

9
2ej

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFIA**

**POLITICA Y METAFISICA
(TECNICA Y PODER)**



TESINA QUE PARA OBTENER
EL TITULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFIA
PRESENTA
EDITH GUTIERREZ CRUZ
CDAD. UNIVERSITARIA,
1993

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

POLITICA Y METAFISICA

(Técnica y Poder)

INTRODUCCION

PRIMERA PARTE

Más allá de Rousseau

1. La conducta simbólica y el contrato social
2. Escasez, propiedad privada y sociedad dividida
3. La metafísica como producto de una sociedad dividida

SEGUNDA PARTE

Metafísica, técnica y poder

1. Heidegger y Descartes
2. Heidegger y la esencia de la técnica
3. Hacia un Estado Técnico Absoluto

TERCERA PARTE

De cómo la metafísica ilumina el ocaso del segundo milenio

1. Cómo es que la metafísica aún no ha muerto
2. Técnica, capitalismo y democracia
3. Política y ecología
4. La técnica como lucha contra la finitud
5. Las muecas de la metafísica contemporánea
 - A) Que los "grandes relatos" ya no existen

B) Posindustrialización

C) Que el estado tiende a desaparecer del planeta

CONCLUSION

BIBLIOGRAFIA

INTRODUCCION

En este trabajo se intentará ofrecer una visión aproximada sobre la relación entre poder político, técnica y metafísica. ¿Qué podría fundamentar o dar sentido a esta relación ?

Según Heidegger, la metafísica occidental que va de Platón a la filosofía moderna, es la base que ha sustentado la irrupción de la técnica y la tecnología actual. Hoy en día estamos presenciando una particular forma del ejercicio del poder, esto es, una forma técnica o tecnológica del poder que podríamos llamar tecnocracia.

Las democracias contemporáneas pretenden llevar o más lejos posible la idea de representatividad al propiciar que un número cada vez mayor de individuos se acerquen al ejercicio del poder como representantes de diversos grupos de intereses particulares. La idea misma de representatividad que impera en la política bien puede tener sus raíces en uno de los conceptos fundamentales de la metafísica moderna, a saber, el mundo como representación y la política como la arena donde discuten los representantes de diversos intereses sociales, lo que conlleva el "hablar por los otros" en tanto representante e impedir que se llegue a la autogestión del discurso y de la acción. Vivimos en la imagen de un mundo estructurado de acuerdo a ciertos fines, de acuerdo a una visión global que el poder tiene de la realidad la cual ha sido posible gracias a los "adelantos" de la técnica. En la medida en que poder y técnica son términos que se relacionan cada vez más íntimamente, actualmente ya no se sabe exactamente "quien" ejerce el poder, porque este ejercicio se da por todas partes, en cualquier lugar donde exista la técnica y sus productos. Además el poder en nuestros días se ha tornado algo difuso, que se pierde, es decir, se encuentra a la vez oculto y presente; es una experiencia que rebasa y va más allá de la experiencia puramente inmediata del gobierno y los aparatos de Estado. El ejercicio del poder ha rebasado estas instancias y ha echado raíces en la experiencia misma de la vida diaria, en todos los sujetos y sus instituciones.

Por otra parte, vivimos dentro de una sociedad que en términos generales, podemos llamar capitalista, cuyas contradicciones han legado a poner en peligro la vida del planeta entero. La ganancia, la producción sin límites, la acumulación y la explotación han llegado a convertirse en ley que rige la vida de todos los seres vivos (y no vivos) que habitamos este planeta. Sin embargo, el capital no debe ser entendido como el

conjunto de empresas nacionales y multinacionales que se dedican a hacer negocios. El capital tampoco es el dinero solamente, sino toda una concepción que se ha encargado de construir un mundo basado en las leyes del mercado, la ganancia y la producción sin límites. Esta concepción es a la vez resultado de una particular forma en la que se ha desplegado el ser a partir de la tecnificación del mundo. Y si la técnica es una de las formas en que se nos ha manifestado la metafísica, el capital (y su correlato: el capitalismo) también es una manifestación de la metafísica como afirma Heidegger, ya que solamente a partir de la tecnificación del mundo y la vida, pudo desplegarse la formación histórica del capitalismo. Por ello, técnica y capital nunca podrá separarse, infiltrándose por todas partes, lograrán tornar al poder algo cada vez más difuso, más oculto, pero a la vez presente. El ejercicio del poder no se encuentra localizado y definido en una instancia particular, pero donde halla técnica y capitalismo, habrá una particular forma del ejercicio del poder que es la dominación de la comprensión del ser postulado por la metafísica moderna.

En la primera parte de este trabajo nos referíamos a la relación que existe entre una sociedad dividida entre los que mandan y los que obedecen y el surgimiento de la metafísica, tomando como referencia algunas ideas de Becker, Rousseau y Clastres entre otros autores.

En la segunda parte haremos un recorrido por la idea heideggeriana de metafísica y técnica.

En la tercera parte mostraremos la relación de la metafísica -a través de la técnica- con algunos fenómenos propios de la vida y el mundo contemporáneo.

PRIMERA PARTE

MAS ALLA DE ROUSSEAU

¿ Quien manda aquí ? Pregunté
Me dijeron: "El pueblo naturalmente".
Dije yo: "Naturalmente el pueblo pero,
¿quien manda realmente?"

ERICH FREID

Todo poder emana de Dios, lo reconozco,
pero toda enfermedad también.

J.J. ROUSSEAU

1. La conducta simbólica y el contrato social

Según Ernest Becker el hombre se relaciona con los estímulos primarios o naturales por medio de los significados que crea.

A esto podríamos llamar conducta simbólica. Los signos creados por el hombre son mucho más que meros signos, son estímulos artificiales, y al surgir éstos, el hombre deja de responder a los estímulos puramente naturales para responder también a los estímulos artificiales creados por el (1). Así, el hombre se libera un poco de los estímulos primarios y por su inmediatez, inventa otros e inventa relaciones entre éstos y los primarios. De este modo el hombre sigue reaccionando a estímulos sean éstos de la clase que sean, pero es en esta creación de símbolos y significados que el hombre se crea a sí mismo y se auto-construye como el primer significado.

Cuando Becker analiza el desarrollo del yo en la obra *The Birth and Death of Meaning*, plantea como punto básico de este desarrollo su construcción lingüística. A partir del yo como forma lingüística comienza la verdadera conciencia del sí mismo, y por ende, la aparición del no-yo, o sea, el mundo natural comprendido como algo distinto del yo; así como los otros sujetos. Para Becker es el yo simbólico lo que diferencia al hombre de los demás animales, e incluso la verdadera separación del hombre con respecto de la naturaleza se da solamente teniendo al yo como condición básica:

"Once the symbolic self is brought into existence, and provided with a fictional sphere of action, man's responsibility to nature ends."(2)

(1) BECKER, Ernest. *The Birth and Death of Meaning*, the Free Press of Glencoe, New York, 1962. p. 56.

(2) *Op. Cit.* P.56

Con la formación lingüística del yo se va desarrollando toda una conducta lingüística dentro de la cual se habrá de formar la *institución de la promesa*, y es este tipo de conducta lo que va relacionando a los hombres entre sí: tal es la base del contrato social.

Ahora bien, la cláusula básica del contrato social propuesto por Rousseau, es el imperativo de enajenar le libertad del individuo propia del estado natural. Tal enajenación no se da gratuitamente, por lo que sólo se da a cambio de una determinada utilidad. ¿Cuál es esta utilidad? Probablemente el facilitar la existencia que se va imposibilitando gradualmente en el estado natural. Así, el contrato permite la existencia y la *garantiza* a través de la superación de la *necesidad* propia del ámbito natural. Por otro lado, es posible también que la utilidad del contrato no se encuentre tanto en el hecho de permitir la "existencia", sino en el afán de proteger la propiedad privada. Dice Rousseau en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*:

El primero que habiendo cercado un campo, exclamó: Esto es mío, y encuentro gente suficientemente necia para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, muertes, cuántas miserias y horrores no hubiera ahorrado al género humano alguien que, derribando la cerca o rellenando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: Guardaos de escuchar de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra es de nadie. (3)

Así pues, para que nazca un contrato social, en tanto tal, es necesario que primero exista la propiedad privada, porque el contrato se erige como

... una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes. (4)

Al parecer el pacto se adopta como medio para cuidar la propiedad y garantiza que no pueda darse el despojo de la tierra y sus productos, pues todo aquél que lo

(3) PALERM, Angel. *Historia de la Etnología: los precursores*, SEP-INAH, México, 1974. pp. 309-310.

(4) ROUSSEAU, J.J. *El Contrato Social*, UNAM, Nuestros Clásicos 23, México, 1984. p. 20.

haga se hace acreedor a una sanción o castigo. Si se actúa para evitar el despojo quizá sea porque existe una situación de escasez, y el carecer de algo significaría esperar mucho tiempo antes de reponer lo perdido.

2. Escasez, propiedad privada y sociedad dividida

Pero ¿qué tan real será tal condición de escasez en la que se sitúa al individuo que defiende la propiedad privada?

Sabemos que han existido sociedades que han tenido una manera de ser distinta a la occidental, y no han vivido en una situación de escasez, a pesar de que no producían excedentes.

El salvaje no saquea la naturaleza; sólo toma lo que necesita. Cuando sus necesidades están satisfechas, se detiene: esto es lo que caracteriza a la economía primitiva. Al igual que cualquier economía, está destinada a satisfacer necesidades. Cuando el salvaje estima que sus necesidades están satisfechas, deja de producir. No corta inútilmente las ramas de los árboles ni caza sin tener necesidad de ello. Sólo caza para comer, es por esto que las sociedades primitivas no amenazan con destruir el medio ambiente. Podríamos decir que las sociedades primitivas, tomando en cuenta las diferencias ecológicas locales, realizaron exactamente lo que preconizó Descartes: ser dueño y maestro de la naturaleza. (5)

Sin embargo, en términos generales, se entiende por economía de subsistencia aquella que a duras penas alcanza, en el mejor de los casos, a asegurar la subsistencia de la sociedad. De esta manera la economía de subsistencia encuentra su referente en las sociedades primitivas que supuestamente viven en la miseria y acosadas por el hambre y los fenómenos naturales. Tales culturas, según la visión clásica, están imposibilitadas para producir excedentes y reservas. Pero estudios monográficos sobre los bosquimanos del desierto de Kalahari y los australianos de la Tierra de Arnhem, nos ofrecen los siguiente datos:

(5) CLASTRES, Pierre. "Pierre Clastres entrevistado" (en) *Civilización, Configuraciones de la diversidad*, CADAL-UAM-X, No.2, México, septiembre de 1984. p. 233.

... se han realizado mediciones de los tiempos consagrados a las actividades económicas, y se ve claramente que, lejos de pasarse toda la vida en la búsqueda febril de un alimento aleatorio, estos seres supuestamente miserables no emplean más de cinco horas por día como media; generalmente entre tres y cuatro horas (...) Hay que agregar que este trabajo rara vez es continuo. Se interrumpe por frecuentes descansos y, además, no introducía nunca a la totalidad del grupo...(6)

Por lo que se ve, estas sociedades primitivas no padecen hambre ni carencias pero tampoco les interesa trabajar para obtener excedentes, y bien podrían hacerlo, pero no lo desean, pues *para qué producir más de lo que van a consumir*. La visión de la supuesta escasez en la que viven los pueblos "primitivos" es resultado -según Clastres- de que la imagen del capitalismo moderno sea el patrón dominante, la medida de todas las cosas y de todos los hombres. Desde esta perspectiva se piensa que el hombre *progres*a uniformemente en todas las latitudes y que por eso ha de llegar -necesariamente- a una organización social basada en la división entre los que mandan y los que obedecen; así como entre los ricos y los pobres.

La idea de propiedad se formó lentamente en el pensamiento humano, permaneciendo latente durante períodos inmensos de tiempo. Realizándose en el salvajismo, necesitó toda la experiencia de este período y del subsiguiente de barbarie para que el cerebro humano tomara conciencia de su influencia de controlar. Su gobierno señala el comienzo de la civilización. (7)

Solamente la sociedad basada en la propiedad privada es digna -desde esta perspectiva- de llamarse civilización . Todo otro tipo de sociedad que no se base en la propiedad privada, cae en el salvajismo o la barbarie. Además,

Se puede observar, finalmente, que la experiencia del género humano ha sido casi uniforme; que las necesidades humanas bajo condiciones similares han sido esencialmente las mismas, y que las evoluciones del principio mental

(6) CLASTRES, Pierre. *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Colección Hombre y sociedad 4, México, 1987. pp. 137-138.

(7) MORGAN, Lewis H. *La Sociedad Primitiva*, Ayuso, 2a. ed., Madrid, 1971. p. 79.

han sido uniformes en virtud de la identidad específica del cerebro en todas las razas humanas. (8)

Y probablemente lo que se quiere decir con todo esto es que -desde esta perspectiva- toda cultura ha de pasar necesariamente por la etapa de la propiedad privada, el gobierno, el estado, etc.

Dondequiera que se pueda distinguir una vinculación, en continentes diferentes, entre una institución presente y un germen universal, queda implícita la derivación de los pueblos mismos de un tronco originario común.(9)

Esta corriente de la antropología clásica nos indica que si existe un tronco originario común para toda la humanidad, han de existir necesariamente el progreso, el destino histórico único, con una sola meta, un solo fin: el capitalismo.

Sin embargo la organización social basada en la propiedad privada no es el único fin que puede alcanzarse en la historia. Y si la existencia de la propiedad privada trata de justificarse a través de la idea de escasez, hay al menos unos cuantos ejemplos de que la escasez no es una condición inevitable, y lo que es más, la escasez misma no es causa sino efecto de otros factores como lo es la administración de las cosas por unos cuantos y el poder coercitivo que éstos poseen para mantener el control. El contrato social defiende la persona y los bienes de los contratantes con base en la obligación de la reciprocidad. Pero ¿pero es posible que el contrato se sostenga por sí mismo o existe otra instancia que la valide y la haga cumplir? Tal instancia validadora es coercitiva y represiva. ¿Qué es lo que hace cumplir la institución de la promesa? En un primer momento es el poseedor el que obliga a los otros mediante la fuerza a cumplir sus "promesas". Posteriormente tal fuerza se convierte en derecho:

El más fuerte no lo es jamás bastante para ser siempre el amo o señor, sino transforma su fuerza en derecho y obediencia en deber... La fuerza es una potencia física y no veo qué moralidad pueda resultar de sus efectos. Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; cuando más, puede ser de prudencia.(10)

(8) Op. Cit. pp.80-81

(9) Ibid. p. 81.

(10) ROUSSEAU, J.J. *El Contrato Social*, UNAM, Nuestros Clásicos 23, México, 1984. p. 10.

La fuerza se hace moralidad por medio del consenso. Tal moralidad aparentemente la "imponen" los poseedores de las cosas. Pero como el mismo Rousseau lo afirma,

Sería, pues, necesario para que un gobierno arbitrario o fuese legítimo que a cada generación del pueblo fuese dueño de admitir o rechazar sus sistemas, y en caso semejante la arbitrariedad dejaría de existir.(11)

Esto supone que hombre es capaz de asumir o rechazar algo. La gente que tiene poder, cualquiera que sea la procedencia de éste, sea dado por los dioses o por la fuerza física o por la fuerza económica, cualquier poder para ser efectivo ha de contar con la disposición de los otros para ser acatado. Como se ha visto a través de la historia, el hombre ha acatado muchos tipos y formas de poder, y todo poder cuando se asume consensualmente por una sociedad se *moraliza*. Al simbolizarse la fuerza -retomando las ideas mencionadas al principio- se la convierte en ley y constituía ello ya no se responde al estímulo primario que constituía la fuerza, sino al estímulo secundario que es el deber. Sólo hay legitimidad si se responde -consensualmente- a los estímulos de tipo secundario haciendo a un lado los del primer tipo.

¿Porqué el hombre acata las órdenes y los poderes? ¿Porqué acató el surgimiento de la propiedad privada? Quizá -en un principio- para no perder el favor de los dioses a quienes el primer propietario apeló como dadores del consentimiento para el acto primero de dominación y luego de apropiación.

Si existe una clase que no tiene nada que perder, sino sus cadenas, cadenas que la atan se las ha impuesto ella misma, las obligaciones sagradas que la parecen realidades objetivas con toda la fuerza de un engaño neurótico.(12)

Esto afirma Ernest Becker citando a Norman O. Brown, pero de alguna manera yo lo había mencionado Rousseau en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*.

(11) Op. Cit. p.13.

(12) BECKER, Ernest. *La Lucha Contra el Mal*, F.C.E., Colección Popular 168, México, 1977. p. 72.

De esta forma, no hay dominadores ni dominados, sino individuos que muchas veces, de manera voluntaria, pierden su libertad y su capacidad de desición. Por un lado existe la voluntad de mandar, y por otro existe la voluntad de obedecer, mismas que en las sociedades "salvajes" de América del sur son controladas y eliminadas por una serie de mecanismos sociales para evitar que surja un *poder separado* del cuerpo de la sociedad (13). Según Rousseau, ningún hombre tiene *naturalmente* autoridad sobre otro hombre, y la posible autoridad que en un momento dado ejerciere sobre otro, le viene dada por una convención o derecho. Mientras tanto, puede afirmarse, basándose en las ideas expresadas anteriormente, que el individuo objeto de los actos de autoridad, para poder acatar éstos, realiza en su mente una simbolización de la fuerza y a tal simbolización le da un valor moral, que es el de *deber*. Con esto se completa la convención para dar lugar a la interrelación entre dos sujetos *desiguales*. *Si el pueblo establece consensualmente una convención, la ilegitimidad desaparece y se regula con ello el uso de la autoridad estableciendo también las reglas socialmente aceptadas para acatar tal uso de autoridad. Desde la perspectiva de Rousseau, para que todo esto tenga lugar es necesario que de antemano se haya constituido el pueblo como figura política basándose en un contrato social. Tal contrato es un compromiso recíproco del pueblo en tanto soberano con el pueblo en tanto súbdito. Al parecer existe una tercera instancia que garantiza el cumplimiento de los compromisos asumidos por el cuerpo social como soberano y como súbdito. Esta tercera instancia es el gobierno, el cual es*

Un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua comunicación, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad tanto civil como política. (14)

El gobierno administra la ley emanada de la voluntad general, siendo la ley la condición necesaria para la asociación civil. Supuestamente el pueblo es el autor de las leyes, pero en un primer momento necesitó de un legislador pues

Los particulares conocen el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos tienen igualmente necesidad de conductores. Es preciso obligar a

(13) CLASTRES, Pierre. *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Colección Hombre y sociedad 4, México, 1987. p. 109-225.

(14) ROUSSEAU, J.J. *El Contrato Social*, UNAM, Nuestros Clásicos 23, México, 1984. p. 74.

los unos a conformar su voluntad con su razón y enseñar al pueblo a conocer lo que desea... He aquí de dónde nace la necesidad de un legislador. (15)

Así pues el Estado se constituye de tres instancias: el súbdito, el gobierno y el soberano, en donde el gobierno existe por el soberano, y el *Estado como totalidad existe por sí mismo*. Ahora bien, ¿existe el gobierno porque es necesario que exista siempre un mediador o administrador de la ley que defina la relación entre el súbdito y el soberano? Tal parecería que el gobierno es una instancia necesaria en la medida que es el poder ejecutivo, o sea el poder que *ejerce* la fuerza para aplicar las leyes, quien ejerce el poder. Es la persona (o institución) que puede ejercer la fuerza de la ley gracias a que se le reconoce por consenso la capacidad de hacerlo. El gobierno establece la relación súbdito-soberano, del mismo modo que el contrato establece una relación entre los contratantes. La diferencia entre estas dos instancias sería que el contrato es el constitutivo originario de la sociedad, mientras que el gobierno es quien permite que la sociedad, ya constituida, subsista y se reproduzca, pues garantiza en lo futuro el cumplimiento del contrato.

El acto por el cual se instituye el gobierno, según Rousseau, tiene dos bases: una es el cumplimiento de la ley emanada del soberano y la otra su ejecución. Como se vio, es al gobierno a quien corresponde aplicar la ley; y la constitución misma del gobierno, para ser legítima, ha de basarse en las leyes, es decir, estar de acuerdo con el soberano.

Pero estando en una etapa "anterior" el gobierno mismo, ¿cómo se ha de constituir éste si aún no hay quien aplique la ley soberana? En este momento el soberano *nombra* a quienes han de encargarse del gobierno, y al nombrarlos el soberano *aplica y ejecuta* el mandato de la ley surgida de su propia voluntad.

Aquí se descubre una de esas sorprendentes propiedades del cuerpo político, por las cuales concilia operaciones contradictorias en apariencia, puesto que esto se efectúa por una súbita conversión de la soberanía en democracia, de suerte que, sin ningún cambio sensible y sólo por una nueva relación de todos a todos, los ciudadanos, convertidos en magistrados, pasan de los actos generales a los particulares y de la ley a la ejecución. (16)

(15) Op. Cit. p. 51

(16) Ibid. p. 131

Así pues, la constitución del gobierno parecería ser el primero y último acto de auténtica democracia, a pesar de que en otra parte el mismo Rousseau dice que la democracia "no ha existido ni existirá jamás". (17) Pero se ve que la democracia existió una vez, antes de que existiera el gobierno, y es curioso que una vez existiendo éste, aquella desapareció para no retornar más a la vida de los hombres. Esto es un indicio de que el gobierno, y la administración son lo que frena la irrupción de la democracia, que para los fines de este trabajo prefiero denominar *autogestión*. Y si es así ¿porqué buscar una mejor forma de gobierno que sea más democrático, si gobierno y autogestión son términos que se anulan recíprocamente? Rousseau no es muy optimista y exclama:

Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres.(18)

La división social que encontramos en el planteamiento de Rousseau es producto de la *separación* entre los que mandan y los que obedecen. Es decir, antes de que surgiera un gobierno propiamente dicho, la sociedad tenía la cualidad de *ejecutar* la ley emanada de ella misma, y no solamente tenía un poder moral -por llamarlo de alguna manera- sino que el poder de la sociedad lo ejercía ella misma en tanto grupo social *indiviso*.

Cuando surge una instancia específica encargada de ejecutar la ley y ejercer el poder, que supuestamente emana del pueblo, se rompe la sociedad indivisa, se *divide* entre los que mandan y los que obedecen.

3. La metafísica como producto de una sociedad dividida

Por otra parte, la metafísica, tal como se ha dado en la historia de Occidente, solamente puede ser producto de una sociedad dividida entre los que mandan y los que obedecen; que lleva la idea de la *división* hasta sus últimas consecuencias, y que concibe el mundo como algo que, en sí, es *divisible*. En el aspecto político, la metafísica se nos muestra claramente a partir de la división social entre los que mandan y los que obedecen, división que en el desarrollo de las sociedades

(17) Ibid. p. 86

(18) Ibid. p. 88

occidentales bien pudo haber dado lugar a una serie enorme de divisiones, en las cuales uno de sus componentes va a ser provisto de un mayor peso ontológico. De esta forma tenemos:

El que manda	-	El que obedece
La mente	-	El cuerpo
Razón	-	Imaginación
Lo real	-	Lo no-real
El bien	-	El mal
Ser	-	Nada

De este modo, el que manda es alguien en quien *domina* lo mental, por lo que en él encontramos el componente *racional*, lo cual le permite vislumbrar *lo real, el bien, el ser*; y él mismo participa del ser. Mientras que el que obedece es alguien en quien domina el *cuerpo* y con él la *imaginación* y lo sensual, por lo que no puede conocer lo real y se mantiene en el ámbito de lo *no-real*. Al no poder vislumbrar lo real, éste se relaciona con el mal, que es la negación del ser, o sea la nada, y él mismo no es otra cosa que *nada*.

A partir de estas ideas podemos ver como hay una relación profunda entre el poder político y la metafísica. La división del mundo y de la "realidad" se dio a partir de una división política y posteriormente tal división de la realidad serviría para *reproducir* hasta nuestro días la división política entre los que mandan y los que obedecen. Encontramos aquí el comienzo de la relación entre poder político y metafísica.

Por otra parte, consideramos que, como señalamos al principio, la constitución lingüística del yo, nos indica la creación de una subjetividad, que posteriormente será la semilla de la metafísica, o bien, la expresión de una particular forma de pre-concebir y entender al ser. Además, desde el momento en que surge un modo de producción en el que se produce más de lo que se consume, se están sentando las bases para lo que Marx llama acumulación del capital, misma que está directamente relacionada a una pre-concepción de la naturaleza, que se da a partir de la Modernidad, en la cual ésta es un fondo fijo acumulado -y acumulable.

Esto sucede porque la energía oculta en la naturaleza es liberada, lo liberado es transformado, lo transformado es acumulado, lo acumulado es nuevamente

dividido y lo dividido es nuevamente conminado. Liberar, transformar, acumular, dividir, conminar, son modalidades del develar. (...) Por doquier lo que así se produce es conminado a ponerse en el lugar preciso, para ser él mismo capaz de conminación para un ulterior conminar. Así lo conminado tiene su propia posición estable (Stand). Lo llamamos "fondo fijo acumulado"(Bestand).(19)

En este afán de *acumulación* encontramos el predominio de una *subjetividad* cuyo fin es *manipular* a la naturaleza, almacenar sus productos y su energía, y , finalmente, dominar por completo las fuerzas naturales.

A mayor dominio de la naturaleza, mayor grado de desarrollo, civilización y *progreso*: el control sobre la naturaleza tiende cada vez a ser más perfecto, más *total*.

Por otra parte, la pregunta por la totalidad de lo real es una pregunta que ha estado presente en toda la historia de la metafísica moderna, y ha pretendido develar el sentido que ha tenido el ser así como el desenvolvimiento histórico de éste.

Podrían formularse varias preguntas en torno a la noción de *totalidad*, pero la pregunta por la *totalidad social*, es la pregunta por el Estado, pues éste, ya lo afirmaba Rousseau, es la conjunción de varias instancias: el soberano, el súbdito y el gobierno, y éstas sólo tienen sentido dentro del Estado como *totalidad*.

Además, podemos encontrar otro sentido a la palabra "totalidad", a saber, el hecho de que el Estado tiene cada vez más a volverse *planetario*, es decir, pretende ejercer un poder más total a través de diversos mecanismos con la publicidad, la globalización de la economía, los *mass media*, etc.; que en última instancia han sido posibles gracias al desarrollo de la ciencia y la técnica.

(19) HEIDEGGER, Martin. "La pregunta por la técnica" (en) *Espacios*, Centro de Investigación Filosófica, UAP, año I, no. 54, p. 59.

SEGUNDA PARTE

METAFISICA, TECNICA Y PODER

1. Heidegger y Descartes

La comprensión del ser que se ha desplegado históricamente a través de categorías como sujeto, razón, progreso, se ha plasmado en todos los productos de la historia occidental, y el Estado, al ser fruto de Occidente, no puede dejar de ser la excepción. En la figura del Estado podemos observar, además, como operan los conceptos propios de la metafísica surgida en la modernidad (1). Estos conceptos, además, han determinado el surgimiento del capitalismo.

Así, el Estado capitalista ha sido una manifestación de la culminación de la metafísica moderna, culminación que se nos muestra con gran claridad en la etapa post-industrial del capitalismo. En esta etapa, la alianza entre capitalismo y técnica ha alcanzado un nivel en el que no podríamos distinguir claramente en dónde termina el capitalismo y en dónde comienza la técnica. Esto es así porque en la historia contemporánea ambos son fenómenos paralelos, aunque el camino de la técnica había sido preparado desde hace muchos siglos por la metafísica occidental y su particular comprensión del ser del ente.(2)

Esta concepción del ser del ente tiene una premisa fundamental según la cual el ente es divisible, y de ella cual se desprende la idea de la *divisibilidad* del ente. Esta idea se hace patente en el *Discurso del método* cartesiano, pues el segundo precepto del método es:

... La *división* de cada una de las dificultades con que tropieza la inteligencia al investigar la verdad, en tantas partes como fuera necesario par resolverlas. (3)

-
- (1) Por metafísica moderna entendemos, en este caso, el pensamiento inaugurado por Descartes en el que el sujeto es postulado como centro del mundo, como conciencia autoreferencial que capta la sustancia (u objeto). La metafísica moderna se encuentra relacionada con la ciencia pues ésta se basa en conceptos como: dominación, acumulación, división, separación, matematización o cuantificación, los cuales se anuncian en la metafísica cartesiana.

Cfr. HEIDEGGER, M. "La época de la imagen del mundo" (en)

Sendas Perdidas, Lozada, 2a. ed., Buenos Aires, 1969.

- (2) HEIDEGGER, Martín. "La pregunta por la técnica" (en) *Espacios*, Centro de Investigación Filosófica, UAP, Puebla.
- (3) DESCARTES, R. *Discurso del método*, Porrúa, Sepan Cuantos 177, México, 1971. p. 16 El subrayado es mío.

Desde esta perspectiva, la irrupción misma de las sociedades modernas, basadas en figuras contractualistas como la planteada por Rousseau, podrían tener como sustento tal idea de *divisibilidad* del ente, pues plantean la división entre los que mandan y los que obedecen, dando por hecho que la sociedad es un ente que tiene a la idea de divisibilidad como una de sus características más íntimas. Así pues, la divisibilidad que se le atribuye a la naturaleza por parte de la ciencia física, también se le atribuye a la sociedad.

La pre-concepción del mundo como un ente dividido, así como las consecuencias que de ello se derivan en el ámbito de la ciencia y la técnica, nos han llevado a la formación histórica que es el capitalismo, y a su culminación, que es el capitalismo tecnificado, expresión de la metafísica y la ciencia moderna.

La división del mundo tiene como base la matematización o cuantificación de la realidad. Podemos decir que -en términos generales- la base de la ciencia moderna es el cálculo y con él, la reducción espacio-temporal, así como el ingreso de la realidad en el ámbito de lo cuantitativo y el abandono de lo cualitativo, propio del saber antiguo. Gracias al cálculo se pueden aprender a controlar los eventos de la realidad y cualquier estado de cosas puede traducirse a los términos de la matemática, obteniendo así un orden, una unificación matemática de la realidad. Se representa al mundo en términos matemáticos, pero ¿qué es representar? Es la forma moderna de asumir y vivir el ente. Toda representación tiene un contenido u objeto a representar. Representar es volver a presentar algo ante alguien, por lo que es una operación en la que el ente se vuelve a presentar al sujeto. Representar es un acto que surge al crearse un *sujeto*, término que aparece -según Heidegger (4)- a partir del *cogito* cartesiano, dándose entonces la representación de un *objeto* para un *sujeto*, caracterizado desde una perspectiva epistemológica.

Estos conceptos: representación, sujeto y objeto, son propios de la metafísica moderna, y sobre ellos se sustentará la ciencia moderna, además forman parte de un plan antológico previo a cualquier ciencia.

(4) HEIDEGGER, M. "La época de la imagen del mundo" (en) *Sendas Perdidas*, Lozada, 2a. ed., Buenos Aires, 1969.

Según Heidegger, existen dos instancias metafísicas:

metaphysica specialis y *metaphysica generalis*, en donde ésta última es entendida como un plan ontológico previo en donde se inscriben "los conceptos y principios fundamentales de las diversas ciencias naturales".

Por tanto, lo que posibilita la conducta hacia el ente (conocimiento óntico) es la comprensión previa de la constitución del ser, es decir, el conocimiento ontológico.(5)

Desde esta perspectiva podemos decir que, en la actualidad, vivimos una *tendencia* que se da tanto en la filosofía como en la ciencia contemporánea que le resta importancia a lo ontológico para apoyar solamente lo que se relacione con el conocimiento de lo óntico. De ahí que estén proliferando toda una serie de ciencias sumamente particularizadas y técnicas que determinan nuestra relación con el mundo, traducándose en *modos de ser*, formas de vida y de *pensar*. Este es el olvido del ser al cual se refiere Heidegger en su obra *El Ser y el Tiempo*. Según Heidegger, nos movemos en este "olvido del ser", en donde se *impone* el dominio de los entes a nivel cognoscitivo. Así, nos encontramos con lo que se ha llamado "crisis de la filosofía". Ya no existe una instancia ontológica que indagar mediante la filosofía, ya no se pregunta por el ser: utilizamos al ente, éste se mide, se cuantifica (cuánto ganas, cuánto mides...). Vivimos en un predominio de lo *pragmático*. Ahora ya no hay teorías que nos expliquen cómo es el mundo, sino técnicas que nos dicen cómo controlarlo. Como veremos más adelante, esta tendencia de la técnica hacia el control y el dominio, y lo que es más, la técnica misma, tiene sus orígenes en las ideas germinadas en la metafísica tradicional. Vivimos la tecnificación del mundo que, paradójicamente, no podría suceder si la metafísica no implicara una forma una forma de vida concreta. En cuanto tal, la metafísica moderna abre la brecha brindando las bases conceptuales en las que la técnica se funda. Sin embargo, y a pesar del conflicto ciencia-filosofía, la ciencia le concedería algo a las ideas de Heidegger;

(5) HEIDEGGER, M. *Kant y el problema del a metafísica*, F.C.E., México, 1954. p. 18.

En el primer lugar, porque las grandes teorías científicas, por ejemplo la de la relatividad, se apoyan muy escasamente en datos empíricos, y en segundo lugar, porque la metafísica lejos de reducirse a puro sin sentido, como pretendían los neopositivistas, orienta la empresa científica misma (fue, en efecto, la "metafísica influyente" del culto a la luz de origen neoplatónico, la que impulsó a Copérnico a formular sus hipótesis astronómicas). (6)

2. Heidegger y la esencia de la técnica

Dice Heidegger en la entrevista aparecida en *Der Spiegel*, después de su muerte, que

Todo funciona esto es lo inquietante, que funcione y que el funcionamiento nos impele siempre a un mayor funcionamiento y qué la técnica de los hombres los separa de la tierra y los desarraiga siempre más. (7)

Este es un fenómeno provocado por la tecnificación del mundo y del hombre mismo, es un movimiento que puede conducir a un Estado Técnico Absoluto. Echemos un vistazo a la concepción heideggeriana de la técnica.

Según Heidegger, la técnica no se identifica con la "esencia de la técnica", pues ésta no es en modo alguno algo "técnico". Sin embargo, algo esencial de la técnica es el ser *re-presentación* y *concepto*, manteniendo la relación "sujeto"-*objeto*". Dos son las principales ideas que nos explican lo que es la técnica: 1) La técnica es un medio para un fin; y 2) La técnica es un hacer del ser humano. Desde la perspectiva heideggeriana, ambas determinaciones de la técnica son *correctas*, pero no *verdaderas*, pues no han rebasado, el plano de lo óptico (instrumental) al postular a la técnica como una actividad humana que fabrica los medios para llegar a ciertos fines como útiles, máquinas, aparatos. etc. Estas determinaciones de la técnica siguen siendo *técnicas* y no nos dicen nada sobre la esencia de la técnica; son solamente definiciones desde el punto de vista instrumental y antropológico, respectivamente. Tales determinaciones son correctas pero no verdaderas, pues no

(6) BODEI, Remo. *La cultura del Novecientos*, Filosofía vol.3, Siglo XXI, México, 1981. p. 77.

(7) *"Diálogo con Heidegger"* (en) *Espacios*, no.1, Centro de Investigaciones Filosóficas, UAP, Puebla, p. 73.

muestran la esencia de la técnica. Heidegger procede entonces a buscar "lo verdadero" a través de lo correcto, preguntando por lo que es lo instrumental mismo. Si se persigue un fin a través de un medio se está en el ámbito de la *causalidad*, pues hay equivalencia entre fin y causa, así como entre medio y efecto. De esta forma llegamos a un rasgo esencial de la técnica: la causalidad. La causalidad como tal no es privativa de la técnica que inicia en la Modernidad, pues tenemos que Aristóteles formuló su teoría de las cuatro causas, mismas que aparecen, desde la perspectiva del autor de la Selva Negra, como la reducción de lo instrumental a la cuádruple causalidad. Las cuatro causas *responden* por la irrupción de un objeto, por la emergencia de un ente, es decir, llevan algo al *aparecer*, son un *dejar-venir*. (8). Este dejar venir es, para Heidegger, la esencia de la causalidad en el sentido que ésta tenía para los griegos. Las causas actúan solidariamente y están regidas unitariamente "a través de un llevar que lleva lo presente en el aparecer" (9). Avanzar de lo no presente hacia lo presente es *póiesis* o pro-ducción. La *póiesis* en griego tiene multitud de significados, pues es producir, confeccionar artesanalmente, configurar artísticamente; es también *physis* y ésta es el más alto sentido de la *póiesis*: el crear de la naturaleza. El movimiento del producir se da del ocultamiento al desocultamiento, y es sólo en la medida en que lo oculto pasa a la no-ocultación, al *develar*, que funda todo producir, todo crear. Así pues, la técnica es un modo del *develar* (10). De ahí que llegar a lo esencial de la técnica, es decir, a lo verdadero de la técnica, implica el *develamiento* (*aletheia*). Además, la palabra *tejne*:

...va juntamente, desde antes y hasta la época de Platón, con la palabra episteme. Ambas palabras son nombres para el conocimiento en el sentido más amplio. Se refieren al conocerse en algo, al comprenderse en algo. El conocer da apertura. Como que abre, es un develar. (11)

La *tejne* devela, pero no porque haga o manipule, o porque aplique medios para lograr fines, sino porque simplemente es una forma de develar.

(8) HEIDEGGER, M. "La pregunta por la técnica" (en) *Espacios*, Centro de Investigación Filosófica, UAP, Puebla, p. 56

(9) Op. Cit. p. 56.

(10) Ibid. p. 57.

(11) Ibid. p. 57.

La técnica moderna se da sobre la base del desocultamiento y del develar, pero no se da como *póiesis* (creación, producción), sino como provocación y violentamiento.

La esencia de la técnica moderna ha sido mencionada por medio de la palabra Ge-stell, pues ella es un modo del develamiento, pero de un develamiento que no se encuentra más en el seno de la aletheia, sino que "tiene el carácter de una interpelación, en el sentido de una provocación". (12)

La técnica moderna provoca a la naturaleza para: a) liberar *energía* y b) acumular esa energía. La esencia de una época se da en las formas de concebir a la naturaleza y de relacionarse con ella. La esencia de la técnica, en tanto modalidad del develar, realiza una particular interpretación de lo existente. Esta interpretación considera que la naturaleza es algo de lo cual hay que extraer un máximo de energía para su máxima utilización con el menor gasto posible. Se trata -entonces- de reducir el tiempo para poder acumular más en menos tiempo:

...la energía oculta de la naturaleza es liberada, lo liberado es transformado, lo transformado es acumulado, lo acumulado es nuevamente dividido y lo dividido es nuevamente conminado. Liberar, transformar, acumular, dividir, conminar son modalidades del develar. (13)

Lo conminado debe ser siempre capaz de ser nuevamente conminado teniendo una posición estable como *fondo fijo acumulado*.

El hombre ha sido provocado a liberar las energías de la naturaleza. El hombre ha sido conminado a provocar, por lo que pertenece más originalmente aún que la naturaleza al llamado fondo fijo acumulado (14). Pero el hombre, al entregarse a la técnica, toma parte también en el develar, en la medida en que la técnica es un develar conminante. En esta parte se llega a lo que Heidegger llama *Ge-stell*, que es

(12) ESPEJO, Miguel. *El enigma de la técnica*, Universidad Autónoma de Puebla, Colección Filosófica nueva serie 5, Puebla, 1987. p. 108.

(13) HEIDEGGER, M. "La pregunta por la técnica" (en) *Espacios*, Centro de Investigación Filosófica, UAP, p. 59.

(14) Op. Cit. p. 59

...aquél interpelar que interpreta al hombre, es decir, que lo provoca a develar lo real como 'fondo fijo acumulado' según la modalidad del conminar. Ge-stell significa la modalidad del develar que impera en la esencia de la técnica moderna y que no es en sí mismo nada técnico. (15)

En lo *Ge-stell* se da el no ocultamiento o el develar propio de la técnica moderna que ve en la naturaleza la fuente de energía fundamental.

Pero esto que es lo esencial de la técnica se ha mantenido oculto incluso allí donde ya impera la técnica. Lo *Ge-stell*, por otro lado, se da con el hombre, pero no es algo puramente humano, pues también determina al hombre. "Lo *Ge-stell* es un envío del destino, como toda modalidad del develar."(16)

Destino en este caso significa pro-ducir, *póiesis*. El destino es el momento presente en el que nos encontramos gracias al *envío*, que es la apertura del ser que se da históricamente. De acuerdo con esta interpretación, Heidegger no cae en el fatalismo ni en el rechazo bucólico de la técnica. Comprender la esencia de la técnica posibilita la *liberación*, que es *apertura* a otras posibilidades y formas del develamiento del ser. Se trata de preparar una relación más libre con la técnica a través de un preguntarse por esencia de la misma. El no preguntar por la esencia de la técnica y sólo afirmarla o negarla apasionadamente, incluso considerar a la técnica como algo neutral, implica el permanecer encadenados por la técnica.

Justamente es en lo Ge-stell que amenaza el hombre en el conminar como única modalidad pretendidamente válida del develamiento, y que así empuja al hombre con fuerza hacia el peligro de que abandone su ser libre...(17)

Lo *Ge-stell* amenaza al hombre en su esencia misma, pues le priva de la *posibilidad* de llegar a un develamiento más originario del ser. En este sentido, develar, verdad y libertad se encuentran íntimamente ligados (18). Así, al preguntar por la esencia de la técnica, nos encontramos en posibilidad de establecer una relación más originaria, verdadera y libre con la técnica misma, más allá del mero conminar y violentar. Esta relación cualitativamente diferente con la técnica en un momento dado auspicia *otro*.

(15) Ibid. p. 61

(16) Ibid. p. 63.

(17) Ibid. p. 66. El sub-r ayado es mío.

(18) Ibid. p. 63.

modo del develar. La determinación "determina", pero al comprender la esencia de esa determinación (la técnica), se abren distintas posibilidades que permiten llegar a otra comprensión del ser. El envío es el estar arrojados o lanzados hacia una particular comprensión del ser (en este caso lo *Ge-stell*), por lo que la esencia del ser pertenece al develar. Sin embargo,

La técnica, en la máxima consumación de sí misma, en su propia superación, se habrá liquidado como problema para el hombre, por medio del aniquilamiento del hombre.(19)

Este es el peligro que Heidegger advierte. El hombre sólo podrá "liberarse" de la técnica en tanto pueda comprender la esencia de la técnica como modo del develar. En ese momento estará en disposición de relacionarse de otra forma con el ser y con la naturaleza. Para este autor el peligro de la técnica radica, además, en el proceso de *desenraizamiento* de los hombres, pues no hay entre el hombre y la tierra más que relaciones de tipo técnico. Este desenraizamiento es "...el Fin, salvo que el Pensar y el Poetizar logren una Potencia sin violencia." (20)

3. Hacia un Estado Técnico Absoluto

La técnica finalmente cae fuera del dominio del hombre, lo trasciende:

Pero el hombre no puede dominar la Técnica, ¿soló porque ella es un proceso ciego y sin fin? Para Heidegger, ¿este proceso del hombre, forjando una técnica que él mismo no domina, se inscribe en la historia del Ser?

O por el contrario, cuando se habla de la no dominación de la técnica por parte del hombre, ¿se quiere decir que la organización social de la técnica es tan compleja que nadie está en condiciones de controlarla, porque nadie sabría dar cuentas de todos estos procesos particulares tomados en su conjunto?(21)

-
- (19) ESPEJO, Miguel. *El enigma de la técnica*, Universidad Autónoma de Puebla, Colección Filosófica nueva serie 5, Puebla, 1987. p. 122.
(20) "Dialogo con Heidegger" (en) *Espacios*, no.1, Centro de Investigaciones Filosóficas, UAP, Puebla, p. 73.
(21) ESPEJO, Miguel. *El enigma de la técnica*, Universidad Autónoma de Puebla, Colección Filosófica nueva serie 5, Puebla, 1987. p. 117.

Desde esta perspectiva, el hombre no controla los objetos que produce, ni en su nacimiento ni en su fin, debido a la *fragmentación del poder*, ya que el poder del científico y del técnico que los fabrican se restringe únicamente al hecho de hacerlos, pero no pueden disponer después de tales objetos y del uso que de ellos se hará.

La fragmentación del poder coloca el centro de decisión en un sector indeterminado del que ya el pensamiento no podría dar cuentas. (22)

Pero curiosamente esta fragmentación del poder hace que el poder se muestre como *total*:

Además, lo gigantesco se anuncia al mismo tiempo en dirección de lo cada vez menor. Pensamos en lo números de la física atómica. Lo gigantesco se abre paso en una forma que en apariencia lo hace desaparecer francamente....(23)

Consideramos que esta es una tendencia que se está dando en el mundo actual: La aparente fragmentación y disolución del ejercicio del poder, aunque no por ello éste deja de existir. De lo calculable se pasa a lo incalculable. Heidegger vislumbra un movimiento mundial que conduce, o ha conducido ya, a un Estado Técnico Absoluto (24). En la entrevista "Dialogo con Heidegger" encontramos la siguiente opinión:

El sector de la superpotencia planetaria está en la incomprendible e inextricable esencia de la técnica y corresponde a la provisionalidad y elementalidad del pensamiento pretender entender esto que es incomprendible. (25)

Cuando este filósofo afirma que hay que "reflexionar" sobre lo que sucede actualmente, quiere decir que es necesario preguntarnos qué ocurre con el actual "Estado Técnico Absoluto".

(22) Op. Cit. p. 123

(23) HEIDEGGER M. "La época de la imagen del mundo" (en) *Sendas Perdidas*, Lozada, 2a. ed., Buenos Aires, 1969. p. 84.

(24) "Dialogo con Heidegger" (en) *Espacios*, no.1, Centro de Investigaciones Filosóficas, UAP, Puebla, p. 73.

(25) Op. Cit. p. 75.

Es importante señalar que Herbert Marcuse tiene en su reflexión claves y desarrollos muy importantes en torno a esto. Marcuse retoma aspectos de la crítica heideggeriana sobre la técnica (probablemente porque él fue discípulo de Heidegger), y lleva estos planteamientos hacia una crítica de la *sociedad industrial avanzada*, siguiendo la necesidad de pensar sobre lo que sucede actualmente. ¿Por qué llega Marcuse a una crítica de la sociedad industrial avanzada?

Miguel Espejo emite, en su obra ya citada, una opinión que bien podría contestar esta interrogante:

La técnica moderna, ¿no procedería así de varias vertientes, una de las cuales es el entramado de la organización social misma, presupuesta en las civilizaciones, o sea en sociedades articuladas alrededor del Estado? ¿La técnica no es una fatalidad del mismo Estado y de un deseo de dominio organizado?" (26)

De acuerdo con Marcuse, el entramado de la organización social misma es lo que produce el desarrollo de la técnica como un Estado Técnico Absoluto. En nuestra época, la técnica ha adquirido un carácter casi mágico, pues se identifica con los deseos de la humanidad y produce una serie de objetos y fenómenos nunca antes vistos, que hacen a la humanidad *asombrarse*. Sin embargo, tal asombro no dura mucho, pues el vertiginoso desarrollo técnico posibilita la irrupción de un sinnúmero de objetos y fenómenos asombrosos que al ser tantos dejan de ser asombrosos. La producción técnica de objetos se convierte en un incesante fluir en el cual siempre hay novedades, en donde las aguas son siempre distintas y variadas: la exacerbación de lo novedoso elimina el asombro. La técnica adquiere un carácter casi mágico en la medida en que los entes no *están allí*, naturalmente dados, sino que la técnica los hace *aparecer*, los hace surgir. Casi cualquier cosa puede ser técnicamente producida, por lo que la técnica adquiere un *status* más complejo, ya que es la técnica una instancia capaz de hacer aparecer *casi* cualquier cosa sobre la faz de la tierra. Se concibe a la técnica desde este momento como la máxima

(26) ESPEJO, Miguel. *El enigma de la técnica*, Universidad Autónoma de Puebla, Colección Filosófica nueva serie 5, Puebla, 1987. p. 36.

posibilidad de creación e invención: sólo a partir del desarrollo técnico se puede llegar a *crear* todo.

En cierto sentido presenciamos un nuevo proceso de divinización, el cual se da en la técnica misma en sus etapas más avanzadas, aunque quizá tal divinización ha estado desde siempre como algo inherente a la técnica misma:

Por otra parte, el espacio hacia el cual la técnica nos ha abierto, desde sus orígenes, es algo que no pertenece exclusivamente al hombre, de modo que lo sagrado no es una simple invención de la infancia de la humanidad....(27)

Además de la técnica, consideramos, siguiendo las ideas planteadas por Miguel Espejo, que hay otra instancia en la cual se está dando también un proceso paralelo de divinización: se trata del Estado.

...el totalitarismo no es una simple forma de gobierno, si no más bien la consecuencia de esa dominación desenfundada de la técnica. El hombre está hoy abandonado al vértigo de sus fabricaciones.(28)

Pareciera que el Estado tiende actualmente a desaparecer en tanto aparato, pero se preserva en el acontecer mismo de las prácticas sociales. El Estado se pierde, va desapareciendo, pero ello no significa que haya cesado de existir, como veremos más adelante. Por el contrario, el Estado también se ha tecnificado, ha crecido tanto y ha incrementado de tal forma su campo de acción que se encuentra en toda actividad social, aunque haya desaparecido, o aunque como aparato tiende a desaparecer. La racionalidad del Estado se perfecciona cada vez más hasta hacer parecer que no hay una orden "externo" a lo social, sino que el orden es inmanente al orden social. En este punto llegan a identificarse el Estado y las prácticas sociales, propiciando con ello una mayor "armonía" social. Por otro lado, la técnica como *praxis* se convierte también en una instancia omniabarcante, llegando a contener en sí incluso a la misma ciencia, dándole a ésta un carácter más técnico que científico. El Estado se tecnifica mientras que ciencia y técnica llegan a asimilarse, quedando la ciencia como integrante de la técnica.

(27) Op. Cit. p. 116

(28) Ibid. p. 76.

La técnica no necesita una instancia que la critique, al igual que el poder político. El poder se funda ahora en las prácticas cotidianas que, sin ser conscientes de ello, han adquirido una dimensión política que cae fuera de la crítica política por pertenecer al mundo privado de los individuos.

La despolitización de los ámbitos que en otro tiempo estuvieron cargados de significado político (partidos, organizaciones sociales, sindicatos, etc.), presenta un fenómeno paralelo que es la politización inconsciente del mundo privado individual. Como se dice arriba, la fragmentación del poder coloca el centro de decisión en un sector indeterminado. El centro de decisión está disperso en múltiples puntos en los cuales se articulan los negocios, la diversión y la política. De esta manera,

Marx y Freud son quizá suficientes para ayudarnos a conocer esta cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, investida en todas partes que se llama poder. La teoría del Estado, el análisis tradicional de los aparatos de Estado no agotan sin duda el campo del ejercicio y del funcionamiento del poder. La gran incógnita actualmente es: ¿quién ejerce el poder? y ¿dónde lo ejerce?(29)

EL control social trasciende los límites del Estado como aparato y se mezcla con la cotidianidad. Estamos viendo nacer un Super Orden Social en donde se unifican los opuestos haciéndose inmunes con ello a la negación y a la protesta. En este sentido podría también hablarse de una suerte de divinización del orden social y de las prácticas sociales cotidianas. La publicidad actúa como un nuevo lenguaje mágico y ritual en el que se entretajan el avance técnico y el control de un super-Estado: aparentemente nadie lo cree, o no le importa, pero se actúa de acuerdo con él. Estamos entonces frente a una forma de poder distinta, estamos frente a su forma capilar de existencia, que es

...el punto en el que poder encuentra el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana.(30)

(29) FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1980. p. 83

(30) Op. Cit. p. 89.

La técnica y la dominación se incorporan a la actividad diaria de los individuos, ya que nos hemos convertido, al igual que la naturaleza, en fondo fijo acumulado, en lo que está allí para ser conminado, dividido, violentado, aunque sea sutilmente.

Paralelamente a la fragmentación del poder, se da la fragmentación del saber, esto es, la especialización. En las ciencias el proceso de especialización no es un equívoco en el que se haya caído, ni significa tampoco la decadencia de las ciencias. Por el contrario, la especialización no es un mal de las ciencias, sino una consecuencia necesaria del ser de ciencia moderna.

No es un mal necesario, sino necesidad esencial de la ciencia como investigación. La especialización no es consecuencia sino razón del progreso de toda investigación. (31)

Como se dijo más arriba, presenciamos la fragmentación del poder, que ahora toma forma bajo la idea contemporánea de *pluralismo*, lo que conduce a que la democracia sea el sistema más eficaz para la dominación. Así pues, hay paralelismo entre técnica y política en donde la fragmentación del poder tiene su correlato en la fragmentación del poder; a su vez la primera es paralela a la *especialización* y la segunda a la *democracia pluralista contemporánea*. El punto de convergencia más alto entre estas dos modalidades del saber y del poder se da en la *tecnocracia*.

Hablar de la técnica desde la perspectiva heideggeriana es hablar también de un orden social que se mueve en la ambigüedad, al igual que la técnica:

Entre el sometimiento y la libertad, el renacimiento ha prolongado esta tensión hasta nosotros, y esos dos polos continúan siendo referencia esencial en la actividad de la ciencia y la técnica de nuestros días. (32)

Esto significa que la paradoja que existe en la ciencia y la técnica actual se encuentra marcada por la tensión entre sometimiento y libertad:

(31) HEIDEGGER, M. "La época de la imagen del mundo" (en) *Sendas Perdidas*, Lozada, 2a. ed., Buenos Aires, 1969, p. 75.

(32) ESPEJO, Miguel. *El enigma de la técnica*, Universidad Autónoma de Puebla, Colección Filosófica nueva serie 5, Puebla, 1987, p. 57.

La fuerza liberadora de la tecnología -la instrumentalización de las cosas- se convierte en un encadenamiento de la liberación: la instrumentalización del hombre. (33)

Pero tal ambigüedad no es privativa de la ciencia y técnica, sino que forma parte de nosotros mismos ya que nuestra existencia y acción en el mundo han estado siempre impregnadas de paradojas.

Tanto la dominación como la técnica pretenden el *cálculo* y la *previsibilidad* de todo, excepto de sí mismas, tal como suele suceder "con todo lo que aspira a convertirse en un principio de principios, que cree en la fundamentación última de sí mismo." (34) aquí llegamos nuevamente al punto de partida: la *metafísica*. Heidegger entiende a la metafísica como una forma de ser en el mundo que marca la pérdida de la relación entre el hombre y el cosmos por medio de la *physis*, y el cosmos se convierte en el adversario, en lo otro para ser dominado. En la medida en que la metafísica marca la separación entre sujeto y objeto, misma que es un presupuesto básico de la técnica, Heidegger critica a la metafísica a partir de la crítica de la subjetividad. Por ello este autor piensa que al hablar de los fundamentos antropológicos del pensar se cae en otra forma de metafísica, pues se reivindica nuevamente un fundamento. Así, el pensamiento heideggeriano rechaza la subjetividad para tratar de erigir un pensamiento no fundamentalista. Asimismo, la crítica de la subjetividad abarca la crítica del *principio de razón*. Según Miguel Espejo:

La transformación de la biología en biofísica, que tanto alarmaba a Heidegger, es hoy una realidad, lo mismo que el reemplazo de la filosofía por la cibernética, es decir, por la informática. En esta manipulación insensata pareciera repetirse y comprobarse una vez más el sueño sin límites de Fausto.

¿Qué principio podría conducir a convalidar el deseo de dominio y esta emergencia de un sujeto dispuesto a apoderarse de la tierra? Indudablemente, el principio de razón;(35)

33) MARCUSE, H. *El hombre Unidimensional*, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo 5, Origen-Planeta, México, 1985. p. 187.

(34) ESPEJO, Miguel. *El enigma de la técnica*, Universidad Autónoma de Puebla, Colección Filosófica nueva serie 5, Puebla, 1987. p. 92.

(35) Op. Cit. p. 84.

Como se ve, las categorías de la metafísica moderna han desembocado en el estado actual de dominación, tanto del hombre como de la naturaleza, en el cual la técnica, como heredera y parte de la metafísica, ha tenido un papel preponderante.

TERCERA PARTE

DE COMO LA METAFISICA ILUMINA EL OCASO

DEL SEGUNDO MILENIO

1. Cómo es que la metafísica aún no ha muerto

En esta parte trataremos de analizar una serie de fenómenos muy interesantes relacionados con los conceptos fundamentales de la metafísica moderna, con el objeto de explicarnos las relaciones entre técnica, metafísica y poder, por lo que considero necesario hacer una descripción de algunos rasgos del mundo contemporáneo.

Podemos afirmar que en la actualidad estamos presenciando la emergencia de una forma peculiar de *individuo e individualización*. Además, como sostiene Lipovetsky en su texto *La era del vacío*, de una sociedad coercitiva se está pasando a una sociedad flexible. Se está viviendo de otra manera un concepto propio de la Modernidad que es la de la *subjetividad*, así como el de *libertad individual*. Cada vez aumenta más el grado de libertad individual, reforzada por los cambios tecnológicos, que permiten un nivel más alto de *independencia y autodeterminación*. Estamos frente a una sociedad que es capaz de proveer mejores niveles de vida a los individuos y el "progreso" en todos los campos corre a pasos agigantados.

Ahora bien, en términos generales, se dice que la metafísica ha llegado a su fin; sin embargo, consideramos que las categorías y conceptos propios de la metafísica no sólo no han desaparecido, sino que se han visto reforzados por los cambios provocados por la técnica. Y lo que es más, el predominio mismo de lo técnico o tecnológico en esta época es, desde cierta perspectiva, algo metafísico en sí mismo. Basta recordar las ideas de Heidegger sobre la metafísica.(1)

Por otra parte, parece que el discurso filosófico ha sido desplazado, mientras que el discurso científico está en proceso de expansión. Existe la tendencia hacia la cientificación o tecnificación, incluso de las prácticas cotidianas, pues ciertas expresiones propias del conocimiento científico ya forman parte de la cotidianidad y del sentido común. El discurso científico está invadiendo otros campos del mundo de la vida:

(1) *Vid. supra* Capítulo II

La técnica, en este sentido, es praxis que todo lo envuelve, incluida ahora la creación científica que le dio origen. Esta praxis, distinta a otras que conoció el ser humano, no desea ni necesita un pensamiento que la interrogue, justamente cuando se advierte su carácter terriblemente devastador, con la tierra y con el hombre mismo a quien ha despojado de residencia y de raíces.(2)

La ciencia misma ha sido absorbida por la técnica, por lo que más que ser el discurso científico, es el discurso técnico el que se ha propagado por doquier; y con él se ha expandido la metafísica del sujeto-objeto, de la "libertad", de la "representación", pero también de la universalización y de la dominación. En este sentido Miguel Espejo señala con relación a la dominación:

La técnica moderna, ¿no procedería así de varias vertientes, una de las cuales es el entramado de la organización social misma, presupuesta en las civilizaciones, o sea en sociedades articuladas alrededor del Estado? ¿La técnica no es una fatalidad del mismo Estado y de un deseo de dominio organizado?(3)

Técnica y libertad de alguna manera han ido de la mano, ya que a mayor avance técnico, mayores niveles de libertad individual. Sin embargo, también ha ocurrido lo contrario, es decir, a mayor avance técnico, mayor grado de dominación del hombre sobre el hombre y de éste sobre la naturaleza. Consideramos que ésta es la paradoja de la que depende el futuro del hombre: según la forma en que ésta se resuelve, el hombre podrá o no sobrevivir a su propia destrucción y a la destrucción y a la destrucción del hombre la pérdida progresiva de su libertad y por destrucción del planeta; entendiéndose por destrucción del planeta a la progresiva devastación y destrucción de éste.

Como decíamos, la técnica ha llegado a infiltrarse en diversos campos del mundo de la vida, y las formas de organización económica, social y política no

(2) ESPEJO, Miguel. *El enigma de la técnica*, Universidad Autónoma de Puebla, Colección Filosófica nueva serie 5, Puebla, 1987. p. 87.

(3) Op. Cit. p. 36.

pueden ser, de ninguna manera, la excepción. Estamos de acuerdo con Espejo cuando sostiene que la dominación, así como

...el totalitarismo, no es una simple forma de gobierno, sino más bien la consecuencia de esa dominación desenfrenada de la técnica.(4)

Así, la sociedad en que vivimos se encuentra permeada de metafísica que, siguiendo a Heidegger, alcanza su expresión última en la técnica. A continuación expondremos una breve reflexión en torno a ciertos fenómenos sociales tales como la democracia contemporánea, el poder, la destrucción del planeta, la manipulación de los instintos humanos, etc., que nos muestran que la metafísica está muy lejos de expirar.

2. Técnica, capitalismo y democracia

Desde la perspectiva de Braudel, en el proceso de desarrollo de las sociedades se formó también la economía, que de una economía de tipo familiar, poco a poco fue transformándose en una economía de mercado, y luego en una economía de tipo capitalista (5), más planificada, regulada, protegida y jerarquizada, y con esto la complejidad de la economía fue aumentando, y los problemas tanto económicos como políticos se convirtieron en *problemas técnicos*. Para la solución de éstos es necesario contar con técnicos y especialistas. Esta es una de las formas en que lo

(4) Ibid. p. 76.

(5) Es necesario distinguir entre una economía de mercado y una economía capitalista, en donde lo que podríamos entender por cada una de ellas es lo siguiente:

Economía de mercado: Incluye intercambios cotidianos, tráficos locales o a corta distancia, regulares, previsible, rutinarios y abiertos; carentes de "sorpresas" y transparentes, cuyos pormenores conoce todo el mundo de antemano, y cuyos beneficios puede uno calcular aproximadamente. Es el *public market* que reúne a los productores (campesinos, artesanos, etc.). Entre el productor y el consumidor sólo en pocas ocasiones aparece un *intermediario*.

Economía capitalista: A diferencia de la anterior, ésta ha roto las relaciones entre el productor y el consumidor; es un *private market* que huye de la transparencia, del control y se halla ausente. Es un *contramercado* que hace a un lado las reglas del mercado tradicional. Además crea largas cadenas mercantiles entre la producción y el consumo. Por último, crea una serie de *jerarquías*

BRAUDEL, Fernand. *La dinámica del capitalismo*, F.C.E., Breviarios 427, México, 1986. pp. 56-83

técnico se infiltra cada vez más en el ámbito de lo económico y lo político para llegar a lo que es la tecno-cracia.

Para Norberto Bobbio la tecnocracia y la democracia son conceptos contradictorios entre sí, pues en la primera quien toma las decisiones es el técnico, el experto; mientras que en la democracia quien toma las decisiones es el ciudadano común. Sin embargo cuando Bobbio analiza la democracia directa afirma lo siguiente:

Si por democracia directa se entiende estrictamente la participación de todos los ciudadanos en todas las decisiones que le atañen, ciertamente la propuesta es insensata. Es materialmente imposible que todos decidan todo en sociedades cada vez más complejas como las sociedades industriales modernas.(6)

Así, las decisiones colectivas en un momento dado son frenadas por la complejidad técnica de los problemas sociales, misma que impide que todo sea discutido y decidido por todos, pues es necesaria la acción inmediata y no es posible esperar a que todos logren un común acuerdo. En este momento surge la democracia *representativa*, en la que solamente los *representantes* de una colectividad pueden deliberar y decidir sobre los problemas de la misma. El representante tiene la confianza de los electores y una vez elegido ya no es responsable frente a ellos (7). Es decir, deja de ser responsable frente a los que lo eligieron porque ahora debe perseguir los intereses generales y no los particulares de sus electores.

En las democracias contemporáneas, por tanto, hay una clara *división* entre el que decide y el que simplemente vota. Sin embargo, por todas partes se incita a la "participación a través del voto", pero no a la participación a través de la decisión organizada y colectiva que conduzca a la acción. Este tipo de participación tiene, a la vez, una cara semi-oculta:

El efecto del exceso de politización puede ser la reivindicación de lo privado. La participación en muchas instancias tiene su cara opuesta en la apatía

(6) BOBBIO, Norberto. *El futuro de la democracia*, F.C.E., Política y Derecho, México, 1991. p. 33.

(7) Op. Cit. p. 37.

política. El costo que se debe pagar por el compromiso de pocos frecuentemente es la indiferencia de muchos.(8)

Gilles Lipovetsky, al analizar la condición posmoderna, sostiene que al exacerbar el llamado a la participación ciudadana, lo que ocurre es justamente lo contrario:

...cuando las oposiciones de los partidos se vuelven una farsa y cada vez son más percibidas como tal, la clase política puede funcionar como un sistema cerrado, brillar en representaciones televisadas, abandonarse a las delicias de las maniobras de estado mayor, a las tácticas burocráticas y, paradójicamente, seguir jugando el juego democrático de la representación entre la apatía divertida del electorado.(9)

La acción de pocos frente a la apatía de muchos lleva, finalmente, a acentuar la *separación* entre los que mandan y los que obedecen, porque los que mandan lo hacen porque *saben* exactamente cual es el interés general. De acuerdo con Rousseau:

El pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la dirige no es siempre esclarecido. Se necesita hacerle ver los objetivos tales como son.(...) Los particulares conocen el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos tienen igualmente necesidad de conductores.

(...)He aquí de donde nace la necesidad de un legislador.(10)

Adicionalmente, una vez que hay representantes, éstos tienen que recurrir a la publicidad: informar a sus electores, a través de los *mass media*, sobre lo que han hecho. Tienen que hacerse *visibles*, dar una *imagen*, hacer presente lo que de otra manera quedaría escondido. Por ello:

(8) Ibid. p. 44.

(9) LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío*, Anagrama, 3a. ed., Barcelona, 1986. pp. 162-163. El subrayado es mío.

(10) ROUSSEAU, J.J. *El Contrato Social*, UNAM, Nuestros Clásicos 23, México, 1984. p. 51

La representación puede tener lugar solamente en la esfera de la publicidad. No hay ninguna representación que se desarrolle en secreto o a cuatro ojos...(11)

Desde esta perspectiva, la publicidad fundamenta un concepto propio de la Modernidad, a saber, el concepto de *representatividad*. El poder tiene que ser visible (en ciertos aspectos) y por ello emplea la publicidad para hacerse ver, y muy particularmente, emplea *presentaciones televisadas*, como observa Lipovetsky. Sin embargo, no todo debe ser visto por los ciudadanos, como por ejemplo ciertas medidas de seguridad pública que sólo pueden publicitarse cuando el peligro ha pasado.

Ocultamiento y desocultamiento: tal es el movimiento del poder, por lo que es necesario, como dice Foucault, descubrir la manera en que el poder se ejerce, ya que

La historia de las luchas por el poder, y en consecuencia las condiciones reales de su ejercicio y de su sostenimiento, sigue estando casi totalmente oculta. El saber no entra en ello: eso no debe saberse.(12)

El poder debe saber, pero nadie debe saber lo que éste sabe.

Por otra parte, la sociedad contemporánea se ha convertido en una sociedad permisiva, plural y "democrática", cuyos avances técnicos han permitido a los individuos acceder a un alto nivel de vida -en los países industrializados-, así como aumentar los niveles de libertad, autonomía y autodeterminación. En la actualidad -podemos afirmar, en términos generales- que casi cualquier necesidad puede satisfacerse dentro de los marcos y límites de la democracia representativa, la cual proporciona las posibles elecciones "a la carta" (13), es decir, el sistema tecno-político brinda un rango de posibles elecciones tanto en el campo de la democracia representativa, como en el campo de las prácticas sociales cotidianas. Parecería que ninguna posible elección ha quedado fuera de lo institucionalizado, y se ofrecen una

(11) BOBBIO, Norberto. *El futuro de la democracia*, F.C.E., Política y Derecho, México, 1991. p. 68. Bobbio citando a Carl Schmitt.

(12) FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1980. p. 32.

(13) LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío*, Anagrama, 3a. ed., Barcelona, 1986. pp. 18 y ss.

gran variedad de productos, imágenes y servicios; amplitud de objetos de consumo que permiten la selección y circulación libres. Además, las conductas que en otras épocas eran consideradas subversivas, han llegado a adaptarse sin problema a lo exigido por el sistema, y sin haber reparado -muchas veces- en ello, ahora ayudan a la conservación del mismo. De esta forma, ¿que queda que pueda ser llamado subversivo?, o mejor dicho,, ¿hay algo que subvertir? ¿Porqué exigir mayor democracia cuando la consigna del sistema es propiciar la participación "dentro de los canales adecuados para ello" ? Los gobiernos (democráticos) se preocupan por el abstencionismo electoral y hacen un llamado a la población para que ésta participe a través del voto. El desempleo es utilizado por el sistema para revivir la iniciativa privada y la movilización de los individuos. Se abren así -consideramos- otras instancias de participación representativa y se realizan una serie de eventos que viertan propuestas y que "indiquen" (pero que no decidan sobre lo que "debe" hacerse. Pero todo esto es -desde nuestra perspectiva- consecuencia de un llamado generalizado a la participación de la sociedad, y cabría preguntarse si tales canales de participación (siempre dirigidos desde afuera o desde arriba de la sociedad), no son como ya advertía Marcuse, el totalitarismo disfrazado de democracia. De esta forma,

En virtud de la manera en que ha organizado su base tecnológica, la sociedad industrial contemporánea tiende a ser totalitaria. Porque no es solo "totalitaria" una coordinación política terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico -económica no -terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados, impidiendo por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo. No sólo una forma específica de gobierno o gobierno de partido hace posible el totalitarismo también un sistema específico de producción y distribución que puede muy bien ser compatible con un "pluralismo" de partidos, periódicos, "poderes compensatorios", etc.(14)

Marcuse denomina a tal Estado plural "pluralismo sojuzgado", producto de la absorción de todas las alternativas, de todas las posibles elecciones tanto individuales como colectivas. La libertad de elección queda subordinada a las

(14) MARCUSE, Herbert. *El hombre Unidimensional*, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo 5, Origen-Planeta, México, 1985. p. 33.

opiniones y al "adoctrinamiento" que parte de los *mass media*, mismo que la hacen aparecer como una auténtica libertad y no como una manipulación de las conciencias.

Esa característica del capitalismo -la de poder ofrecer mucho que comprar, elegir, consumir, de entre un inmenso número de satisfactores elegibles - es la que lo ha hecho tan atractivo para los individuos que han padecido el llamado "socialismo real". Esto es así porque -consideramos- el capitalismo ha tenido la habilidad para hacer sentir *importantes* a los individuos, como advierte Ernest Becker, y para ello se ha valido de las artimañas del mercado.

De ahí que, dentro de la sociedad tecnocrática, parezca que las posibilidades de cambio o transformación se han agotado, no habiendo ya a qué oponerse, pues parece que el capitalismo ha sabido producir un alto grado de bienestar que implica un aumento de "felicidad" individual. Aunque como también señala Marcuse: "Bajo el gobierno de una totalidad represiva, la libertad se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación" (15), en donde la libertad individual de elegir y consumir queda subsumida por la totalidad convirtiéndose así en una no-libertad. El papel importantísimo de los *mass media* como creadores de necesidades, sólo se ve superado por una actitud que precede a la influencia misma de los *mass media*, a saber:

...la disminución del contraste (o conflicto) entre lo dado y lo posible, entre las necesidades satisfechas y las necesidades por satisfacer.(16)

Es decir, la disminución del contraste entre lo dado y lo posible, entre lo presente y lo no-presente, entre lo que es y lo que aún no es. Gracias a esta actitud de ya no esperar nada, porque todo está aquí, ahora y a la mano, la posibilidad del cambio y la transformación social que permita crear otras posibilidades sociales, queda suprimida porque se ha suprimido, previamente, su necesidad en la conciencia humana. (17)

(15) Op. Cit. p. 37.

(16) Ibid. p. 38.

(17) Por ejemplo, las actividades de protesta política son, muchas veces, descreditadas mediante ciertos conceptos, propios del pensamiento freudiano, y se argumenta que tales actividades de protesta se deben a un conflicto edípico regresivo mal dirigido que padecen los "inconformes" sociales. Desde esta perspectiva, el protestar y buscar otras opciones sociales podría ser algo "patológico".

Ver SAMPSON, R.V. Igualdad y Poder, F.C.E., México, 1975. p. 42.

En los años sesenta la consigna era "Lo queremos todo y lo queremos ahora", misma que dejaba entrever la persecución de utopía que había de alcanzarse sin pérdida de tiempo, vislumbrándose una suerte de "finalidad" que trascendía lo presente no en un sentido metafísico, sino en un sentido histórico. Actualmente el deseo de trascendencia ha sido asimilado por el mercantilismo, el consumo, mismos que brinda al hombre la sensación de bienestar, porque le dan la sensación de pertenencia a algo, estando en consonancia con las leyes todopoderosas del capital. Así pues, para Marcuse, el estado de bienestar actual suprime la necesidad del cambio, pues "todo marcha bien", "todo continúa por el rumbo establecido".

El estado de bienestar, aunado a la modificación de las formas culturales para acceder a la trascendencia, es lo que imposibilita la aparición de otras posibilidades en el campo de lo político y paradójicamente, ambos elementos se han desarrollado gracias a la técnica. Marx suponía que el desarrollo técnico arrancaría a la humanidad del reino de la necesidad, y abriría la posibilidad de dar a cada individuo absolutamente todo lo que necesitara. En algunas zonas del planeta ha sucedido -en cierta medida- algo como lo que preconizaba Marx, gracias a la elevación de los niveles de vida basada en la producción en masa altamente tecnificada, aunque en la mayor parte del mundo los niveles de miseria y hambre son enormes y son la contradicción viva del avance técnico. El capital se ha apropiado de las fuerzas de la naturaleza, y las ha utilizado a gran escala mediante las máquinas. Paralelamente, el empleo de tales fuerzas naturales coincide con el desarrollo de la ciencia. De esta manera las ciencias han sido puestas al servicio de los procesos de producción, y han sido un medio para la producir riqueza. Por otra parte, en el interior de la ciencia se ha producido una división de la cual ha surgido un tipo de ciencia directamente aplicable al proceso de producción, es decir, se ha tecnificado la ciencia misma. Así pues, "Darle a la producción un carácter científico, es por ende, la tendencia del capital..." (18) Esto significa que sin la técnica el capital sería algo radicalmente distinto de lo que es, y acaso ni siquiera existiría.

(18) MARX, Karl. *Progreso técnico y desarrollo capitalista (Manuscritos 1861-1863)*, Ediciones Pasado y presente, Cuadernos Pasado y Presente 93, México, 1982. p. 220.

El sistema capitalista -gracias al desarrollo de la técnica- ha elevado los niveles de vida debido a la producción en masa, haciéndonos creer que es la *única* (=universal) opción viable para ofrecer al hombre bienestar, comodidad, lujo, seguridad, tranquilidad, etc. (19). Esta es una ilusión que inmuniza al sistema capitalista de la posibilidad de transformación radical, y éste sólo se transforma para poder continuar igual, cambia para repetir lo mismo, y se mueve en una lógica del "eterno retorno de lo mismo".

Según Marcuse la función de la crítica es hacer al hombre tomar posición ante algo. Hoy en día parece estar anulando la posibilidad de la crítica, pues todo ha llegado a convertirse en igualmente válido e igualmente defendible (20) por lo que no hay necesidad de tomar una posición clara. En el caso de los países subdesarrollados, la paradoja se agudiza, porque a pesar de que no existe el desarrollo tecnológico ni el estado paralelo de bienestar, la necesidad de trascendencia y transformación también ha quedado anulada: la revolución no es algo a perseguir, no se desea la utopía: todo está aquí, la posibilidad de consumir productos de importación, la posibilidad de sentirnos un poco como los del primer mundo. Es posible elegir a los amos, pero sigue siendo esclavo... y la protesta ha pasado de moda.

...en la época contemporánea, los controles tecnológicos parecen ser la misma encarnación de la razón en beneficio de los grupos e intereses sociales, hasta tal punto que toda contradicción parece irracional y toda oposición imposible.
(21)

No hay divergencia sino *mimesis*, en donde el individuo se identifica inmediatamente con la sociedad establecida. Marcuse, yendo un paso más allá de lo que se considera, en términos generales, la ortodoxia marxista, escribe que:

...el concepto de alienación parece hacerse cuestionable cuando los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta y en la cual

(19) Aunque también es cierto que el capitalismo es la *única* opción en la medida en que no hay otro mundo más allá de este que nos ha tocado vivir.

(20) LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío*, Anagrama, 3a. ed., Barcelona, 1986. p. 220

(21) MARCUSE, Herbert. *El hombre Unidimensional*, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo 5, Origen-Planeta, México, 1985. p. 39.

encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es ilusión, sino realidad. Sin embargo la realidad constituye un estadio más avanzado de la alienación. (22)

Ya no vivimos una interioridad subjetiva ni una exterioridad, sino simplemente una especie de homogeneidad entre individuo y sociedad propiciada por la *publicidad*. Esto significa que el individuo se encuentra dominado por opiniones corrientes y *comunes*, mismas que profesa sin cuestionarlas y le quitan la posibilidad de asumir su propia responsabilidad y le evitan la fatigosa tarea de pensar. La opinión general o común es asumida como La Opinión, ya que "el ente se ha hecho algo 'público', es decir, universal y totalmente penetrable" (23). No queda ente alguno que tenga cierto "misterio", ya que todo ente -desde la perspectiva de Heidegger- se ha hecho cognoscible y por ende manipulable. Así, la mentalidad que hace suya la opinión común no entiende al ente de otra manera que como instrumento. Por ello la publicidad es algo que pertenece esencialmente al ente y a su instrumentalidad. Cuando Heidegger establece la pregunta por el "quien" del ser-ahí (*Dasein*) en lo cotidiano concluye que "es cualquiera, es uno" (24). Estamos, según este autor, ante la dictadura del "se", del "término medio": así se goza, así se piensa, así se juzga, así se aparta uno del montón. En este caso el "uno" no es nadie determinado, porque son *todos* tal y como se insertan en la cotidianidad y se mantienen dentro de los límites de lo que "está bien" marcado por la opinión pública. Además, gracias a la publicidad

Todo privilegio resulta abatido sin meter ruido. Todo lo original es aplanado, como cosa sabida ha largo tiempo, de la noche a la mañana. Todo lo conquistado ardentemente se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza. (25)

De esto resulta la eliminación o "aplanamiento" de todas las posibilidades del ser.

(22) Op. Cit. p. 41.

(23) VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Hombre y Sociedad, Serie Mediaciones 16, México, 1990. p. 88.

(24) HEIDEGGER, M. *EL ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1988. p. 143.

(25) Op. Cit. p. 144.

La publicidad, además, regula de manera inmediata las interpretaciones del mundo, pues "lo oscurece todo y da lo así encubierto por lo sabido y accesible a todos" (26). Así, el "quien" del ser-ahí se encuentra encubierto ópticamente (27).

Desde esta perspectiva, el proceso de personalización al cual se refiere Lipovetsky, es más bien de despersonalización:

Aquí socialización y desocialización se identifican, al final del desierto social se levanta al individuo soberano, informado, libre, prudente administrador de su vida: al volante, cada uno abrocha su propio cinturón de seguridad. Fase posmoderna de la socialización, el proceso de personalización es un nuevo tipo de control social liberado de los procesos de masificación-reificación-represión. La integración se realiza por persuasión invocando salud, seguridad y racionalidad: publicidades y sensibilizaciones médicas pero también consejos de las asociaciones de consumidores.(28)

Aparentemente utilizamos una pluralidad de criterios en los diversos aspectos de vida pero la consigna, en apariencia contradictoria, es uniformar a través de lo plural. De esta forma seda un

Salto adelante de la lógica individualista: el derecho a la libertad, en teoría ilimitado pero hasta entonces circunscrito a lo económico, a lo político, al saber, se instala en las costumbres y en lo cotidiano. Vivir libremente, sin represiones, escoger íntegramente el modo de existencia de cada uno: he aquí el hecho social y cultural más significativo de nuestro tiempo, la aspiración y el derecho más legítimo a los de nuestros contemporáneos.(29)

Sin embargo, no es difícil advertir que tal "libertad" ha abolido los proyectos políticos-sociales que en épocas anteriores jugaron un papel vital dentro de los movimientos de transformación social.

...ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad posmoderna no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan sólo imagen gloriosa de

(26) Ibid. p. 144.

(27) Ibid. p 132.

(28) LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío*, Anagrama, 3a. ed., Barcelona, 1986. p. 24.

(29) Op. Cit. p. 8.

...sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis. (30)

Supuestamente ya no hay un futuro "mejor" que sea objeto de los afanes y aspiraciones de la humanidad, con la elevación de los niveles de vida, y la ilusión de ello fabricada en el Tercer mundo, éste, el mundo de la técnica, parece ser *el mejor de los mundos posibles*. Y quizá lo sería si nuestras elecciones fueran libres, creadoras, y no discretamente dirigidas por el poder tecno-político, que juega la mascarada de su propia disolución para fortalecerse más.

3. Política y ecología

Según la perspectiva de ciertos autores contemporáneos, estamos viviendo una época en la que la devastación de la tierra está teniendo graves consecuencias, y tal devastación tiene a su vez fundamento en la técnica que opera en nuestros días. Así,

La devastación, el estrago, la acción de crear desierto delante de sí, constituye el secreto más íntimo de nuestra historia, lo que produce de más históricamente nuestro. (31)

Esta devastación se debe -como afirmamos anteriormente- al desarrollo de la técnica, que ve en la naturaleza algo que está allí para ser violentado, explotado, saqueado.

En la actualidad se incita a la gente a cuidar el planeta, no tirar basura, plantar árboles, en fin, a cuidar todo el entorno natural. Aparentemente se está dando en los últimos años un acercamiento de "buena voluntad" hacia el planeta. Pero extrañamente tal propaganda corre muchas veces a cuenta de las empresas más destructivas del medio ambiente o por instituciones del Estado. Ingenuamente podría creerse que lo que subyace a esas invitaciones ecológicas es la "buena voluntad", pero parece que lo que realmente hay detrás del ecologismo empresarial y de Estado es la búsqueda de la autoconservación de la totalidad, pues en estos momentos, si existe un campo en el cual pueda darse una polarización política seria, es en el campo de lo ecológico. Por otra parte, es conveniente para el propio interés

(30) Ibid. p. 9.

(31) GLUCKSMANN, André. *Los maestros pensadores*, Anagrama, Elementos Críticos 12, Barcelona, 1978. p. 153.

del sistema tecno-político cuidar el medio natural -o sea cuidar el fondo fijo acumulado, base del sistema capitalista-, pues si éste desaparece, desaparece la mercancía y con ella la ganancia, lo que significaría el fin del sistema capitalista. Por ello no es gratuito que los mismos Estados Unidos otorguen grandes sumas de dinero para el cuidado ecológico, incluso a otros países. Es posible, por ello, que a estas alturas en que el concepto de lucha de clases ha sido eliminado de la explicación social, la única posibilidad de confrontación y polarización política sería sea la conciencia de lo ecológico, sin divorciarla -ingenuamente- de lo político, pues el problema ecológico surge, en gran medida, por el tipo de organización política y de producción económica, pues como dice el destacado anarquista norteamericano Murray Bookchin:

No vivimos simplemente en un mundo con problemas, sino en un mundo altamente problemático, con estructuras sociales inherentemente antiecológicas. Este mundo antiecológico no se sanará con actos de gobierno o con la aprobación de alguna legislación. Es un mundo que está necesitando de un cambio estructural de largo alcance. (...) El ambiente de la Nueva era y el ambientalismo convencional, que realiza un pensamiento ecológico en profundidad, han sido reemplazados en forma creciente por una ecología social, que investiga los factores económicos e institucionales involucrados en la crisis ambiental.

En el contexto de este discurso más maduro no puede considerarse el derrame de petróleo crudo en Valdez como un "episodio" en la geografía de la contaminación. Más bien es reconocido como un acto social que coloca a esos "accidentes" en un nivel de problema sistémico, cuya raíz no es el consumismo, sino está en el avance tecnológico por parte de una economía de crece-o-muere y en la demografía de la pobreza y de la riqueza. Los desajustes ecológicos no pueden separarse de los desajustes sociales.(32)

Por algo Daniel Cohn-Bendit pasó a la lucha por lo ecológico después de la neutralización del movimiento estudiantil de 1968.(33)

(32) BOOKCHIN, Murray. "Un crecimiento que nos mata" (en) *Comunidad*, #72-73 enero-febrero-marzo-abril de 1990, Estocolmo, Suecia, 1990. pp. 8 y 13.

(33) Actualmente Daniel Cohn-Bendit radica en su natal Alemania y es vicealcalde de Franckfurt. Entre sus luchas está la ecología y la defensa de los extranjeros radicados en Alemania.

4. La técnica como lucha contra la finitud

Otro suceso que estamos presenciando en las sociedades contemporáneas es la progresiva administración y movilización de los instintos humanos con base en los avances de la técnica. Ernest Becker afirma en sus obras *El Eclipse de la muerte* y *La lucha contra el mal* que cada cultura crea sus propios sistemas de heroísmo, o sea, crea sus formas particulares de trascender la muerte y el vacío. Tal deseo de trascender la finitud y la temporalidad no es privativo de las culturas anteriores cuyo interés por lo "metafísico" era mayor. Incluso la sociedad contemporánea -que Lipovetsky denomina sociedad posmoderna-, con todo y su adelanto técnico-científico, y su rechazo por lo metafísico (34) es una sociedad que ha creado sus propios sistemas de heroísmo, de trascendencia, que la hacen resistente -casi inmune- a la muerte.

La necesidad de trascender la muerte y ser *estimulado* lo más posible durante la vida parecería ser una cualidad muy humana, podríamos decir que hasta ontológicamente humana, pues tal es la necesidad de todo animal, y el hombre no se escapa de ser un animal. El afán de trascender a la muerte puede identificarse en gran medida con el concepto freudiano de Eros, al igual que el deseo de ser estimulado lo más posible durante la vida.

Teniendo estas ideas en mente, podemos contrastarlas con el acontecer cultural y social para observar que esta sociedad llamada "posmoderna", no difiere mucho de cualquier otro tipo de sociedad - incluida la sociedad moderna- porque al igual que toda sociedad, la llamada posmoderna está conformada por individuos cuyas carencias y limitantes son similares, pues desean vivir, sentir y, se den cuenta de ello o no, luchan contra la muerte. El animal humano tiene esta tendencia, misma que lo ha orillado a buscar formas de trascender a la muerte -que varían de época en época y de cultura en cultura-; de allí la necesidad humana de crear -o inventar- algo que le separe de la *animalidad*, es decir, de lo *mortal*. Ese algo es la cultura y todo cuanto ella ofrece, sea cual sea su apellido.

(34) Aquí podemos entender lo metafísico como los grandes relatos que en otras épocas le daban sentido a la historia de la humanidad.

Cfr. LYOTARD, J.F. *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1986.

El sistema capitalista lo sabe: sabe qué ofrecer y cómo ofrecer a la gente aquello que le hace sentirse *al amparo de los dioses*, aunque sean éstos de vinil o de aluminio -o ¿por qué no? de silicón-; sabe que hay que convertir a cada ser humano en un pequeño héroe de lo cotidiano y para ello se vale de los aparatos de control remoto, de los veloces automóviles, los conciertos de rock, el ejercicio del voto directo y secreto, así como otras actividades (amparadas siempre por los adelantos de la técnica) que hacen que la vida siga renovándose junto con sus héroes.

La totalidad tecno-política ha aprendido la lección de la psicología, y ahora sabe que para hacer funcionar lo social, lo económico, lo político y lo cotidiano, hay que llegar a las raíces al inconsciente, a los fundamentos (35). Ha descubierto que :

...el hombre no es sólo un globo ciego de protoplasma ocioso, sino una criatura con un nombre, que vive en un mundo de símbolos y sueños, y no sólo de materia. Su sentimiento de dignidad personal está constituido simbólicamente, su íntimo narcisismo se alimenta de símbolos, de una idea abstracta de su propio valor, de una idea compuesta de sonidos, palabras e imágenes, en el aire, en el pensamiento, en el papel. Esto significa que el anhelo natural del hombre de actividad orgánica, del placer de incorporarse y extenderse, puede ser alimentado ilimitadamente en el dominio de los símbolos, y así llegar a la inmortalidad. El organismo puede extenderse en dimensiones de mundos y tiempos sin mover un sólo miembro físico. Puede apoderarse de la eternidad aunque esté agonizando.(36)

Tal necesidad del ser humano de ser alimentado ilimitadamente en el dominio de lo simbólico, se origina -según Becker- en algo orgánico, tan animal como lo es el instinto de supervivencia, con la salvedad de que el hombre, además de cubrir sus necesidades vitales (comer, dormir, reproducirse), se ve obligado a satisfacer sus necesidades *simbólicas*, mediante la religión, la cultura, etc. De ese modo, la pulsión se interna en el campo de lo simbólico, de lo no-natural para producir multitud de invenciones. Así, lo simbólico es una especie de pseudópodo de lo orgánico y lo

(35) Por más que se pregone que no hay *fundamentos*, pues ¿qué otro fundamento puede tener el hombre si no lo instintivo unido a la capacidad simbólica?

(36) BECKER, Ernest. *El eclipse de la muerte*, F.C.E., Colección Popular 163, México, 1977. p. 21.

pulsional, y la capacidad simbólica humana cae dentro del ámbito de lo instintivo, esto es, de lo dado naturalmente en el hombre.

El sistema político-económico actual, al parecer, conoce perfectamente estos elementos y ha encontrado los mecanismos adecuados para movilizar las fuerzas instintivo-simbólicas, y hacerlas actuar según convenga al mismo sistema.

Seguramente a esto se refiere Marcuse cuando describe la administración y movilización metódica de los instintos humanos, las cuales van siempre *ad hoc* con los requerimientos político-económicos del consumo de masas, de la "selección a la carta", de la "participación", etc. La movilización de lo instintivo-simbólico es una más de las estrategias políticas de lo que está y quizá sea la más importante.

La sociedad contemporánea es, para Lipovetsky, una sociedad del vacío, pero contrariamente a lo que él argumenta, no se halla desprovista totalmente de sentido, pues como señala Becker:

Así es la sociedad y siempre lo ha sido: un sistema de acción simbólica, una estructura de status y roles, de costumbres y reglas de conducta, destinado a servir de vehículo al heroísmo terrenal.(37)

El sentido de la sociedad actual no es ya el de la purificación espiritual, pero sí de la purificación corporal. No es buscar a Dios, sino encontrar pequeños dioses sintéticos. En la sociedad actual existen valores, y el heroísmo contemporáneo se logra a través del consumir mercancías, del producir mercancías, y la tecno-política echa mano de ello para alimentarse y mantenerse en el poder, autorreproduciéndose.

Probablemente la sociedad contemporánea sería "el mejor de los mundos posibles" si lo que está, o sea el Estado y su discreto dominio tecnológico del mundo, *dejara de estar*, posibilitando con ello otro tipo de libertad y no la actual libertad individual, que muchas veces se pretende libre de la dirección del Estado pero que en realidad procura la conservación de éste.

(37) Op. Cit. p. 23

5. Las muecas de la metafísica contemporánea

De esta manera, en la actualidad presenciamos una serie de fenómenos sociales y culturales que han provocado un cambio en nuestra manera tradicional de percibir y actuar en el mundo. Entre estos fenómenos podemos contar los siguientes:

- la crisis actual de los modelos teóricos
- desencanto por la caída del socialismo real
- inmersión de la mayor parte de civilización en la tercera etapa de la Revolución Industrial.(38)

Con base en estos fenómenos, Jean Francois Lyotard explica que estamos viviendo en una etapa llamada *posmodernidad*, es decir, vivimos en una condición posmoderna. El término posmodernidad puede entenderse como una época que se da

...después de las transformaciones que han afectado las reglas del juego de la ciencia, la literatura y las artes a partir del XIX...(39)

Tales transformaciones incluyen los siguientes aspectos:

- A. Que debido a las transformaciones operadas en la ciencia, tecnología, las artes y la literatura, podemos determinar el fin de la modernidad, que estaba caracterizada por los grandes relatos.
- B. Las sociedades entran en la etapa de posindustrialización.
- C. Cambia la forma del Estado y la legitimación de éste, haciéndose necesaria una ideología de transparencia comunicacional.
- D. Preferencia por la pequeña política en la que resalta la participación ciudadana individual.(40)

(38) VALLES, Patricia. *"Postmodernidad, movimientos sociales y democracia"* (en) *Memoria*, No. 50, México D.F., enero de 1993. p. 47.

(39) Op. Cit. p. 47. Citando a Lyotard.

(40) Ibid. p. 47.

Y se supone, además, que la posmodernidad, como su nombre lo dice, es una época en la que se ha dejado atrás la época moderna, se encuentra *más allá de la Modernidad*.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, la posmodernidad no puede definirse como tal, sino que es otra configuración de la Modernidad misma, y para mostrarlo analizaremos brevemente los cuatro puntos mencionados arriba.

A. Que debido a las transformaciones operadas en la ciencia, tecnología, las artes y la literatura, podemos determinar el fin de la modernidad, que estaba caracterizada por los grandes relatos.

Esto de alguna manera implica el fin de la metafísica, si entendemos por metafísica, en este caso, un discurso o conjunto de discursos filosóficos que han sido, desde el inicio de la modernidad, visiones del mundo totalizadoras, sistemas filosóficos que dan cuenta de la *totalidad* de lo real. Entre estos grandes discursos se encuentran el de Descartes, el de Kant y finalmente, el último gran sistema de filosofía moderna que es el de Hegel. Este, en particular, nos ha brindado toda una visión del mundo que abarca todos los aspectos de lo real, comenzando por la naturaleza hasta llegar al Estado, basándose para ello en la dialéctica. Aquí la tradición metafísica que inicia en Grecia, culmina con la idea de *totalidad* en el Espíritu Absoluto planteado por Hegel. En el mundo griego ya se encontraban dadas las categorías y conceptos fundamentales de la metafísica pues se perseguía, desde entonces, una explicación general que tenía que ser adaptada a cada campo del saber: la ética, la estética, la política, las ciencias, etc. Así, se daba cuenta del universo a partir de la idea de un ser supremo que podía ser el Bien, el Motor Inmóvil, la *Physis*, el Ser, Dios, etc.

Por otra parte, la metafísica desde su inicio en Grecia, implica la existencia de la técnica (41), pues si el hombre es un ser racional, puede disponer de la naturaleza, manipularla y controlarla. El hombre se relaciona con el mundo a través de lo visual,

- (41) En estos casos podemos recordar la explicación que da Heidegger sobre las cuatro causas aristotélicas, en donde éstas son una forma del *develar*, es decir, hacen presente y disponible lo que de otra forma quedaría como no presente y no disponible. Las causas aristotélicas *dejan avanzar* o *dejan advenir* algo a la presencia, es decir, *producen* algo.

¿Qué tiene que hacer la esencia de la técnica con el *develar*? Respuesta: todo. Pues en el *develar* se funda todo producir. Pero éste reúne en sí las cuatro modalidades del *dejar venir* la casualidad y las rige. A su dominio pertenecen fines y medios, pertenece lo instrumental.

HEIDEGGER, Martín. "La pregunta por la técnica" (en) *Espacios*, Centro de Investigación Filosófica, UAP, año I, no. 54, s.a. p. 57.

y traduce esos contenidos sensibles en contenidos conceptuales. Sin embargo, la relación con el mundo y las cosas no se da, en este momento, de manera puramente teórica, sino que implica también la práctica y la *transformación*. De esta forma, el enfrentamiento hombre-naturaleza está determinado por la transformación y no por el deseo de "conocer" o simplemente contemplar la naturaleza. Por ello, la *razón*, el "logos" es, desde la filosofía griega, la herramienta con la que el hombre va a transformar la naturaleza y así mismo. En Platón esto es bastante claro, como lo veremos a continuación:

...¿cómo se las arreglarán los filósofos para trazar ese plan? -Considerarán el Estado y el alma de cada ciudadano como una tela que hay que empezar por dejar limpia...Trabajarán luego en esa tela, poniendo los ojos ya en la esencia de la justicia, de la belleza, de la templanza y de las demás virtudes...formarán el hombre verdadero ateniéndose al ejemplar que Homero llama divino y semejante a los dioses, cuando lo encuentra en algún hombre. Perfectamente. Ya comprenderás que tendrán que borrar con frecuencia y añadir luego nuevos rasgos, hasta que el alma del hombre se aproxime en la mayor medida posible a aquél estado de perfección que la hace agradable a los dioses.(42)

En este caso a través del conocimiento y la sabiduría el filósofo, como hombre de estado, puede *transformar* tanto a la sociedad como a los individuos que la componen, para ir logrando un mayor grado de perfección.

Es importante señalar que desde el inicio de la metafísica griega, se vincula a la filosofía con la transformación y la creación. Para Hegel esta vinculación se expresa de la siguiente manera:

La formación, considerada bajo este aspecto y desde el punto de vista del individuo, consiste en que adquiere lo dado y consume y se apropia su naturaleza inorgánica. Pero esto, visto bajo el ángulo del espíritu universal como la sustancia, significa sencillamente que ésta se da su autoconciencia y hace brotar dentro de sí misma su devenir y sureflexión.(43)

Aquí, el hombre se transforma a sí mismo en la medida en que éste adquiere una conciencia que le hace superar su ser orgánico y se convierte en un ser *para sí*, a

(42) PLATÓN. "La República" (en) *Díálogos*, Porrúa, Sepan Cuantos 13, México, 1975. p. 544 El subrayado es mío.

(43) HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México, 1987. p. 22.

través del autoconocimiento que él progresivamente realiza del Espíritu. En la filosofía hegeliana la idea de transformación es central.

Pensemos, por ejemplo, en la transformación que sufre el Espíritu mismo que comienza como un ser *en sí* y que gracias al autoconocimiento efectuado por la razón, logra situarse a sí mismo como ser *para sí*.

En la actualidad, como ya vimos, se reflexiona en torno al fin de los "grandes relatos", en donde se incluye también a la metafísica, en términos generales. Pero lo que presenciamos en la sociedad contemporánea es que si bien la metafísica como conjunto de discursos que explican la totalidad de lo real, tiende a desaparecer, algo ha quedado de ella y ha dejado de ser un "gran relato" para infiltrarse en todos los campos de la realidad, y los ha modificado de manera radical. Estamos hablando de la técnica y el predominio que ésta ejerce sobre las sociedades a nivel mundial. Por ello, hablar del fin de los "grandes relatos", puede ser en un momento dado acertado, pues ya no se hacen sistemas filosóficos omni-explicativos, pero lo que ahora puede fungir -difusamente- como "gran relato" es tal predominio de lo técnico, que da razón y sentido a casi todo los campos del quehacer y la realidad humana: la medicina, la biología, la física, el arte, la producción industrial, la comunicación masiva, la política y la vida cotidiana.

Así, la racionalidad técnica se ha instalado no sólo en todos los campos del saber, sino en la vida cotidiana misma, por lo que los "grandes relatos" metafísicos simplemente cambiaron de forma.

B. POSINDUSTRIALIZACION

Las sociedades entran en la etapa de posindustrialización.

Hay que destacar la influencia avasalladora de la técnica, pues sólo gracias a ella ha sido posible el proceso de industrialización y posindustrialización. En consecuencia, hay una relación íntima entre el modo de producción capitalista y la metafísica moderna - entendida como técnica.

En la modernidad se da el surgimiento de la metafísica cartesiana que nos ofrece una visión del mundo en la que éste queda dividido en dos: extensión y pensamiento, con lo cual se posibilita la aparición del objeto y el sujeto, que se corresponden, respectivamente, con la pareja anterior. Además, el sujeto habrá de

conocer lo *extenso* -a través del pensamiento- concibiéndolo como algo medible, matematizable, es decir, cuantificable. Sobre esta base se da el desarrollo de la ciencia moderna que reivindica lo cuantitativo como base para la instrumentalización del mundo. Con ello comienza a darse, desde entonces, un proceso de tecnificación inédito en la historia, que dará lugar, varios siglos después, al maquinismo, la revolución industrial y, finalmente, al capitalismo, del que ahora presenciamos su etapa *posindustrial*, tal como la caracterizan autores como Marcuse, firmemente anclada en la técnica, que no es sino una forma de metafísica.

C. QUE EL ESTADO TIENDE A DESAPARECER DEL PLANETA

Cambia la forma del Estado y la legitimación de éste, haciéndose necesaria una ideología de transparencia comunicacional.

Preferencia por la pequeña política en la que resalta la participación ciudadana individual.

De esta manera, la sociedad contemporánea vive un proceso gradual de "democratización" en todos los ámbitos:

Democratización sin precedentes de la palabra: cada uno es incitado a telefonar a la centralita, cada uno quiere decir algo a través de su experiencia íntima, todos podemos hacer de locutor y ser oídos.(44)

Por esto mismo, la forma del Estado no puede seguir siendo la misma. La transparencia comunicacional se vuelve un imperativo en una sociedad cada vez más *democrática* y participativa, pues los individuos tienen que estar permanentemente informados de lo que sucede, ya sea en su comunidad, en su país o en el planeta, para poder integrarse a la participación ciudadana. La pequeña política, que implica la participación de cada uno de los individuos, modifica la forma del Estado y éste se torna un órgano cada vez más pequeño que paulatinamente abandona ciertas actividades, tradicionalmente propias de su quehacer y las delega en los ciudadanos individuales o en grupos de ciudadanos.

(44) LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío*, Anagrama, 3a. ed., Barcelona, 1986. p. 14. Ver en la misma obra las páginas 85, 90, 105, 129, 130 y 134, que tratan este mismo tema.

El estado parece disolverse poco a poco, se hace difuso. En realidad parece que no existe una instancia central desde la cual se dirija de manera visible el proceso económico, social y político. Sin embargo,

...el Estado desencantado está muy lejos de desaparecer. Ciertamente, la afirmación de que un cierto individuo puede determinar "las directrices de la política" se ha convertido en pura ficción, pero al mismo tiempo se extiende cada vez más la "administración de cosas". La totalidad es cubierta por reglas cada vez más amplias, más bajo forma de red que bajo forma jerárquica.(45)

Por otra parte, el individuo ha adquirido una mayor relevancia en el campo de la política:

...el proceso de politización se rompe allí donde el rechazo se empantana en el intimismo: en política, la desesperación conduce al célebre "viaje interior" que se expresa en la denominada "política en primera persona" como política aparente.

24

Este "viaje interior" se transforma entonces en aquella comunicación completamente dominada por lo privado (dominante sobre todo en la literatura): en la hipertrofia del yo como centro del universo político.(46)

Observamos un doble fenómeno que, más que refutar, parece ser resultado directo del discurso metafísico moderno, a saber, el hecho de que el *individuo* está teniendo una importancia cada vez mayor en el ámbito de lo social, lo que *de cierta manera* nos muestra un *reforzamiento* de la *subjetividad*, aunque, por otro lado, vivimos una era en la que la subjetividad es reivindicada y a la vez negada; se le afirma y se le coarta; se le exalta y se le reprime. Si bien el individuo cuenta cada vez con mayores canales de expresión, paralelamente las técnicas para anular la *autenticidad* individual se extienden con eficacia, propagando así el dominio de lo *masivo*, el reino del "se". He aquí la gran paradoja.

(45) ENZENSBERGER, H.M. "Un apéndice a la utopía" (en) *La Jornada Semanal*, no. 84, México, D.F., enero 20 de 1991. p. 25.

(46) MARCUSE, Herbert. "La angustia de Prometeo" (en) *El viejo Topo*, No. 37, Barcelona, octubre de 1979. p. 44 El subrayado es mío.

Adicionalmente, el imperativo de transparencia comunicacional sólo puede basarse en una vasta infraestructura de medios de comunicación masiva, la cual sólo ha sido posible gracias a la técnica: Así, los conceptos de individuo, sujeto y subjetividad (así como su correlato: objeto y objetividad) son propios de la Modernidad y van de la mano con la técnica, pues la técnica sólo es posible cuando existe un sujeto que manipula, domina e instrumentaliza un objeto que está allí y que tiene como "única razón de ser" el ser manipulado, dominado e instrumentalizado.

De esta forma podemos entender que nuestra época vive el "fin de los grandes relatos", entendiendo por ello, en este caso, "el fin de la metafísica". Aunque paradójicamente no es tal, pues la metafísica no es un discurso puramente académico, en la medida en que ésta también es historia real, y se *desborda* sobre todas las parcelas del ser y el saber bajo la forma contemporánea de la técnica. Así es como la metafísica ilumina nuestra época y se oculta en el horizonte del segundo milenio para elevarse sobre la aurora del tercer milenio de la cristianidad y alumbrar lo que aún quede del planeta.

CONCLUSION

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, la metafísica está muy lejos de desaparecer, ha sido producto de una sociedad dividida entre los que mandan y los que obedecen y de un tipo de sociedad caracterizada por la existencia del Estado. Además, la metafísica se encuentra arraigada en la esencia de la técnica que impera en nuestros días. Tal es la situación que nos ha tocado vivir.

Por otra parte, en repetidas ocasiones a uno, como estudiante o estudioso de la filosofía, le asaltan una serie de angustias pues en el mismo horizonte del pensamiento filosófico existe una enorme serie de interrogantes que no solamente se relacionan al aspecto de marcar o acotar algunas tendencias filosóficas generales relativas del destino que nos aguarda, sino que tales interrogantes, se extienden incluso hacia la explicación misma de nuestra propia realidad y situación histórica. Como que a veces no es tan fácil acostumbrarse a ciertas cosas, pero un recorrido más o menos decoroso a través de la filosofía -así como la historia de la humanidad y de las historias individuales o personales- no puede más que obligarnos a reconocer que nos movemos en profundas interrogantes que no sólo tienen un carácter teórico, sino eminente existencial, y que tales interrogantes no necesariamente pueden tener una respuesta perfectamente definida y duradera. De esta forma las preguntas: ¿Qué pasa actualmente con la metafísica? ¿Qué pasa en nuestros días con la técnica? ¿Qué ocurre con el Estado contemporáneo?, no son preguntas cuyas respuestas pretendan hacer alarde de erudición y academicismo, sino, en última instancia, tanto preguntas como respuestas determinan y se hallan determinadas por nuestra propia existencia que no puede suceder más que aquí y ahora. Son preguntas que trascienden el ámbito meramente escolar e iluminan el espacio existencial de cada quien, al posibilitar que en un momento dado se planteen preguntas como ¿Hacia donde? ¿Para qué? ¿Cual es el sentido de ...?, preguntas que no solamente tienen relevancia en un sentido existencial, sino también histórico.

De allí necesidad de plantear la vigencia de la crítica (social) en el sentido en que Marcuse la propone en el *Hombre Unidimensional*: como una crítica que en sí misma plantee ciertas alternativas, o al menos intente abrirse y abrírnos hacia otros horizontes de comprensión y vivencialidad, siempre con la intención de provocar una transformación individual y social radical. Esta tarea no es fácil y no puede -si es que se puede- lograrse de manera simple y automática: es necesario todo un proceso,

transformación individual y social radical. Esta tarea no es fácil y no puede -si es que se puede- lograrse de manera simple y automática: es necesario todo un proceso sobre este planeta (lo cual debido a los problemas ecológicos no está de ninguna manera garantizado).

Desde esta perspectiva, el presente trabajo no ha pretendido ser más que una muy humilde contribución al proceso histórico en el cual nos encontramos "lanzados", que no puede separarse del proceso que sucede cotidianamente en nuestras vidas.

Bibliografía

1. BECKER, Ernest. *El eclipse de la muerte*, F.C.E., Colección Popular 163, México, 1977.
2. _____ . *La Lucha Contra el Mal*, F.C.E., Colección Popular 168, México, 1977.
3. _____ . *The Birth and Death of Meaning*, The Free Press of Glencoe, New York, 1962.
4. BOBBIO, Norberto. *El futuro de la democracia*, F.C.E., Política y Derecho, México, 1991.
5. BODEI, Remo. *La cultura del Novecientos*, Filosofía vol.3, Siglo XXI, México, 1981.
6. BRAUDEL, Fernand. *La dinámica del capitalismo*, F.C.E., Breviarios 427, México, 1986.
7. CLASTRES, Pierre. *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Colección Hombre y sociedad 4, México, 1987.
8. DESCARTES, R. *Discurso del método*, Porrúa, Sepan Cuantos 177, México, 1971.
9. ESPEJO, Miguel. *El enigma de la técnica*, Universidad Autónoma de Puebla, Colección Filosófica Nueva Serie 5, Puebla, 1987.
10. FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1980.
11. GLUCKSMANN, André. *Los maestros pensadores*, Anagrama, Elementos Críticos 12, Barcelona, 1978.
12. HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México, 1987.
13. HEIDEGGER, Martin. *EL ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1988.

14. _____, *M. Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E., México, 1954.
15. _____. "La época de la imagen del mundo" (en) *Sendas Perdidas*, Lozada, 2a. ed., Buenos Aires, 1969.
16. LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío*, Anagrama, 3a. ed., Barcelona, 1986.
17. LYOTARD, Jean Francois. *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1986.
18. MARCUSE, Herbert. *El Hombre Unidimensional*, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo 5, Origen-Planeta, México, 1985.
19. MARX, Karl. *Progreso técnico y desarrollo capitalista (Manuscritos 1861-1863)*, Ediciones Pasado y Presente, Cuadernos Pasado y Presente 93, México, 1982.
20. MORGAN, Lewis H. *La Sociedad Primitiva*, Ayuso, 2a. ed., Madrid, 1971.
21. PALERM, Angel. *Historia de la Etnología: los precursores*, SEP-INAH, México, 1974
22. PLATON. "La Republica" (en) *Diálogos*, Porrúa, Sepan Cuantos 13, México, 1975.
23. ROUSSEAU, J.J. *El Contrato Social*, UNAM, Nuestros Clásicos 23, México, 1984.
24. SAMPSON, R.V. *Igualdad y Poder*, F.C.E., México, 1975.
25. VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Hombre y Sociedad, Serie Mediaciones 16, México, 1990.

Hemerografía

1. BOOKCHIN, Murray. "Un crecimiento que nos mata" (en) *Comunidad*, #73-74 enero-febrero-marzo-abril de 1990, Estocolmo, Suecia, 1990.
2. CLASTRES, Pierre. "Pierre Clastres entrevistado" (en) *Civilización, Configuraciones de la diversidad*, CADAL-UAM-X, No.2, México, septiembre de 1984.
3. "Dialogo con Heidegger" (en) *Espacios*, no.1, Centro de Investigación Filosófica, UAP, Puebla, s.a.
4. ENZENSBERGER, H.M. "Un apéndice a la utopía" (en) *La Jornada Semanal*, no. 84, México, D.F., enero 20 de 1991.
5. HEIDEGGER, Martin. "La pregunta por la técnica" (en) *Espacios*, Centro de Investigación Filosófica, UAP, año I, no. 54, s.a.
6. MARCUSE, Herbert. "La angustia de Prometeo" (en) *El viejo Topo*, No. 37, Barcelona, octubre de 1979.
7. VALLES, Patricia. "Postmodernidad, movimientos sociales y democracia" (en) *Memoria*, No. 50, México D.F., enero de 1993.