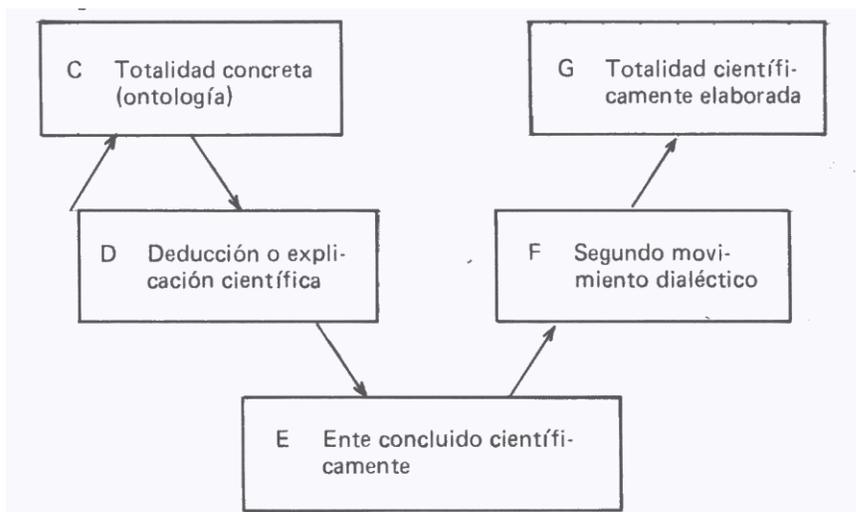
trabajo aparece así como el horizonte de interpretación, pero, y al mismo tiempo, como la causa real de la riqueza, del producto como producto: "El trabajo como universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza, da al mismo tiempo la universalidad del objeto determinado como riqueza, como producto en cuanto tal [. . .] El trabajo se ha convertido entonces, no sólo en cuanto categoría sino también en cuanto realidad, en el medio para crear la riqueza en general, y como determinación, ha dejado de adherirse al individuo como una particularidad suya".

Por su parte, la totalidad concreta real de la sociedad burguesa es "la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción". Por ello, dar cuenta de la producción concreta de la sociedad burguesa, es describir , como por inclusión, todos los tipos anteriores más primitivos.

Sin temor a equivocarnos podemos decir que el método que Marx nos propone es la fundación de la ontología poética, como veremos más adelante en la exposición sistemática, pero, al mismo tiempo, la primera mostración científica de la economía, en el sentido que deduce o explica las determinaciones concretas de un sistema desde el sistema como totalidad. El momento ontológico (desde el trabajo como tal a la determinación del trabajo como fundamento de un sistema histórico dado) funda el momento óntico (el producto como producto concreto de un trabajo determinado, tema por el que comienza, justamente, su obra definitiva: *El Capital*).

En efecto, en *El Capital*, no se parte de la totalidad del sistema capitalista (nivel ontológico de la totalidad), sino del ente privilegiado que lo define: la mercancía. No se trata entonces de un discurso inicialmente científico (de la totalidad a las partes fundadas), ni propiamente dialéctico (del ente cotidiano abstracto a la totalidad concreta), sino que, suponiendo ya ambos momentos, toma al ente y lo describe abstractamente primero (pero ya no cotidiana o ingenuamente, sino precisa y determinadamente). Se trata entonces como de un segundo movimiento dialéctico que ya se cuenta con un ente dilucidado previamente por la ciencia.

Esquema 1.2.7.7



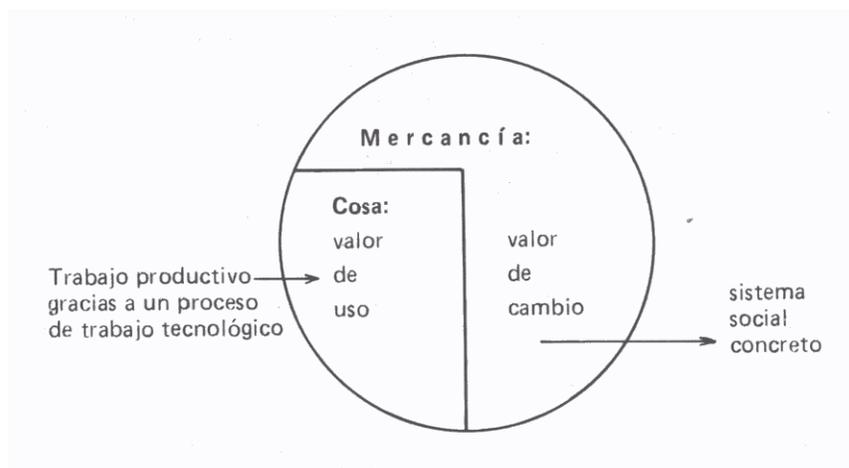
El *Esbozo* de 1857 trata del movimiento dialéctico-científico de *A* a *E*. *El Capital* parte ya de *E*, y lo profundiza y se encamina hacia *G*, es decir, hacia un juicio dialéctico-científico del sistema capitalista, como totalidad y en sus partes (sus partes son tratadas en momentos deductivos o explicativos posteriores a *G*).

Que *El Capital* continúa la obra de 1857 el mismo Marx nos dice en el prólogo a la primera edición: "La obra cuyo primer volumen entrego al público constituye la continuación de mi libro *Contribución a la crítica de la economía política*"³⁰⁴. Y en cuanto a su punto de partida nos dice todavía: "El único medio de que disponemos en este terreno, es la capacidad de abstracción. La forma de mercancía que adopta el producto de trabajo o la forma de valor [de cambio] que reviste la mercancía es la célula económica de la sociedad burguesa"³⁰⁶. De otra manera, sólo por la abstracción se puede discernir o separar el todo y los momentos simples para analizarlos: el ente (que es abstracto, abstraído o separado) del todo (lo concreto: la sociedad burguesa). Por esta exigencia metódica, de partir de lo abstracto o el ente, es que Marx explica al comienzo de su primer capítulo: "Por eso, nuestra investigación arranca del análisis de la mercancía"³⁰⁶.

Sin embargo, desde ya, debemos indicar que la mercancía es el ente o la forma elemental de la totalidad económica con-

creta. Pero, hay todavía una forma más elemental, abstracta, y que Marx conoce bien: no el ente como mercancía (que ya es más compleja), sino el ente como producto (que es más simple). Es decir, "para producir mercancías, no basta producir valores de uso, sino que es menester producir valores de uso *para otros*, valores de uso *sociales*"³⁰⁷.

Esquema 1.2.7.8



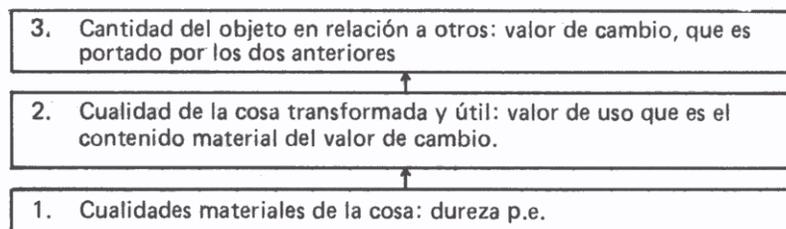
Desde ya anticipamos que el valor es el nivel *poiético* del objeto; mientras el valor de cambio es el nivel *práctico* del objeto como mercancía. Pretendemos mostrar como, para Marx, el nivel poiético o tecnológico es, por una parte, una instancia a tener en cuenta, y, por otra, el sustrato material de las restantes instancias -incluyendo la económica-. Veamos el tema por partes.

La descripción óptica de Marx comienza por el ente como producto. El acto de producir es un poner al objeto ahí, a la mano; es un *Dasein*, un ser-ahí: "La ex-istencia (*Dasein*) de la chaqueta (es decir: el ser de la chaqueta objetivada: *Da-sein*), del lienzo, de todo elemento de riqueza material [...] estará necesariamente mediada siempre por una actividad productiva"³⁰⁸. De otra manera, el ser, la esencia de la cosa, del objeto -no hablamos de la cosa natural- se lo da, está constituido por, un trabajo humano como mediación (*Vermittlung*) que transforma la riqueza material natural (*das stofflichen Reichum*).

No se comienza por la totalidad del sistema (nivel ontológico), sino por el ente (nivel óntico): "La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior (*ausserer Gegenstand*), una cosa (*Ding*) que merced a sus propiedades (*Eigenschaften*) satisface necesidades humanas"³⁰⁹. En realidad esta definición dice algo de lo que la mercancía es, pero estrictamente es la definición adecuada del objeto útil (que no siempre es mercancía, como lo explica frecuentemente Marx). En efecto, "toda cosa útil (*Nützliche Dinge*) -estamos en el nivel poiético o tecnológico-, como el hierro, el papel, etc., ha de considerarse desde un punto de vista doble: según su cualidad (*Qualität*) y con arreglo a su cantidad"³¹⁰. En cuanto al primer aspecto, el poiético, que es el que nos interesa propiamente en este trabajo, "la utilidad (*Nützlichkeit*) de una cosa hace de ella portadora de un valor de uso (*Gebrauchswert*)"³¹¹. Téngase en cuenta que la utilidad o el hecho de ser-util-para, o su carácter de tener tal estructura que cumple una función tal, no es la cosa misma. La utilidad es la cualidad portada por la cosa: la cosa es el substrato material de la utilidad. Sin madera no existe la capacidad de expeler calorías en la combustión, en la que consiste la utilidad de la leña. El momento por el que la cosa es útil-para es, exactamente, su valor de uso. El valor de uso es la riqueza que tiene una cosa por el hecho de ser mediación que sirve-para. La mediación en cuanto mediación funcional es el valor de uso³¹². Es por ello que "el valor de uso constituye el *contenido material de la riqueza (den stofflichen Inhalt des Reichtums)*, sea cual fuere la forma social de ésta"³¹³. Marx indica, entonces, que sea cual fuere la formación social de producción donde se cumpla, en todos los casos, el valor de uso es el substracto material de toda riqueza. En esto consiste el tan equilibrado y profundo materialismo de nuestro filósofo. En el capitalismo, además, los valores de uso son "los portadores materiales (*die stofflichen Träger*) del valor de cambio (*Tauschwert*)"³¹⁴.

Hay entonces tres niveles que se deben considerar:

Esquema 1.2.7.9



Citemos todavía mi texto para confirmar lo indicado. Se nos dice que "en la producción de mercancías los valores de uso se producen pura y simplemente [en el capitalismo] porque son y en cuanto son el substracto material (*materielle Substrat*), el portador del valor de cambio"³¹⁵. La tecnología o el nivel poético es entonces el condicionante material de la economía o nivel real de la práctica.

El punto de partida de la descripción de Marx es el del proceso del trabajo (*Arbeitsprozess* es el título del capítulo 5 de *El Capital*). "En el proceso del trabajo, pues, la actividad (*Tätigkeit*) humana, a través del medio del trabajo (*Arbeitsmittel*), efectúa una modificación del objeto del trabajo (*Arbeitsgegenstandes*) [. . .] El proceso se termina en el producto (*Produkt*). Su producto es un valor de uso, un material de la naturaleza (*Naturstoff*) conformado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. El trabajo se ha identificado a su objeto. Se ha objetivado, y el objeto se ha trabajado. Lo que en el trabajador aparecía bajo la forma de movimiento, aparece ahora en el producto como cualidad en reposo, bajo la forma de ser (*Form des Seins*)"³¹⁶.

El proceso tecnológico o poético del trabajo o proceso de producción material propiamente dicho parte de la actividad del sujeto del trabajo y termina en el producto terminado -listo para su distribución-. En su juventud Marx había hablado del trabajo como una actividad subjetiva. Ahora el trabajo, poco a poco, se va describiendo como "proceso de trabajo", y más, como "fuerza productiva". La subjetividad poética indeterminada (trabajador en abstracto) es ahora estudiada por sus componentes o determinaciones precisas, lo que permitirá efectuar una descripción analítica o científica.

En los *Esbozos* se ocupó frecuentemente del tema. Nos dice que "el trabajo no sólo se consume, sino que, al mismo tiempo, se fija, se materializa, al pasar de la forma de la actividad a la del objeto; en cuanto transformación en objeto, modifica su propia figura y se convierte, de actividad que era, en ser (*Sein*) [. . .]. Los tres momentos *del proceso*, el material, el instrumento y el trabajo, convergen en un resultado neutro: el *producto* [. . .] La actividad *formativa* consume el objeto y se consume a sí misma, pero consume solamente la forma dada del objeto para ponerlo en una *nueva* forma objetiva, y se consume a sí misma únicamente en su forma subjetiva como actividad"³¹⁷.

Este proceso de trabajo o "proceso de producción" abstracto rápidamente queda subsumido en un concepto más amplio, concreto y comprensivo: "Fuerzas productivas". Se denominan fuerzas productivas la totalidad de las determinaciones empleadas para llegar a la producción de la esencia del producto como producto: el valor de uso. "La fuerza productiva del trabajo (*Produktivkraft der Arbeit*) está determinada por múltiples circunstancias, entre otras por el nivel medio de destrezas del obrero, el estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción, la escala y la eficacia de los medios de producción, las condiciones naturales"³¹⁸.

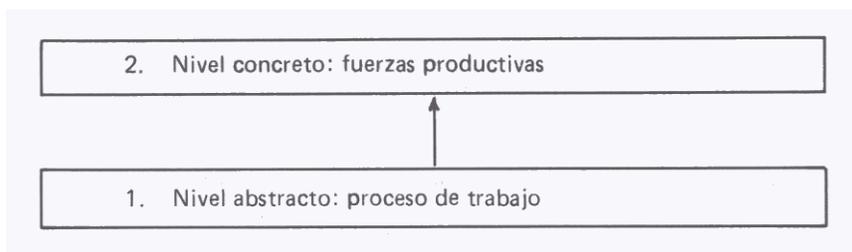
Como puede verse el "proceso de producción"³¹⁹ queda asumido en las "fuerzas productivas" como un momento o determinación interna. De todas maneras puede ser estudiado abstractamente para después inscribirlo en la totalidad concreta de las fuerzas productivas. En efecto, si se consideran los tres momentos: "*material de trabajo* (es ésta, no materia prima, la expresión correcta y conceptual), *medios de trabajo y trabajo vivo* [. . .] la unidad dinámica de los mismos constituiría el *proceso del trabajo* (o la incorporación conjunta de los elementos en el proceso), la unidad estática constituiría el producto"³²⁰. En una filosofía de la poíesis o producción, este nivel debe ser examinado con detención, sabiéndose que se trata, desde luego, de una determinación como tal abstracta.

Es por ello que Marx se ocupa siempre, antes de tratar el nivel concreto económico, de elaborar cuidadosamente el nivel abstracto del proceso del trabajo. Tenemos como ejemplo los capítulos 5, 8, 12, en especial el famoso capítulo 13 sobre nuestro tema, del solo libro I de *El Capital*. Veamos algunos aspectos de la cuestión de esta instancia poético-tecnológica.

El trabajo podría definirse así: es una "actividad determinada por su fin (*Zweck*), por su manera de operar (*Operationsweise*), por su objeto (*Gegenstand*), por sus medios (*Mittel*) y resultado. El trabajo cuya utilidad se manifiesta en el valor de uso del producto o lo que tiene de valor, es lo que llamamos trabajo útil"³²¹. Esta actividad, la esencia del materialismo crítico y no ingenuo o naturalista, está determinada entonces por su objetivo. En efecto, "al final del proceso del trabajo brota un resultado, que antes de comenzar aquel ya existía en la representación (*Vorstellung*) del obrero, es decir, tenía una objetualidad ideal (*idell vorhanden*). El obrero no se limita a cambiar la forma de la

materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, realiza su fin"³²². El trabajo y su proceso, es por su parte, un momento abstracto de la totalidad concreta de las fuerzas productivas:

Esquema 1.2.7.10



En nuestro análisis habrá que ascender de lo abstracto (proceso de trabajo) a lo concreto (fuerzas productivas); y de las fuerzas productivas (momento abstracto hacia el modo de producción (momento concreto); y de los modos de producción (momento abstracto) a la formación social (momento concreto real, final histórico). Todo abstracto lo es de un concreto; pero el mismo concreto puede ser un momento abstracto de otro concreto. El proceso dialéctico asciende así de abstractos más abstractos hacia concretos más concretos.

Marx fue muy cuidadoso en la descripción abstracta o previa de la instancia tecnológica, porque nunca se debe olvidar que "la economía política no es la tecnología". Tomemos al menos dos aspectos; la división del trabajo y la filosofía de la máquina como la clarificación de la mediación esencial del trabajo en la revolución industrial.

En primer lugar, la división del trabajo puede producirse dentro de la manufactura o dentro de la sociedad³²³. La división exigida por los trabajos dentro de la manufactura (donde uno utiliza el torno y otro ensambla la pieza) es de nivel estrictamente poético: "esta división del trabajo es *puramente tecnológica (rein technologisch)*"³²⁴. Por este tipo de trabajo se llega

a la producción de un producto en el menor tiempo posible y con la mayor productividad y eficiencia. Cada obrero se especializa en un momento del proceso de producción. Mientras que "la división del trabajo dentro de la sociedad, con la consiguiente adscripción de los individuos a determinadas órbitas profesionales, se desarrolla [. . .] partiendo de puntos de partida situados de manera orgánicamente contrapuestos"³²⁵. Aparece así una "división fisiológica del trabajo" que no sólo se especializa en producir ciertos productos, sino aún especializa ciertas regiones geográficas en producir algunos y otras en producir otros. Es por el intercambio de las mercancías que la división social del trabajo llega a consumir el producto de otros trabajos. Aparece así la noción del "obrero total combinado (*der kombinierte Gesam tarbeiter*)"³²⁶, o del "proceso social del trabajo"³²⁷, etc. Esto no nos debe hacer olvidar que todo el proceso cumple con "una ley técnica del propio proceso de producción"³²⁸.

Pero en el momento en que el capitalismo descubre la máquina logra un doble objetivo: "Primero, desterrar la base técnica en que se apoyaba la anexión de por vida del obrero a una función parcial. Segundo, derribar los diques que este mismo principio oponía al imperio del capital"³²⁹.

Apoyándose en parte en la obra de Ure, *Philosophy of Manufactures* (Londres, 1835), Marx desarrolla uno de los capítulos centrales de la poética contemporánea sobre la "Maquinaria y gran industria". En el período manufacturero, la revolución poética operada "en el régimen de producción tuvo como punto de partida la fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*); en la gran industria, el instrumento de trabajo (*Arbeitsmittel*)"³³⁰. La máquina es el instrumento de trabajo actual. "Toda máquina un poco desarrollada tiene tres partes esenciales distintas: el mecanismo de movimiento, el mecanismo de transmisión y la máquina herramienta o máquina trabajo"³³¹. Es aquí donde se sitúa la *nota 89* que hemos colocado al comienzo de esta *historia poética*. La máquina sería el más importante de "los órganos productivos (*der produktiven Organen*) del hombre social, que son la base material (*der materiellen Basis*) de toda organización específica de sociedad [. . .] La tecnología"³³². Además no hay sólo máquinas, sino un sistema de máquinas que por su parte puede automatizarse: "como sistema orgánico de máquinas de trabajo movidas por medio de un mecanismo de transmisión impulsado por un *autómata central*, la industria maquinizada adquiere aquí su fisonomía más perfecta"³³³. Y

es aquí cuando el científico echa mano del símbolo y como un gran artista de la palabra expresa:

“La máquina simple es sustituida por un monstruo mecánico cuyo cuerpo llena toda la fábrica y cuya fuerza diabólica, que antes ocupaba la marcha rítmica, pausada y casi festiva de sus miembros gigantes, se desborda ahora en una danza febril, loca, de sus innumerables órganos de trabajo”³³⁴.

Desde el pequeño ergasterio griego a la fábrica automatizada actual ha acontecido toda una larga historia de la poiética. y aunque ha aumentado la productividad ha disminuido la participación de la fuerza humana de trabajo, es decir, el producto disminuye en su valor absoluto aunque aumente relativamente³³⁵. Se produce así una especie de lucha entre el obrero y la máquina, porque ésta desplaza mano de obra. Esta última cuestión es hoy nuevamente planteada por Richta³³⁶, al mostrar que sólo en una sociedad socialista el desempleo se transforma en uso más cualificado de la mano de obra sobrante.

Lo cierto es que las fuerzas productivas llegan a un producto. Pero es solo un momento del producto lo que el trabajo esencialmente produce: "El *proceso de trabajo*, tal y como lo hemos estudiado, es decir, fijándonos solamente en sus momentos simples y *abstractos (abstrakten)*, es la actividad teleológica (*zweckmaessige*) encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación (*Aneignung*) de la materia natural para las necesidades humanas, condición universal del intercambio material (*Stoffwechsels*) entre el hombre y la naturaleza, la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto independiente (*unabhängig*) de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad"³³⁷. Es decir, el trabajo produce un *valor de uso* en la materia trabajada. Veamos estos dos aspectos separadamente.

En primer lugar, el trabajo o la actividad de la subjetividad poiética o productora *constituye* a la mera naturaleza en "materia". La materia no es un concepto práctico sino poiético. Y, real y simbólicamente, la tierra es la materia por excelencia: "*La tierra (die Erde)* (la cual económicamente hablando, incluye también *el agua*)³³⁸, en el estado originado en que proporciona al hombre víveres, medios de subsistencia ya listos para el consumo, se encuentra ya sin la intervención de aquél como el objeto universal (*allgemeine Gegenstand*) del trabajo

humano". La materia en su sentido fuerte, primero, fundamental, la esencia del materialismo, es la constitución de las cosas reales en *objeto* de trabajo. Sin trabajo no hay materia en este sentido. El trabajo sería el a priori de la materia³⁴⁰. Por ello, "es evidente que la actividad humana hace cambiar la forma de la materia natural (*Naturstoffe*) para servirse de ella"³⁴¹, pero, de todas maneras, "la mesa sigue siendo madera"³⁴². Es decir, la materia "natural", madera, es al mismo tiempo materia "de trabajo". En cuanto natural tiene cualidades reales; en cuanto materia de trabajo se transforma en el abstracto al que se le puede dar nueva forma.

La nueva forma de la materia, su modificación, va encaminada en segundo lugar, a la constitución del valor de uso, el valor de uso, (o la riqueza) es un efecto: "el trabajo es su padre, como dice William Petty, y la tierra su madre"³⁴³.

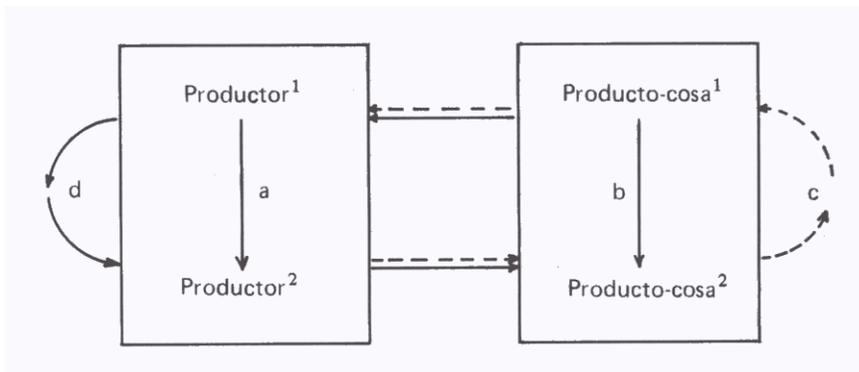
En el valor de uso llegamos a la esencia de la poética o al ser del producto como útil o en cuanto sirve-para. En efecto, "la utilidad (*Nützlichkeit*) -Heidegger hablaba de *Dienlichkeit*- de una cosa hace de ella un valor de uso"³⁴⁴. Es decir, la utilidad, el estado de la "serviavilidad" (sirve-para), el momento por el cual la cosa es una mediación para un objetivo es aquello que denominamos "valor de uso". El trabajo transforma la materia y la conforma a un objetivo poético: la nueva conformación real constituye a la materia previa y sus cualidades como un útil. Por su parte, el valor de uso (que exige una materia poética) es materia del valor de cambio: "Los valores de uso constituyen el *contenido material (stofflichen Inhalt)* de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta".³⁴⁵ Por ello, en el valor de uso pueden considerarse diversos sentidos. Por una parte "un valor de uso o un bien sólo tiene valor porque en él está objetivado o materializado trabajo abstractamente humano"³⁴⁶ esta es la consideración económica del valor de uso. Podría el cambio pensarse el valor de uso como utilidad; esta sería la consideración poética propiamente dicha. De todas maneras puede verse que Marx no distingue en estos textos entre "bien" o "cosa útil" y valor de uso o cualidad portada por el bien. Aunque su análisis supone una tal distinción. Recuérdese, por último que "el valor de uso se efectiviza (*verwirklicht*) únicamente el el uso o el consumo"³⁴⁷. La realidad del valor de uso se cumple en el hecho mismo de estar siendo mediación-para.

Por último, el trabajo que constituye un valor de uso por la transformación de la materia debe siempre considerárselo como

momento de una totalidad concreta: como parte de un sistema de trabajos de valores y objetos, de la naturaleza. Sería el momento ontológico que de todas maneras es abstracto con respecto a un modo de producción, el cual por su parte es abstracto en referencia a una formación social.

En efecto, "el complejo de los trabajos privados es lo que constituye la totalidad del trabajo social (*gesellschaftliche Gesamtarbeit*) [. . .] De hecho, los trabajos privados no alcanzan realidad como partes de la totalidad del trabajo social, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, por mediación de los mismos, entre los productores"³⁴⁸. Es aquí donde entramos de lleno a la cuestión de la articulación de las instancias y en relación a la totalidad de trabajos y objetos. Es decir, un trabajo guarda orgánica definición con otros trabajos, debido a la orgánica definición de cada bien en el plexo total de necesidades y utilidades posibles de una totalidad social. Por su parte, las relaciones entre los hombres o entre los objetos (las instancias .que llamaremos prácticas y poiética) no son concretamente inmediatas sino mediatas. Las relaciones humanas están mediadas por cosas y la de las cosas por hombres: "(A los productores), por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les manifiestan como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales (*Unmittelbar gesellschaftliche*) entre las personas mismas en sus trabajos, sino más bien como relaciones cósmicas (*sachliche Verhältnisse*) entre personas y como relaciones sociales de las cosas"³⁴⁹. Pasamos así del plano abstracto de la poiética al concreto de las relaciones sociales.

Esquema 1.2.7.11



La mera relación hombre-hombre (flecha a) es una relación práctica abstracta. La mera relación producto-producto (flecha b) es una relación tecnológico-poiética abstracta. Mientras que la relación real o concreta es la relación de los hombres o productores por mediación de sus trabajos y productos (flecha c): relación práctico-poiética, relación social de producción o relaciones cósmicas de las personas o la relación de los productos teniendo en cuenta sus productores (flecha d); relación poiético-práctica; relación tecnológico-poiética del trabajo social o relaciones sociales de las cosas. Ambas relaciones, de las personas por los productos o los productos por las personas son económicas.

Con estas simples distinciones podríamos ya comprender las derivaciones que tendrá el marxismo posterior.

En esta tradición un Richta indicará el sentido de la instancia tecnológica, cayendo en parte en un cierto tecnologismo³⁵⁰, mientras que un Lenin³⁵¹, Gramsci³⁵², o Mao³⁵³ muestran más bien su vertiente política. Un Kosik³⁵⁴ o un Althusser³⁵⁵, son más filósofos, lo mismo que Carlos Astrada³⁵⁶ en América Latina. Por su parte, un Lúkacs³⁵⁷ o un Sánchez Vásquez³⁵⁸ en nuestro subcontinente, desarrollan el capítulo de la estética. y aún la Bauhaus -cuyo funcionalismo deriva en cierta manera de una cierta definición del valor de uso-, o un Baudrillard³⁵⁹ -con la propuesta de un "valor de signo"- tienen como punto de partida distinciones inauguradas por el autor de *El Capital*. Como en el transcurso de esta obra volveremos repetidamente a nuestro preciso teórico terminemos aquí esta parte de la exposición.

1.2.8. La poiética de la "Filosofía de la liberación"

La *poiética* es la parte de la filosofía que piensa en la relación hombre-naturaleza en cuanto acto, efector o productor, así como la *ética* o la práctica piensa las relaciones hombre-hombre³⁶⁰. En cuanto relación inmediata del hombre-naturaleza por medio del trabajo la poiética es un momento abstracto. En cuanto se toma dicha relación como mediación de las relaciones sociales, la poiética se hace práctica en la *económica*, instancia nodal de las restantes instancias.

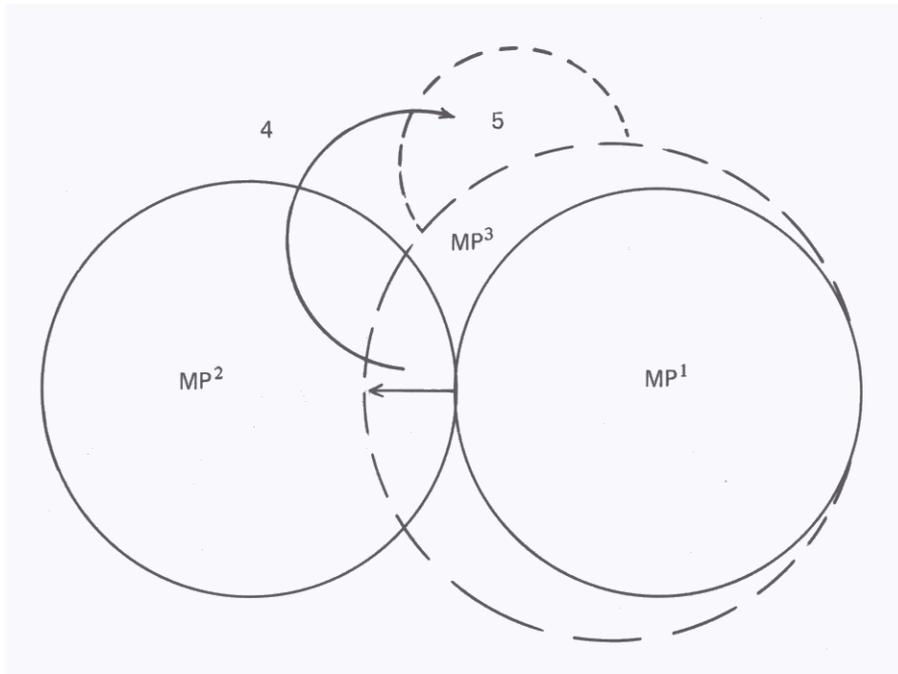
Lo que aquí más nos interesa es retomar la *histórica* que veníamos desarrollando, y mostrar cómo América Latina entra

en la historia mundial de la poiética y cómo queda definida en esa totalidad concreta, para después señalar a la "teoría de la dependencia" como la pretensión de formular un marco teórico, frecuentemente abstracto, para explicar el horizonte desde el cual la poiética latinoamericana es comprensible. Nace así la conciencia de una poiética o tecnología dependiente y periférica y la exigencia de la liberación -cuestiones prácticas, políticas y económicas.

Como representamos en el esquema 1.2.6.1, la Europa bloqueada por el mundo turco-árabe logra evadir los límites estrechos del Mediterráneo gracias a España y Portugal, que se lanzan a la conquista del Atlántico norte y, -de allí a la colonización de la periferia. Por el sólo hecho económico de acumular en Europa cuantiosas riquezas extraídas de sus colonias, este continente se constituye como "centro" de un proceso de desarrollo poiético-tecnológico sin igual, que rematará, como hemos visto, en la Revolución industrial dentro del modo de producción capitalista. América Latina, por su parte, recibió el impacto de la conquista no sólo al nivel político de dominación, económico de explotación, ideológico de evangelización, sino también poiético-tecnológico. Todo ello inaugurará una larga historia de dependencia, como región dominada por un mercado mundial capitalista al que el fruto del trabajo latinoamericano se volcó desde 1492 hasta el presente³⁶¹.

La instancia poiética propiamente dicha (con invenciones tales como nuevos procedimientos para la obtención de la plata, o de métodos de cultivo de productos desconocidos como la papa, el maíz, el café, el azúcar, o el tabaco, etc.) debe insertarse siempre en América Latina en modos de producción de no clara definición. De esta manera, por el proceso de la conquista de América comenzada a fines del siglo XV y concluida en la fundamental a fines del siglo XVI, un modo de producción europeo-hispánico (MP¹) choca contra un modo de producción amerindiano (MP²) en todas las instancias. Por la violencia de las armas (superioridad tecnológica) se impone una dominación socio-política, la que permite exigir el pago de un tributo en trabajo, mercancías o dinero (sistemas de la *encomienda*), todo ello explicado y justificado por la finalidad ideológica de la conversión de los indígenas al cristianismo. Hubo también áreas donde se implantó el esclavismo. La expansión del modo de producción hispano pos-medieval (MP¹) dejó lugar en un nuevo modo de producción (MP³) cuya definición está todavía por

darse. No es ni puramente feudal ni capitalista; es un modo de producción tributario, periférico, monetario, con fuertes relaciones con el naciente mercado mundial mercantilista, capitalista "primera forma"³⁶².



De todas maneras, lentamente, a través del siglo XVII y XVIII primero, y del siglo XIX después, fueron surgiendo a partir de dicho modo de producción "tradicional" (MP³) una cierta configuración nacional de formaciones sociales latinoamericanas con dependencia externa o interna.

La emancipación ibérica (de España y Portugal) significó el caer en la dependencia anglosajona (Inglaterra y Estados Unidos), lo que repitió, ahora con otro signo, el proceso anterior. Durante la segunda mitad del siglo XIX y mucho más aceleradamente en el siglo XX, en especial en su segunda mitad, el modo de producción capitalista bajo su forma imperialista desde 1880 (MP¹) impactó ahora al modo de producción tradicional (MP²) latinoamericano y los incluyó como ámbitos periféricos del horizonte de la economía imperialista (MP³). El desplazamiento de la mano de obra (flecha 4) del peón de campo o campesino, en parte debido a la modernización de la explotación agrope-

cuaria, producirá el fenómeno de la marginalidad (ámbito 5 del anterior esquema).

Todo esto lo resume Samir Amin de la siguiente manera: "En el transcurso del período mercantilista, América Latina adquirió sus estructuras definitivas esenciales que la marcarán hasta nuestros días. Estarán basadas en el capitalismo agrario latifundista, que extrae su fuerza de trabajo de los campesinos poco calificados (peones y antiguos esclavos). A ello se añadirá una oligarquía mercantil compradora local cuando se distiende el monopolio de la metrópoli [. . .] La independencia consagrará, a principios del siglo XIX, la transferencia del poder a los propietarios terratenientes y la burguesía compradora criolla. Las estructuras se perpetuarán y se reformarán a lo largo de todo el siglo paralelamente a la intensificación de los intercambios con la nueva metrópoli, Gran Bretaña, que instalará sobre el continente su red de importación-exportación y Bancos"³⁶³.

La esencia material de toda esta dependencia se encuentra en el nivel poético, tecnológico. En efecto, el neocolonialismo anglosajón se funda, realmente, en las exportaciones de productos manufacturados por la revolución industrial y en las importaciones de materias primas o materia para su trabajo tecnológico altamente desarrollado. El valor de uso de ambos intercambios -abstracto material del valor de cambio- tiene un significado poético-productor: se trata de materia de un trabajo o de productos de trabajos. En el intercambio desigual consiste la injusticia o explotación práctica; en la desigualdad poética estriba la posibilidad real de dicha dominación. Se descubre así en el corazón de la dominación política y económica, e igualmente ideológica, la instancia tecnológica. En efecto, "al colonialismo de la primera generación -ocupación militar, saqueo, masacres entre los indígenas- y de la segunda generación -penetración económica, cambio de materias primas, baratas por manufacturas industriales caras-, sigue ahora el colonialismo de la tercera generación o neo-colonialismo. Este se caracteriza por una nueva división internacional del trabajo promovida por los intereses de la metrópoli, según la cual el trabajo de la innovación tecnológica y los procesos productivos altamente calificados se concentran en la metrópoli, mientras se permite a la periferia en calidad de proletarios externos de los países céntricos³⁶⁴, una industrialización productiva y refleja [. . .] Hasta el momento la periferia cumplía fielmente su función como proveedor de materias primas baratas para la metrópoli; le espera ahora un nuevo rol no menos deprimente: por un lado

ser el ejército de reserva de mano de obra barata para la metrópoli; por otro lado, funcionar como el anhelado basural para los afluentes de la afluente metrópoli"³⁶⁵.

El fracaso populista de un modo de producción capitalista *independiente* en las formaciones sociales latinoamericanas (¡ ya que hemos nacido demasiado tarde para el capitalismo!) significa al mismo tiempo la imposibilidad de una poética autocentrada, autónoma, innovadora en la "industria de punta", generadora de nueva ciencia. La poética es un momento interno de un modo de producción de una formación social. Tiene las limitaciones y las dependencias de las totalidades dentro de las cuales se encuentra.

La ideología tecnologista o científicista consiste, justamente, en olvidar el condicionamiento *real* de las totalidades inclusivas Y en pretender la autonomía real de la tecnología o la ciencia porque son "universales". La "universalidad" *abstracta* (tomada en sí y separada de todo contexto real) de la ciencia o la tecnología, momentos de la poética, es perfectamente aceptable, como la universalidad misma de la razón humana. Pero, *en concreto, realmente*, la tecnología, la ciencia y la razón humana son momentos reales de totalidades que las definen en su sentido completo, complejo, *real*. Oscar Varsavsky³⁶⁶, Amilcar Berrera -aunque en otro sentido³⁶⁷ - o Fals Borda³⁶⁸, han explicado inicialmente en América Latina el sentido de la cuestión. Los tecnologistas o científicistas indican que es imposible hablar de "ciencia o tecnología latinoamericana". En cuanto talla tecnología es universal. Pero, en cuanto a los sujetos que la ejercen, los problemas que resuelven, los recursos con que cuentan, las necesidades que cumplen, los objetivos que se proponen, en fin, por todos los condicionamientos concretos, históricos, se puede hablar de una ciencia y tecnología latinoamericana en el caso que la haya. Todo el error consiste en pretender que es real un momento abstracto (la tecnología), olvidando que es un momento abstracto (la tecnología p.e.) de una totalidad real (en último término una formación social). Todo esto se deberá clarificar en la exposición sistemática posterior de esta obra.

La posición ideológica que abrió el camino a la dependencia poética latinoamericana de posguerra se ha denominado el "desarrollismo"-actitud adoptada por un Frondizi, Kubitschek, López Mateos, la social-democracia venezolana, la democracia cristiana chilena, etc.-. Se argumenta de la siguiente manera: para alcanzar el desarrollo se necesita capital y tecnología. Se

debe recurrir a Estados Unidos, a la posterior " Alianza para el Progreso", para que se logre capital y tecnología por préstamo. Lo cierto es que el capital fue sólo un préstamo a interés y no real acumulación autocentrada; y la tecnología fue, nada menos, el inicio de la instalación de las transnacionales como última fórmula de la sustitución de importaciones. En conclusión: gracias a los préstamos nos hemos transformado rápidamente de "prestatarios nuevos" (cuando usábamos el préstamo) en "prestatarios viejos" (cuando debemos trabajar para sólo pagar los intereses de los préstamos); y gracias a la ayuda poiético-tecnológica se produce en el presente la más extraordinaria expoliación de capital de América Latina por medio de las transnacionales (en renglones tales como pagos de royalty, ventas-exportación de las mismas transnacionales a sus sucursales de la metrópoli, etc.).

La liberación poiético-tecnológica, es evidente, supone, para que sea real, la liberación económica, política e ideológica, pero, al mismo tiempo, la liberación material es el supuesto de la plena liberación en las otras instancias.

Por otra parte, el modo de producción capitalista al desagregar los modos de producción "tradicionales" destruye, al mismo tiempo, la poiética artesanal, popular, histórica. La introducción de nuevos objetos (lo que impulsa la propaganda de las transnacionales), crea nuevas necesidades de dichos objetos, crea nuevos usos, nueva cultura.

La cultura nacional y popular entra en crisis y con ella la posibilidad de poder definir un contenido humano al proceso de liberación. Este choque entre una estructura objetual del capitalismo imperial mundial y las culturas tradicionales nacionales enmarca un problema de suma actualidad y perentoria resolución. O se llega a afirmar, por un proceso de liberación, los valores propios del proceso del trabajo del pueblo y su historia, o, simplemente, navegamos rápidamente hacia la extinción y muerte de nuestra realidad como formaciones sociales históricas. En este choque y su resolución se juega el destino de las dos terceras partes de la humanidad, de toda América Latina, el Africa y Asia³⁶⁹.

La poiética de la liberación tiene delante de sí una magna labor de clarificación y producción. Por supuesto, la resolución no será nunca un *no* a la tecnología, sino un *sí* pero desde una "autodeterminación nacional", popular, desde la decisión y gestión de las clases hoy oprimidas: la clase obrera y campesina.

1.2.9 Aclaración semántica diacrónica del concepto subjetivo de *poiésis*

I	II	III	IV	V	VI	VII
Acto humano	a. Acto que lleva a una obra	a. Acto poiético (<i>poiésis</i>)	a. Acto especializado (<i>téjne</i>)	a. Acto ante mediaciones (óntico)	a. Con ciencia: <i>tecnología</i> →	Acto poiético integrado: <i>diseño</i>
					b. Sin ciencia: <i>artesanado</i> →	
		b. Acto ante la totalidad: <i>arte</i> (ontológico) →				
	b. Acto no especializado: mero trabajo (<i>érga</i>)					
		b. Acto práctico (<i>praxis</i>)	<ul style="list-style-type: none"> Político Erótico Pedagógico Antifetichista 			
	b. Acto teórico	<ul style="list-style-type: none"> Cotidiano Ciencia Sabiduría 				

NOTAS

- 1 Aristóteles, *Poet.*, 1; 1447 a 8.
- 2 Karl Marx, *Das Kapital*, cap. 5; Ullstein Buch, Frankfurt, 1971, t.I, p. 148.
- 3 Véase mi *Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977, 4.1.3.5 y 2.3.3.1.
- 4 M. Couderc, *L'expansion de l'univers*, Paris, 1950, p. 192.
- 5 Theodosius Dobzhansky, *Genética del proceso evolutivo*, trad. cast. Extemporáneos, México, 1975, p. 14.
- 6 Cfr. mi obra *Filosofía de la liberación*, 4.1.4. -4.1.5.
- 7 Th. Dobzhansky, op. cit., p. 20.
- 8 *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris, 1912, p. 107.
- 9 *Ibid.*, p. 152.
- 10 *Op. cit.*, p. 118.
- 11 Cfr. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlín, 1909, y *Der Mensch und die Natur*, Lehnen, München, 1953. Del mismo autor *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Rowohilts Deut. Enzykl., Hamburg, 1956; y de Frederik Buytendijk, *Traité de Psychologie Animale*, Payot, Paris, 1952, en que nos dice que "el hombre no existe solo como los animales con su mundo y en su mundo, sino también ante (*gegenüber*) su mundo (*Mensch und Tier*, Rowohlt Hamburg, 1958, p. 41).
- 12 Cfr. Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*, Engelmann Leipzig, 1909, t.I-II.
- 13 *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Gruyter, ³ Berlín, 1965; y además *Der Gegenstand der philosophische Anthropologie*, en *Memorias XIII Congr. Inter. de Filosofía*, t.I, pp. 343-352; *Conditio humana*, Pfullingen, Neske, 1964.
- 14 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Francke, ⁶Berna, 1960. Véase igualmente Adolf Portmann, *Zur Philosophie des Lebendigen*, en "Systematische Philosophie", pp. 410-440; y *Biologie und Geist*, Rhein-Verl., Zürich, 1956. De Ludwig Klages, *Der Mensch und das Leben*, Jena, 1936, y *Ursprünge der Seelenforschung*, Reclam, Stuttgart, 1964. De J. Huxley, *Evolution. The Modern Synthesis*, Allen-Unwinn, London, 1942; y de Lucien Cuénot, *L'Evolution biologique*, Masson, Paris, 1951. Por su parte, para Max Scheler, la vida ha ido evolucionando por diversos grados psicofísicos: desde el mero impulso vegetal (*Drang*) al instinto (*Trieb*), la memoria asociativa, la inteligencia práctica hasta la inteligencia humana propiamente dicha. Permitásenos una larga cita del autor: "La cuarta forma esencial de la vida psíquica es la *inteligencia práctica* [para nosotros poética] que en principio está todavía orgánicamente condicionada [. . .] Un ser vivo se conduce *inteligentemente* cuando pone en práctica una conducta caracterizada por las otras siguientes: tener sentido, ya porque la conducta resulta sensata, ya porque la conducta, fallando el fin, tienda empero manifiestamente al fin y

resulte por tanto absurda; no derivarse de ensayos previos o repetirse en cada nuevo ensayo; responder a situaciones *nuevas*, que no son típicas ni para la especie ni para el individuo; y acontecer de *súbito* y sobre todo independientemente del *número* de ensayos hechos con anterioridad para resolver un problema planteado por algún impulso. Hablamos de inteligencia orgánicamente condicionada, mientras el proceder interno y externo, que el ser vivo emplea, esté al servicio de un movimiento impulsivo y de la satisfacción de una necesidad. Llamamos, además esta inteligencia *práctica [léase poiética]*, porque su sentido último es siempre *la acción [léase producción]*, por medio de la cual el organismo alcanza o falla su fin impulsivo. Pero si pasamos ahora el aspecto psíquico, podemos definir la inteligencia diciendo que es la *evidencia* súbita de un nexo objetivo o de valor en el mundo circundante, nexo que ni está dado directamente en la percepción ni ha sido percibido antes nunca, esto es, que no puede conseguirse por reproducción. Expresado positivamente: es la evidencia de un nexo objetivo sobre la base de una trama de relaciones, cuyos fundamentos están *en parte* dados en la experiencia y en parte completados por anticipación en la representación, por ejemplo, sobre un estadio determinado. de la intuición óptica. Este pensamiento no reproductivo sino *productivo*, se caracteriza, pues, siempre por la anticipación de un hecho *nuevo*, nunca vivido" (pp.47Le -48).

- 15 *Le phénomène humain*, Seuil, Paris, 1955.
- 16 *Reflejos condicionados e inhibiciones*, Ed. Península, Barcelona, 1975, p. 207.
- 17 *Ibid.*, p. 208.
- 18 Michel Goustard, *Los monos antropoides*, Oikos-tan, Barcelona, 1971, p. 97.
- 19 *Ibid.*, pp. 119-120.
- 20 *El origen de las especies*, cap. XIV; ed. cast. Ed. Diana, México, 1975, pp. 467-8.
- 21 *Ibid.*, cap. III.
- 22 *Ibid.*, cap. IV .
- 23 *L'evolution créatrice*, cap. II; p. 151.
- 24 *Ibid.*, p. 153.
- 25 *Le phénomène humain*, p. 181.
- 26 Cfr. nuestra Filosofía de la liberación, 2.1.3.1. -2.1.6.7.
- 27 X. Zubiri, . "El origen del hombre", en Revista de Occidente, 17, (1964), p. 159.
- 28 Helmuth Plessner, *Die Stufen. . .* , p. 288.
- 29 *Die Stellung. . .* p. 40.
- 30 Cfr. *Filosofía de la liberación*, 4.1. Véase en esta *Filosofía de la poiésis*, 3.2.7.
- 31 *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 399.
- 32 *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, trad. cast. Ediciones de Cultura Popular, México, 1968, p. 211.
- 33 *Ibid.*, p. 213.
- 34 *Ibid.*, p. 217.
- 35 *Ibid.*, p. 222.
- 36 *Ibid.*, p. 221.

- 37 Cfr. Darcy Ribeiro, *El proceso civilizatorio*, Univ. Central de Venezuela, 1970, pp. 1-84 (Véase la bibliografía en pp. 177-197). Como historias de la técnica o tecnología véase: Eugene S. Ferguson, *Bibliography of the history of Technology*, Cambridge, MIT Press, 1968; Charles Singer y otros. *A History of Technology*, Oxford Univ. Press, New York, t.I-V, 1955-1958; Karl von Klinckowstroem, *Historia de la técnica*, trad. cast. Labor, Barcelona, 1965; Albrecht Timm, *Kleine Geschichte der Technologie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964; Pierre Ducassé *Histoire des techniques*, PUF, Paris, 1958, (ver bibliografía al fin); A. Usher, *A history of Mechanical inventions*, Harvard Univ. Press, Mass., 1954.
- 38 Véase mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, t. 6/III, Edicol, México, México, 1977, Introducción a la Tercera Parte.
- 39 Cfr. Karl von Klinckowstroem, *Historia de la técnica*, p. 46.
- 40 Véase *Filosofía de la liberación*, 2.3.
- 41 Aristóteles, *Metaf.* Delta, 4; 1014 b 16 ss.
- 42 *Filosofía de la liberación*, 2.2.7.2
- 43 Aristóteles, *Metaf.*, Teta, 1; 1045 b 25 ss.
- 44 *Ibid.*, Eta, 1, 1042 a 26.
- 45 *Ibid.*, Z, 9; 1034 a 9 ss.
- 46 *Ibid.*, 8; 1033 a 24 ss.
- 47 *Ibid.*, 7; 1032a 12ss.
- 48 *Física* II,I; 192b 13.
- 49 *Metaf.* Z, 7; 1032 a 26-27.
- 50 *Ibid.*, 1032 b 13.
- 51 *Física* II, 7; 198 a 22-26. Véase sobre este tema entre otros textos *Metaf.* Alfa, 3, 983 a-b; Eta, 2, 1012 b; *Física* II, 3, 195 b; etc.
- 52 *Metaf.* Z, 7; 1032 a 13-14, Cfr. *Ibid.*, 8; 1033 a 24-28.
- 53 *Ibid.*, 1032 a 26-28.
- 54 *Ibid.*, 1032b 15-17.
- 55 *Ibid.*, b 21-23.
- 56 *Ibid.*, 8; 1033 b 5-6.
- 57 *Ibid.*, b 7-10.
- 58 *Ibid.*, 17-18.
- 59 *Ibid.*, a 34.
- 60 *Ibid.*, 7; 1032 b 31.
- 61 *Ibid.*, 1032 b 32-1033 a 1.
- 62 *Ibid.*, 1032 b 31-32.
- 63 *Ibid.*, 1032 a 32-b 2.
- 64 *Ibid.*, 8; 1033 a 28-30.
- 65 *Ibid.*, 7; 1032 b 13-14.
- 66 *Ética a Nic.* Z, 4; 1140 a 17.

- 67 *Poet.* 24; 1160 b 13.
- 68 "La ciencia política es la arquitectónica"; *Et. Nic.* A, 1, 1094 a 28.
- 69 *Et Nic.* Z,4; 1140 a 22.
- 70 *Ibid.*, a 5.
- 71 *Ibid.*, 3;1139 b 16.
- 72 *Metaf.*, A 1; 980 b 26.
- 73 *Ibid.*, 981 a 8.
- 74 *Poet.* 6; 1450 b 37. Con respecto a la cuestión de la coherencia funcional véase *Metaf.* Teta, 1 ; a 052 ss.
- 75 *Política* A, 8; 1256 b 2.
- 76 *Ibid.*, 2; 1252 a 33 ss.
- 77 *Ibid.*, 8; 1256 b 1 ss .
- 78 *Ibid.*, 9; 1257 b 11.
- 79 *Ibid.*, 10; 1258 b27.
- 80 Véase mi obra *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969.
- 81 Es un *facere*, un hacer (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a 1).
- 82 *Filosofía de la liberación* 3.4.6.
- 83 *Res (Filosofía de la liberación* 3.4.7. -3.4.8.).
- 84 Tomás, I,66, 1.
- 85 *Salmo* 14,3.
- 86 II *Tesalonisenses*, 3, 10.
- 87 Tomás, I, 14,8. Sobre la diferencia entre *facere* y *agere* véase I-II, 57, 4.
- 88 *Ibid.*, I, 15, 2.
- 89 *Ibid.*, I, 15, 3.
- 90 *Ibid.*, I,II 86, 6.
- 91 *Génesis* 3, 19.
- 92 *Op.Cit.*,II-II, 187, 3.
- 93 *Ibid.*, I,79,11 ad 2.
- 94 *Ibid.*, I,16.2.
- 95 *Ibid.*, II-II, 47-56.
- 96 *Ibid.*, II-II, 48-51.
- 97 *Ars;Ibid.*, I-II, 57, 4.
- 98 *Ibid.*, I-II, 47, 2 ad 3.
- 99 *Ibid.*, I-II, 57, 4.
- 100 *Ibid.*, I, 117, 1 ad 2.
- 102 *Ibid.*, I-II, 14, 5.
- 101 *Ibid.*, II-II, 166.
- 103 *Ibid.*, 14, 6.

- 104 *Ibid.*, 4.
- 105 *Ibid.*, 3.
- 106 *Ibid.*, 57, 3 ad.3.
- 107 *Ibid.*, II-II, 122, 4 ad 3.
- 108 *Ibid.*, I-II, 57, 3 ad 3.
- 109 *Ibid.*, I, 57, 3 ad 3.
- 110 *Ibid.*, 39, 8.
- 111 *Ibid.*, 16, 1.
- 112 *Ibid.*, I-II, 85, 6.
- 113 *Filosofía de la liberación*. 2.2.7.2.
- 114 *Ibid.*, 2.2.7.
- 115 Tomás, *Op. Cit.*, II-II, 49, 4.
- 116 *Ibid.*, 57, 4 ad 3.
- 117 "Acerca de la justicia"; *Ibid.*, II-II, 58-122.
- 118 *Ibid.*, 57, 4.
- 119 *Ibid.*, I-II, 105, 4.
- 120 *Ibid.*, II-II, 78.
- 121 Cfr. T .K. Derry-Revor Williams, *A short history of technology*. Clarendon Press, Oxford, 1960, pp. 320 ss.
- 122 *Filosofía de la liberación*. 1.1.7.2.
- 123 *De Antiquissima italorum sapientia*. I, 1; en *Opere filosofiche*. Sansoni Editore, Firenze, 1971.
- 124 *Ibid.*, 1, 2.
- 125 *Principi di Scienza nouva*. II, 2.
- 126 *Kritik der Urteilskraft*. 43, A 171.
- 127 *Ibid.*, §§ 43-44, A 173-174.
- 128 *Ibid.*, §34, A 141.
- 129 *Ibid.*, § 17, A 52.
- 130 *Ibid.*, VII, AXL-XLI.
- 131 *Ibid.*, A XLIII.
- 132 *Ibid.*, §5, A 16.
- 133 *Ibid.*, § 9, A 32.
- 134 *Ibid.*, § 17, A 60.
- 135 *Ibid.*, § 22, A 67.
- 136 *Ibid.*, § 91, A 454.
- 137 *Ibid.*, § 44, A 177.
- 138 *Ibid.*, § 49, A 190.
- 139 *Ibid.*, § 48, A 185.

- 140 *Ibid.*, §46, A 178.
141 *Ibid.*, §46, A 180.
142 *Ibid.*, § 49. A 190.
143 *Ibid.*, §17, A 54.
144 *Ibid.*
145 *Ibid.*, § 49, A 191.
146 *Ibid.*, A 192.
147 *Ibid.*, §§ 50 a 201.
148 *Wissenschaftslehre* (1974), III, §5; t.I, p. 246.
149 *Ibid.*, II, § 4, I, 134-135.
150 III, p. 395.
151 *Ibid.*, p. 625.
152 *Ibid.*, p. 612.
153 *Ibid.*, p. 616.
154 *Ibid.*, p. 622.
155 *Ibid.*, p. 624.
156 *Ibid.*, pp. 628-303.
157 *BB*, VI, B, I, a.
158 § § 189-208; *Enzyklop.* § § 524-528.
159 También en *Enzyklop.* §§ 556-563.
160 *Enzyklop.* § 55.
161 *Ohne Begriff* (*Ibid.* § 56).
162 *Einbildungskraft* (*Ibid.*, § 56).
163 *Enzyklop.* § 560.
164 *Ibid.*, § 56.
165 *Phaenomenologie des Geistes*, loc. cit.
166 *Ibid.*, p. 368.
167 *Rechtsphilosophie*, § 189.
168 *Enzyklop.* § 524.
169 *Rechtsphil.* § 198.
170 *Ibid.*, § 201.
171 *Ibid.*, § § 202-205.
172 *Phaenomen.*, p. 508.
173 *Ibid.*, p. 512.
174 *Ibid.*, p. 514.
175 *Aesthetik*, I, 1, 3; t. 13, p. 151.
176 *Enzyklop.* § 556.

- 177 *Ibid.*, § 558.
- 178 *Aesthetik*, II, 1.
- 179 *Ibid.*, II, (2).
- 180 *Ibid.*, II, 3
- 181 *Ibid.*, III, 1.
- 182 *Ibid.*, III, 2.
- 183 *Ibid.*, III, 3.1.
- 184 *Ibid.*, III, 3.2.
- 185 La que por su parte se escinde en épica (III, 3, 3,1), en lírica (III, 3,3,2), y en dramática (III,3,3,3).
- 186 Por el aumento desmesurado de riquezas en pocas manos y por la superproducción de mercancías por un lado, y el aumento de población y de extrema pobreza por el otro (Cfr. *Rechtphilosophie*, §§ 243-244).
- 187 *Ibid.*, § 347.
- 188 Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, PUF, Paris, 1967, t. I-II.
- 189 Cfr. Aphonse de Waelhens, *Une philosophie de l'ambigüité*, Publ. de la Universidad, Lovaina, 1951, pp. 366-376.
- 190 *Revista de Occidente*, Madrid, 1939.
- 191 Véase Friedrich Dessauer, *Streit um die Technik*, Herder, Freiburg, 1959, después de referirse a los clásicos nos habla de la "Philosophie der Technik" (pp. 18 55.), y de un Fredrich Georg Junger, Franz Schnabel, Manfred Schroeters, J. Schenk, Paul Krannhals, etc. Cfr. H. Glockner, *Philosophie und Technik*, en *Fragen der Zeit* (Heft 1; A Wenzl, *Die Technik als philosophisches Problem*, München, 1945).
- 192 *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1963, p. 68.
- 193 Véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, t. I, pp. 68 ss., donde se aclara la terminología y problemática de Heidegger.
- 194 *SZ*, § 15, p.68.
- 195 *Ibid.*, §§ 15-18 (pp. 68,84, 87) y §32 (pp. 110).
- 196 *Ibid.*, § 15, pp. 68-69.
- 197 *Ibid.*, § 69, p. 353.
- 198 *Ibid.*, §15, p. 69.
- 199 *Ibid.*
- 200 *Ibid.*, p. 135.
- 201 *Ibid.*
- 202 *Ibid.*, pp. 69-70.
- 203 *Ibid.*, p. 71.
- 204 En *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1963, pp. 7 -68.
- 205 Cfr. Joseph Sadzik, *Esthétique de M. Heidegger*, Ed. Universitaires, Paris, 1963, (Bibl. pp. 201-210; A. de Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger*, Publ. de la Université, Louvaine, 1967, pp. 276-292 (bibl. pp. 311-376).

- 206 *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p.18.
- 207 *Ibid.*
- 208 *Ibid.*, p. 21.
- 209 *Ibid.*, p. 22.
- 210 Nuestro autor usa dos palabras: *Zeughafrikeit*, instrumentalidad, y das *Zeughafte*, el carácter instrumental del instrumento (instrumentitud).
- 211 *Ibid.*, pp. 22-24.
- 212 *Ibid.*, p. 23.
- 213 *Ibid.*
- 214 *Op. Cit.*, p. 37.
- 215 *Ibid.* p.34.
- 216 *Die Erde*, pp. 35 ss. La "Tierra" es la naturaleza, la materia, el caos, lo indeterminado, la *fysis* del germano y latino.
- 217 *Ibid.*, p. 37. Estas palabras ("Im Geschick eines Geschichtlichen Volkes") significa la expresión filosófica del proyecto capitalista nacional independiente de Hitler; un populismo político que filosóficamente huye hacia las indefiniciones ónticas por escapismo hacia el horizonte ontológico.
- 218 *Ibid.*, p. 48.
- 219 *Ibid.*
- 220 *Die Frage nach der Technik*, en *Vortraege und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, pp. 13-70.
- 221 *Cfr. Op. Cit.*, pp. 29-31.
- 222 *Op. Cit.*, pp. 14-18.
- 223 *Ibid.*, p.18.
- 224 *Ibid.*, p. 20-22.
- 225 *Ibid.*, p. 20.
- 226 *Ibid.*, p. 22. Véase que esta fue la actitud primera de la vida como hemos visto cuando tratamos este tema (por ejemplo, en el caso de las algas de los mares).
- 227 *Cfr. M. Heidegger, Die Frage nach dem Ding*, Niemeyer, Tübingen, 1963, en B, I, 5. Edmund Husserl presentó esta cuestión en su obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Husserliana, Nijhoff, La Haya, t. VI, 1962, 9 (igualmente en el *Beilage I*, pp. 349 ss.).
- 228 *Cfr. E. Husserl, OP. Cit.*, 28-34. La cuestión de la *Lebenswelt* viene a ser en la filosofía existencial el *in der Welt sein* de Heidegger, pero su sentido es distinto.
- 229 M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, p. 74.
- 230 *It Saggiatore*, en *Le opere di Galileo Galilei*, ed. de Favaro-Lungo, Florencia, 1933, t. VI, p. 232.
- 231 Sobre esta cuestión de la técnica, en la ontología moderna de la subjetividad, puede consultarse además de las obras citadas de Heidegger, *Zur Seinsfrage*, en *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt, 1967, pp. 213 ss. y en diversas partes de *Der Satz von Grund*, Neske, Pfullingen, 1962.

- 232 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1966, pp. 34-35.
- 233 *Die Frage nach der Technik*, p. 22.
- 234 *Ibid.*, p. 24.
- 235 *Ibid.*, p. 27.
- 236 *Ibid.*, p. 31.
- 237 *Ibid.*, p. 33.
- 238 *Ibid.*, p. 34.
- 239 *Ibid.*, p. 35.
- 240 *Ibid.*, p. 41.
- 241 *Ibid.*, p. 44.
- 242 F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, n. 853 (en *Saemtliche Werke*, Kroener, Stuttgart, 1964, t. IV). Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske Pfullingen, I, "Der Wille zur Macht als Kunst". En especial pp. 82ss; y también II, pp. 71 ss.
- 243 "Weil wir das, was Ge-Stell heisst, nicht mehr im Gesichtskreis des Vorstellens antreffen [. . .] deshalb ist es zunächst befremdlich" (*Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, p. 24. "Das Gestell ist eine Wesensweise des Seins unter anderen" (*Die Technik und die Kehre*, p. 37).
- 244 Para Heidegger se toman dos actitudes diferentes ante la técnica: "Debemos utilizar las cosas técnicas, debemos servirnos de ellas, pero al mismo tiempo debemos liberarnos de ellas, de modo que conservemos siempre la necesaria distancia [. . .] Una vieja palabra alemana se nos ofrece para nombrar esta actitud de *sí* y de *no* ante el mundo técnico: *Gelassenheit* [= sosiego serenidad, humilde abandono del paciente expectante] ante las cosas" (*Gelassenheit* pp. 22-23). Un *no* al mundo moderno que ya termina su ciclo; un *sí* al nuevo hombre que hoy está en el tiempo de su conversión, de su viraje (*Kehre*).
- 245 Véase D. Meadows -J. Rander- W. Behrens, *Los límites del crecimiento*, trad. cast. FCE, México, 1972, y *Strategie pour demain*, trad. franc. Seuil, París, 1974, por M. Mesarovic -E. Pestel.
- 246 La estética de Luis Juan Guerrero, debe ser considerada la mayor estética ontológica producida en América Latina. Los tres tomos: 1. *Revelación y acogimiento de la obra de arte*, Losada, Buenos Aires, 1956; 2. *Creación y ejecución de la obra de arte*, y 3. *Promoción y requerimiento de la obra de arte*, 1967, merecería una larga explicación. De todas maneras, cabe indicarse, es una obra "europea" y no pensada fundamentalmente desde América Latina.
- 247 H. Marcuse, *Eros y civilización*, trad. cast., Mortiz, México, 1965, pp. 137 ss.
- 248 Véase por ejemplo Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969. La "Escuela de Frankfurt" ha trabajado especialmente la estética, como Adorno en particular.
- 249 Cfr. Carl Mitcham-Robert Mackey, *Philosophy and Technology*, Mcmillan, London, 1972, bibl. en pp. 379-389.
- 250 Mario Bunge dictó unas conferencias en Monterrey que han sido editadas bajo el título de *Tecnología y filosofía*, Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 1976, pero se trata todavía de líneas introductorias al tema.

- 251 Cfr. *Das Wesen des Christentum*, cap. 24; en *Saemtliche Werke*, Frommann, Stuttgart, t. V I, 1960, p. 334.
- 252 *Thesen uber Feuerbach*, 1; en *Karl Marx Schriften*, ed. Lieber-Furth, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, t. II, 1971, p. 1.
- 253 *Manus. III* (1844), XXIII; ed. cit. p. 645.
- 254 *Ibid.*, pp. 650-651.
- 255 *Ibid.*, p. 646.
- 256 *Manus. I* (1844), XXV; p. 570.
- 257 *Manus. III, I*; p. 584.
- 258 *Die deutsche Ideologie*, 2, A; pp. 22-23 de la misma edición.
- 259 *Ibid.*, p.23.
- 260 *Ibid.*, p. 28.
- 261 *Ibid.*, p. 54.
- 262 *Ibid.*, p. 56.
- 263 Así denominaremos la obra publicada en alemán bajo el título *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Dietz, Berlín, 1971, y la trad. castellana en dos volúmenes *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, (1857. 1859), Siglo XXI, Buenos Aires, 1971-1972.
- 264 *Ibid.*, ed. alem. p. 229; ed. cast. p. 5.
- 265 *Ibid.*
- 266 *Ibid.*
- 267 *Ibid.*, p. 230; p. 6.
- 268 *Ibid.*
- 269 *Ibid.*
- 270 *Ibid.*
- 271 *Ibid.*
- 272 *Ibid.*
- 273 *Ibid.*
- 274 *Ibid.*
- 275 *Ibid.*, pp. 231-232; p. 7.
- 276 *Ibid.*, p. 233; p. 8.
- 277 *Ibid.*, pp. 234-235; p. 9.
- 278 *Ibid.*, 234; p. 9.
- 279 *Ibid.*
- 280 *Ibid.*
- 281 *Ibid.*
- 282 *Ibid.*, p. 235; pp. 9-10.
- 283 *Ibid.*, p. 235; p. 10.
- 284 *Ibid.*

- 285 *Ibid.*, p.236; p. 11.
- 286 *Ibid.*
- 287 *Ibid.*, p. 237; p. 12.
- 288 Marx usa la palabra aristotélica *dynámei* para indicar la indeterminación irreal del estado de potencia en que se encuentra el objeto todavía no usado.
- 289 *Ibid.*, pp. 236-237; pp. 11-12.
- 290 *Ibid.*
- 291 *Ibid.*, p. 238; p. 12.
- 292 *Ibid.*
- 293 *Ibid.*, p. 238; p. 13.
- 294 *Ibid.*
- 295 *Ibid.*, p. 239; p. 13.
- 296 *Ibid.*, p. 240; p. 14
- 297 *Ibid.*, p. 241; pp. 15-16.
- 298 *Ibid.*, p. 242; p. 16.
- 299 *Ibid.*, p. 243; p. 16.
- 300 *Ibid.*, p. 246; p. 20.
- 301 Todas las citas siguientes pertenecen a las pp. 247-256 ed. alem., y pp. 21-30 de la ed. cast. Véase el comentario que hemos efectuado sobre este famoso texto en nuestra obra *Método para una filosofía de la liberación*, § 19, pp. 137-148, de la cual sólo repetiremos algunos aspectos.
- 303 *Zur Kritik...*, p. 248; p. 22.
- 304 *Das Kapital*, Prólogo; ed. Ullstein, Frankfurt, 1969, t.I, p. 1; trad. cast. Siglo XXI, México, 1976, t.I, p. 5 (a veces citaremos de la edición castellana del Fondo de Cultura Económica, México, t.I, 1972).
- 305 *Ibid.*, p. 2; p. 6.
- 306 *Ibid.*, I, 1,p.17;p. 43.
- 307 *Ibid.*, FCE, p. 8.
- 308 *Ibid.*, p. 24; p. 52.
- 309 *Ibid.*, p. 17; p. 43.
- 310 *Ibid.*, p. 17; pp. 43-44.
- 311 *ibid.*
- 312 Véase mi obra *Para una ética de la liberación*, § 8, sobre la noción del valor (Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t.I, pp. 70ss.).
- 313 K. Marx, *Op. Cit.*, p. 18; p. 44.
- 314 *Ibid.*
- 315 *Ibid.*, cap. 5, p. 156; p. 226.
- 316 *Ibid.*, p. 151; p. 219.
- 317 *Zur Kritik...*,ed.cast. T.I, pp. 24-241.

- 318 *Das Kapital*, I, 1 p. 22; p. 49. Véase el *Apéndice* sobre "Materialismo y tecnología".
- 319 En *Zur Kritik...*(ed. cast). Véase esta cuestión en T.I, pp. 237 ss., 276 ss., 355 s.s.
- 320 *Ibid.*, edit.cast.T.II,p.217.
- 321 *Das Kapital*, I, 1, p. 23; p. 51.
- 322 *Ibid.*, cap. 5, pp. 148-149; p. 216.
- 323 *Ibid.*, cap. 12; pp. 312 55.; FCE, pp. 285 ss.
- 324 *Ibid.*, cap. 13, p. 378; FCE, p. 348.
- 325 *Ibid.*, cap. 12, p. 313; FCE, p. 285.
- 326 *Ibid.*, p. 301; FCE, p. 274.
- 327 *Ibid.*, p. 308; FCE, p. 281.
- 328 *Ibid.*, p. 307; FCE, p. 280.
- 329 *Ibid.*, p. 329; FCE, p. 301.
- 330 *Ibid.*, capt. 13, p. 330; FCE, p.302.
- 331 *Ibid.*, p. 331, FCE, p. 303.
- 332 *Ibid.*, nota 89, p. 331; FCE, p. 303.
- 333 *Ibid.*, p. 340; FCE, p. 311.
- 334 *Ibid.*, p. 340; FCE, pp. 311-312.
- 335 *Ibid.*, p. 348; FCE, pp. 319.
- 336 A. Aichta, *La encrucijada de la civilización*, trad. cast. Siglo XXI, México 1971.
- 337 *Das Kapital*, I, cap. 5, p. 154, p. 223.
- 338 Véase la diferencia con Heidegger en el tratamiento del tema de "la tierra (*die Erde*)".
- 339 *Op. Cit.* p. 149; pp. 216-217.
- 340 Véase Alfred Schmidt, *El concepto de materia en Marx*, trad. cast. Siglo XXI, México, 1976.
- 341 *Das Kapital*, I, 1.
- 342 *Ibid.*
- 343 *Ibid.*, p. 25, p. 53,
- 344 *Ibid.*, p. 18; p. 44.
- 345 *Ibid.*, 346 *Ibid.*,p.20;p.47. ,
- 347 *Ibid.*
- 348 *Ibid.*, p. 52; p. 89.
- 349 *Ibid.*
- 350 Rodovan Richta en su obra *La civilización en la encrucijada. Implicaciones sociales y humanas de la revolución científicotécnica*. trad. cast. Siglo XXI, México, 1971, ha efectuado en equipo el más profundo análisis de la realidad y repercusiones de la revolución científico-técnica dentro de las fuerzas productivas (véase

- bibliografía en pp. 329-350). Se le ha criticado, sin embargo, descuidar el nivel político, ideológico y aún económico que contextualiza dicha revolución. De todas maneras es un trabajo a tenerse en cuenta para una filosofía de la poiesis.
- 351 De los trabajos de nuestro revolucionario cabe destacarse en especial por su importancia para América Latina con respecto al tema de la dependencia, su obra *El imperialismo fase superior del capitalismo*, Ed. Lenguas Extranjeras, Moscú, s/f; pero al mismo tiempo trabajos coyunturales como *Contenido económico del populismo o ¿Quiénes son los amigos del pueblo?* (ambos en Siglo XXI, Madrid, 1974), permitirán situar a la poética en la práctica política.
- 352 El pensamiento del gran pensador italiano nos será particularmente útil en el análisis de la primacía de la instancia política sobre las restantes en momentos ante -o prerevolucionarios (como América Latina), y la valorización de la cultura popular sea cual fuere el contenido histórico que tenga (cfr. Antonio Gramsci, *Antología*, Siglo XXI, México, 1970). Es por otra parte importante la descripción del "bloque histórico" de coyuntura donde ni el economismo ni el ideologismo pueden permitir un diagnóstico adecuado.
- 353 Por el hecho de ser una revolución socialista triunfante en un país subdesarrollado y periférico, el pensamiento de Mao Tse-tung no puede ignorarse -sean cual fueren sus errores en política exterior en los últimos años-. Sobre todo en el largo proceso equívoco, de alianzas tácticas en que América Latina se encuentra. Véase "*Sobre la nueva democracia*" en *Obras escogidas*, Ed. Lenguas extranjeras, Pekín, t.II, 1968, pp. 353, en la cuestión tan grave de la "cultura nacional"; noción que incluye la exigencia de una tecnología propia- ¿puesta en duda hoy por el nuevo equipo gobernante?-.
- 354 La visión filosófico-ontológica evidenciada en su obra *Dialéctica de lo concreto*, ed. cast. Grijalbo, México, 1967, dedica profundos capítulos a nuestro tema, en especial pp. 214-246. Sin embargo, pensamos, queda todavía confusa la noción de *praxis* por el hecho que involucra a la poiesis sin distinguirla ni articularla explícitamente. El aspecto laboral y el político no se los define adecuadamente. Véase Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique*, Minit, Paris, 1963, (en especial pp. 55-103); A. Rusin, K. *Marx und Probleme der Technik*, Fachbrucherl. VEB, Leipzig, 1970; L. Herman, *Natur und Technik im Verstandnis von K. Marx*, Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt Univ. Berlín, 17, n. 4 (1968) pp. 455-474; Henri Awon, *L'esthétique marxiste*, PUF, Paris, 1970, Tadeusz Kotorbinski, *Praxiology. An Introduction to the science of efficeint action*, ed. Pergamon Press, New York, 1965; Jean Fallot, *Marx e la questione della macchina*, La Nouva Italia, Firenze, 1971; F. Battaglia, *Filosofia del trabajo*, trad. cast. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1955.
- 355 Sin lugar a dudas su aporte principal ha sido el exigir al pensamiento marxista a iniciar un proceso de precisión en el uso de sus categorías interpretativas, tales como las diversas instancias, el modo de producción, formación social, etc. y sus respectivas articulaciones. Véase *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965; *Lire le Capital*, Maspero, Paris, 1969. Su escuela continúa aportando elementos valiosos, pensamos en Balibar y especialmente Poulantzas.
- 356 De su inmensa obra, y uno de los primeros marxistas latinoamericanos de la década del cuarenta, es el primero en tener una impronta ontológica en su reflexión. Véase entre sus numerosas obras *Trabajo y alienación*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1965.
- 357 *La Estética* es por demás conocida (aunque cabrían citarse en dicha especialidad las obras de los italianos Croce y Della Volpe, de los que nos ocuparemos en su lugar). Queremos en cambio hacer referencia a su análisis sobre el *Trabajo* en su

- obra *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand, Neuwied, SL 92. 1973. Se nos dice que "die Arbeit Kann als Urphanomen, als Modell des gesellschaftlichen Seins betrachtet werden" (p. 9). Esta obra debe ser traducida al castellano.
- 358 Entre sus obras debemos citar especialmente *Filosofía de praxis*, Grijalbo, México, 1973. En la obra se distingue claramente en *praxis y poiesis* (pp. 13-14), pero en general se es deudor de una confusión del mismo joven Marx cuando nos dice que el trabajo es praxis. Por ello no se clarifica ni se articula explícitamente la llamada "praxis productiva" (p.e. p. 111), con la praxis política, revolucionaria, etc. (la que propiamente es praxis). Este trabajo, *Filosofía de la poiesis*, que- rría entrar de lleno en esta cuestión.
- 359 Cfr. *El sistema de los objetos*, Siglo XXI, México, 1969; *La economía política del signo*, Siglo XXI, México, 1974.
- 360 Cfr. *Filosofía de la liberación* 5. y 4.1. -4.3.
- 361 Véase la descripción resumida del asunto, con bibliografía, en mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, Edicol, México, 1977, tomo 6/III, "Introducción".
- 362 Sobre la polémica véase el estado de la cuestión en Aldo Solari-Rolando Franco-Joel Jutkowitz, *Teoría y acción social y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México, 1976, pp. 421-436.
- 363 *El desarrollo desigual*, Fontanella, Barcelona, 1974, p. 314.
- 364 Cita de D. Ribeiro, *La universidad nueva*, Ed. Ciencia Nueva, Buenos Aires, 1973, p. 15.
- 365 Gui Bonsiepe, *Diseño industrial, artefacto y proyecto*, Alberto Corazón, Barcelona, 1975, pp. 218-219.
- 366 Cfr. Ciencia, política y científicismo, *Centro Editor, Buenos Aires, 1971*.
- 367 Ciencia y política en América Latina, *Siglo XXI, México, 1971*, véase la obra reciente de Hilary Rose, Steven Rose y otros, *L 'idéologie de/dans la science; Seuil, Paris, 1977*.
- 368 *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Ed. Nuestro Tiempo, Bogotá, 1970. Es muy conocida la crítica de Marcuse al positivismo norteamericano en su obra *El hombre unidimensional*.
- 369 Véase mi trabajo "Cultura imperial, cultura ilustrada y creación de cultura popular", Bonum, Buenos Aires, 1975, y el texto inicial de *Contra un diseño dependiente*, Edicol, México, 1977.