

La posibilidad del pueblo en la era técnica

Carlos A. Casali

El problema que orienta el desarrollo de este trabajo es el que se formula en la pregunta por la posibilidad de los pueblos como sujetos de una historia que ha entrado decididamente en su fase planetaria bajo el signo de la técnica.

Podríamos formular más explícitamente esa pregunta en los siguientes términos: ¿le es posible al hombre de nuestro tiempo relacionarse con la técnica a partir de sus propias posibilidades, desde su propio proyecto, o la técnica impone –sin que el hombre pueda evitarlo– sus propias modalidades de relación? ¿Pueden los diferentes pueblos mantener su especificidad cultural en un horizonte histórico signado por la técnica cuyo rasgo predominante es la abolición de las diferencias, la uniformación de los diferentes proyectos populares en cuanto tales? ¿Es posible determinar alguna diferencia de sentido entre las actividades productivas que los hombres de un determinado pueblo desarrollan dentro de un complejo industrial y las que otros hombres de pueblos diferentes desarrollan en un complejo industrial similar?

Intentaremos responder a estos interrogantes buscando explicitar, en primer lugar, el sentido de lo que llamamos “técnica” y, en segundo lugar, el modo en que Europa, soporte del proyecto técnico que hoy se expande planetariamente, constituye su “subjetividad”.

I

Seguiremos a M. Heidegger¹ en el intento de explicitar el sentido de la “técnica”. Ante todo, es fundamental distinguir –como lo hace Heidegger– entre la “técnica” –los “objetos técnicos”– y la “esencia de la técnica”, pues la esencia de la técnica, constitutiva del horizonte de sentido de la época técnica, no es

nada técnico en el sentido objetivo-instrumental de aquello con lo que nos encontramos y determina nuestra existencia en el mundo de la era técnica.

Dicho en otros términos, es fundamental advertir que “nuestra era no es la de la técnica por ser la era de las máquinas, antes bien es una era de máquinas por ser una era técnica”².

Plantear esta distinción exige superar la determinación *instrumental-antropológica* de la técnica según la cual la técnica es un *medio* y una *actividad humana*. De acuerdo con esta determinación, pertenecen al ámbito de sentido de la técnica: “...la fabricación y utilización de útiles, aparatos y máquinas; le pertenecen lo fabricado y utilizando mismos; le pertenecen las necesidades y fines a los que sirven”³.

Es indudable que esta representación de la técnica es la más obvia y difundida. Sin embargo, esta representación corriente de la técnica que recorta su ámbito de sentido según una perspectiva *instrumental-antropológica* es incapaz de mostrar la esencia de la técnica. Esta incapacidad es efecto, a su vez, del imperio de la esencia de la técnica misma sobre todo intento de determinación de sentido.

De este modo, “...la idea instrumental de la técnica determina cualquier esfuerzo para colocar al hombre en la debida relación respecto de la técnica”. Desde esta perspectiva instrumental, todo depende de “...manejar la técnica, como medio, de modo adecuado. Uno quiere, según se dice, “llegar a tener ‘espiritualmente’ en las manos” la técnica. Se la quiere dominar. El querer dominar se vuelve tanto más imperioso cuanto más amenaza la técnica escaparse del dominio del hombre”⁴.

El planteamiento del problema técnico en términos de *dominio* se sitúa pues sobre el horizonte de sentido de la determinación *instrumental-antropológica*. De este modo, y referido al tema de nuestro trabajo que pregunta

por la posibilidad del pueblo en la era técnica, el problema, visto desde esta perspectiva *instrumental-antropológica*, consistiría en resituar los “medios técnicos” en una adecuada relación de “dominio” por parte del pueblo, en reubicar los “medios técnicos” dentro del esquema de sus propios fines.

Plantear el problema técnico en estos términos es, sin embargo, superficial. Prueba de ello es no sólo la dificultad para los pueblos de la periferia de lograr ese reposicionamiento frente a la parafernalia técnica sino también, y esto es lo fundamental, el riesgo de disolverse en cuanto pueblos en ese juego de reposicionamiento.

“Mas suponiendo –continúa Heidegger– que la técnica no sea un mero medio, ¿qué pasa entonces con la voluntad de dominarla?”⁵.

Este interrogante marca un punto de inflexión decisivo en nuestro camino de explicitación del sentido de la técnica pues, si la técnica no es un medio ¿de qué manera queda determinado ahora nuestro problema que pregunta por la posibilidad del pueblo en relación con ella?

Continuemos pues tras los pasos de Heidegger en la búsqueda de la esencia de la técnica.

Explorando el sentido más profundo de la determinación *instrumental-antropológica* de la técnica Heidegger encuentra que éste se mueve dentro del ámbito de la causalidad pues, un medio es “...algo por lo cual se efectúa algo y así se obtiene, [y] lo que tiene por consecuencia un efecto, se lo llama causa”⁶.

A continuación, Heidegger remite el problema de la causalidad a la tematización aristotélica de las 4 causas para colocar luego a éstas sobre el plano de la *poíesis*. A partir de allí, determina que el ámbito propio de la técnica, como un saber de la *poíesis*, es el desocultar.

En términos de Heidegger: "Si preguntamos paso a paso qué sea propiamente la técnica representada como medio, entonces terminamos por llegar al desocultar. En él reposa la posibilidad de toda fabricación productora [i.e.: la *poíesis*]"⁷. De manera que: "La técnica es un modo del desocultar. La técnica despliega-su-esencia (*west*) en el ámbito donde acontece el desocultar y el estado - de -no-oculto, donde acontece la alétheia, la verdad"⁸.

Puesta sobre el plano del desocultar (i.e.: de la verdad), la técnica nos ofrece la peculiaridad de su esencia, su modo característico de desocultar en cuanto técnica moderna. "El desocultar que domina por entero la técnica moderna, no se despliega empero en un pro-ducir [en el sentido del *pro-ducere*] en el sentido de la *poíesis* [tal como acontece en la técnica artesanal]. El desocultar que impera en la técnica moderna es un provocar (*Herausfordern*) que le exige a la naturaleza suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada"⁹.

Señalada la diferencia entre el desocultar *poietico* de la técnica artesanal y el desocultar *provocante* de la técnica moderna, es necesario señalar ahora la diferencia en aquello mismo que se desoculta en cada caso.

"¿Qué tipo de estado-de-no-oculto le es propio a lo que se lleva a cabo mediante el poner provocante? Por todas partes se le requiere que esté al instante donde se quiere, y por cierto, estar (*stehen*) para ser él mismo requerible para un requerir ulterior. Lo así requerido tiene su propia estabilidad (*Stand*). Lo llamamos *fondo* (*Bestand*). [Esta palabra] designa nada menos que la manera cómo es presente todo lo afectado por el desocultar provocante. Lo que está (*steht*) en el sentido del fondo (*Bestand*), ya no está frente a nosotros como objeto (*Gegenstand*)"¹⁰.

Es necesario destacar de modo suficiente la importancia que tiene esta reducción del ente en objeto y luego la del objeto (*Gegen-stand*) en fondo (*Be-stand*). Sobre ella desarrollaremos luego nuestra explicitación de la constitución de la subjetividad europea, núcleo de sentido de este desocultar técnico.

Comentando la conferencia de Heidegger *La cosa*, Pöggeler¹¹ señala que "...todo lo que hoy es, toda cosa, está amenazada de aniquilación: las bombas atómicas pueden extinguir la vida de la faz de la tierra. Pero más inquietante aún que ese estallido omnidestructor es, sin embargo, el hecho de que hoy ande todo revuelto en la mezcolanza de una uniformidad incapaz de guardar las distancias: cine, radio, televisión y tráfico superan todo alejamiento [...]. Las cosas se hacen más bien vacías y nulas y, dado su carácter de masificación, se convierten en algo insignificante; en este sentido, están 'aniquiladas'."

Siguiendo los pasos de Heidegger hemos visto a la técnica mostrar su sentido esencial sobre el horizonte del desocultamiento. La hemos visto diferenciarse de la técnica artesanal por su peculiar modo de desocultar *provocante* y hemos visto a lo *provocado* desocultarse como *fondo*. De este modo hemos explorado el horizonte más profundo de la determinación *instrumental* de la técnica. Veamos ahora con un poco más de detalle el aspecto *antropológico* de la anterior determinación.

Nos preguntaremos, a continuación, por el sujeto de este desocultar técnico y por su "responsabilidad". ¿Quién cumple el poner provocante merced al cual lo que se denomina real se desoculta como fondo? Manifiestamente, el hombre. ¿En qué medida él es capaz de tal desocultar? El hombre puede, por cierto, representar, configurar y manejar esto o aquello de tal manera o de otra. Sólo sobre el estado-de-no-oculto, donde en cada caso lo real se muestra o se sustrae, el hombre no dispone"¹².

De modo que, lo que cae bajo el *dominio* del hombre son los objetos técnicos con los que él se relaciona en una relación ya determinada por la esencia de la técnica en cuanto modo de la desocultación. De esta manera el hombre es siempre ya interpelado por la esencia de la técnica a relacionarse *técnicamente* con lo real. El hombre es siempre ya convocado a posicionarse como *voluntad-dominadora* para la cual todo es *fondo*.

“Cuando el hombre dentro del estado-de-no-oculto desoculta a su manera a lo presente, no hace sino corresponder al llamamiento del estado-de-no-oculto, aun allí donde lo contradice. Cuando el hombre, pues, investigando y observando, persigue a la naturaleza como región de su representar, ya está reclamado por un modo del desocultamiento que lo provoca a abordar la naturaleza como objeto de investigación, hasta que también el objeto desaparece en lo sin-objeto (*Gegenstandloses*) del fondo”¹³.

Estamos, pues, en una situación aporética. La pregunta por la técnica y su esencia nos ha llevado desde una primera e insuficiente determinación *instrumental-antropológica*, determinación que ella misma está determinada por la esencia de la técnica –siendo por ello incapaz de plantear la pregunta de modo suficiente–, al campo más libre del desocultamiento desde el cual se libera el sentido de toda realidad y de toda relación del hombre con ella.

Estamos, pues, ante la aporía planteada anteriormente “...suponiendo –decía Heidegger– que la técnica no sea un mero medio, ¿qué pasa entonces con la voluntad de dominarla?”

Heidegger denomina *im-posición* (*Ge-stell*) al “...modo de desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna y que él mismo no es nada técnico”. Y agrega: “En la imposición acaece el estado-de-no-oculto, conforme al cual el trabajo de la técnica moderna desoculta lo real como fondo. Por ello no es la técnica ni sólo una actividad humana, ni menos todavía un mero medio dentro de tal actividad”¹⁴.

La *im-posición* constituye, pues, el sentido epocal del tiempo histórico cuyo signo manifiesto es la técnica. “La im-posición es lo que reúne aquel poner que pone al hombre a desocultar lo real como fondo en el modo del requerir. En tanto así provocado, el hombre está en el ámbito esencial de la im-posición. No puede en modo alguno asumir ulteriormente una relación con ella. Por lo cual la pregunta acerca de cómo hemos de alcanzar una relación con la esencia de la

técnica [no ya meramente con los objetos técnicos], llega, en esta forma, siempre demasiado tarde”¹⁵.

Si la determinación *instrumental-antropológica* de la técnica se reveló como insuficiente, dejando con ello sin sustento a la pretensión de lograr una adecuada relación con la técnica por vía del *querer-dominarla*; y la pregunta por la relación con la *esencia de la técnica* llega siempre demasiado tarde, las únicas salidas posibles parecen ser o una rebelión sin esperanza –un inviable retorno a la naturaleza– o la aceptación resignada de ese destino epocal.

Nos encontramos, como decíamos, en una aporía. Ensayaremos, no obstante, dos intentos de salir de ella. El primero pertenece a Heidegger, y es consecuente con su propia formulación del problema de la técnica. El segundo, es el que nosotros mismos intentaremos y, si bien recoge el planteamiento heideggeriano que acabamos de exponer resumidamente, saca una consecuencia diferente.

II

Retomando el hilo de la argumentación anterior respecto del carácter *tardío* de la pregunta por la relación hombre-esencia de la técnica, continúa Heidegger de la siguiente manera: “Pero jamás llega demasiado tarde la pregunta acerca de si nos experimentamos propiamente como aquellos cuyo actuar y omitir están provocados por doquier, ya abierta, ya encubiertamente, por la im-posición. Jamás demasiado tarde llega ante todo la pregunta acerca de si y cómo nos introducimos propiamente en aquello donde la im-posición misma despliega su esencia”¹⁶.

Desde esta perspectiva –la del horizonte desde el cual la *im-posición* despliega su esencia– puede Heidegger encontrar una salida.

“Siempre el estado-de-no-oculto de lo que es sigue un camino de desocultar. Siempre domina por completo al hombre el destino del desocultamiento. Pero

no es jamás la fatalidad de una violencia. Pues el hombre justamente llega a ser libre sólo en cuanto pertenece (*gehört*) al ámbito del destino, y así se vuelve oyente (*Hörender*), y no siervo (*Höriger*)”¹⁷.

La libertad del hombre frente a la técnica pasa, pues –según Heidegger– por la *pertenencia* del hombre al ámbito del destino desde el cual se desoculta lo que es. Es por esa *pertenencia*, que habilita al hombre en cuanto *oyente*, que el hombre supera su *servidumbre* y encuentra en el pensamiento la dimensión de lo liberador.

Ese pensamiento no es, por supuesto, un pensamiento cualquiera sino un pensamiento capaz de corresponder con un desocultamiento más originario –y consiguientemente menos ocultante– que el desocultamiento caracterizado por la *im-posición*. La salida heideggeriana de la aporía tiene la forma de un retorno al origen, de una re-petición.

Es importante aquí comprender adecuadamente el sentido de este “retorno al origen” porque, como lo expresa R. Schérer¹⁸, el origen “...no es simplemente un inicio cronológico. El origen es la explicitación del movimiento de permanencia y de retirada (no-ocultamiento y ocultamiento) del Ser, y no una lejanía perdida en la noche de los tiempos”.

Comprendido adecuadamente el sentido de esta re-petición originaria, podemos seguir el desarrollo de la propuesta heideggeriana. “El desocultamiento es aquel destino que en cada caso y súbitamente y de manera inexplicable para todo pensar, se reparte en desocultar productor y en desocultar provocador, y se le asigna al hombre. El desocultar provocador tiene su proveniencia, por lo que toca al destino, en el productor. Mas al mismo tiempo la im-posición desfigura destinalmente la *poíesis*”¹⁹.

Si, según lo anterior, la *im-posición* que caracteriza a la esencia de la técnica moderna resulta una destinación desfigurada y ocultante del desocultar *poietico*, se tratará de reconducir lo técnico a su esencia en el ámbito de la *poíesis*.

“En otro tiempo –nos recuerda Heidegger– se llamaba *tékhne* también la producción de lo verdadero en lo bello. *Tékhne* también se llamaba la *poíesis* de las bellas artes [y no solamente la de las artes utilitarias]”²⁰.

A partir, entonces, de esa desocultación más originaria que es la *poíesis*, es posible la salida planteada por Heidegger: “Porque la esencia de la técnica no es nada técnico, por ello la meditación esencial sobre la técnica y la confrontación decisiva con ella tienen que acontecer en un ámbito que, por un lado, esté emparentado con la esencia de la técnica, y por el otro sea fundamentalmente diferente de ella”.

Y concluye: “Ámbito tal es el arte. Sin duda, siempre y cuando la meditación artística, por su parte, no se cierre a la constelación de la verdad por la que *preguntamos*”²¹.

Con lo anterior damos por finalizado el desarrollo del problema de la técnica tal como Heidegger lo explicita. Expondremos a continuación nuestro propio planteo del problema.

III

Así como Heidegger lo hace, volveremos nosotros también a Aristóteles para poner en relación la *poíesis* con la *práxis* y señalar algunas diferencias que nos conducirán por un camino distinto del recorrido por él.

En el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles plantea del siguiente modo la diferencia *poíesis-práxis*: “Entre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de producción [*poiétón*] y lo que es objeto de acción o actuación [*praxtón*], y una cosa es la producción [*poíesis*] y otra la acción [*práxis*][...] de modo que también la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional para la producción. Por tanto, tampoco se incluyen la una en la otra; en efecto, ni la acción es producción, ni la producción es acción”²².

Siendo diferentes *práxis* y *poíesis*, serán también diferentes los saberes que les corresponden, *phrónesis* y *tékhne*, respectivamente.

“Toda técnica –continúa Aristóteles– verse sobre el llegar a ser, y sobre el idear y considerar cómo puede producirse o llegar a ser algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en el que lo produce y no en lo producido”²³.

La *phrónesis*, por su parte, “tiene que ser, por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo: la buena acción misma es el fin”²⁴.

Determinada de este modo la diferencia entre *tékhne* –saber *poietico*– y *phrónesis* –saber *práctico*–, es necesario determinar ahora cuál es la relación entre ambos. Acudimos para ello a un comentario de Ross²⁵: “La obra de arte, que es el objeto que se propone la actividad de ‘hacer’ [i.e.: la *poíesis*], es en sí misma el medio de alcanzar un fin ulterior, es decir, su uso, y en última instancia, el medio de una forma de acción que, por oposición al acto de hacer, tiene en sí misma su propio fin; así el arte [i.e.: la *tékhne*] es subordinado a la sabiduría práctica [i.e.: la *phrónesis*]”.

De este modo, creemos que el ámbito superador de la técnica, cuya esencia advertimos con Heidegger en la *im-posición*, no reside en la *tékhne poietica* desocultadora de lo bello –la que, a diferencia de la técnica moderna, no es desocultadora de *fondos*– sino más bien en la *práxis*, entendida ésta como ámbito originario de sentido. Pues, si como lo indica Ross, la *tékhne* queda subordinada a la *phrónesis*, esto es así porque el problema característico de la *práxis* ético-política es para Aristóteles el del *fin último*.

“Si existe pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa –pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo (*órexin*) sería vacío y vano– es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor”²⁶.

Si nuestros actos, sean éstos *poieticos* o *prácticos*, carecen de una referencia al *fin último* capaz de totalizar su sentido, todas las acciones quedan suspendidas en el vacío. Resulta claro, además, que es competencia de la indagación ético-política el determinar cuál sea ese *fin último* y sus formas de acceso.

IV

Creemos, para concluir con esta primera parte de nuestro trabajo, que el hecho de que Heidegger no plantee la superación del peligro de la época técnica poniendo a ésta sobre un horizonte de sentido *práctico* sino por la vía de reconducir a la *tékhne* a su origen *poietico* responde, en parte, al fracaso de su propia experiencia política. Pero también —y creemos que esto es lo decisivo— al modo en que Europa constituye el sujeto de su proyecto político. Proyecto que vemos entrar ahora en su fase planetaria bajo el signo de la técnica.

Seguiremos a Hegel en la explicitación del modo en que se constituye el sujeto-espiritual. Podremos ver con él de qué manera el *deseo* del que nos hablaba Aristóteles para señalarnos los peligros de su *vanidad*, se erige como la fuerza dinamizadora de la subjetividad.

V

Hegel plantea, en la *Fenomenología del espíritu*,²⁷ el surgimiento del sujeto-espiritual como emergencia de la autoconciencia desde la conciencia en el seno del encuentro de las autoconciencias que buscan su recíproco reconocimiento. Con el pasaje de la conciencia a la autoconciencia —seguimos aquí a Hyppolite—²⁸ el espíritu supera su dimensión puramente teórica, pasiva, para manifestarse como espíritu práctico.

Si bien con Kant se había decretado la imposibilidad de una *metafísica del ser*, en cuanto un sujeto finito no podía tener relación (de conocimiento)

con un objeto infinito (los objetos clásicos de la Metafísica), quedaba abierta, por otro lado, la posibilidad de una *metafísica del sujeto*. Esta es la consecuencia que el idealismo alemán sacó de Kant y que Hegel desplegará en todas sus posibilidades.

El sujeto –ya en Kant– es el transgredir su limitada finitud hacia lo incondicionado y, específicamente el sujeto *práctico* de la conciencia moral se constituye como *negación* del determinismo natural, de la heteronomía, para ser libertad: la conciencia vuelta sobre sí misma, se mantiene en su autonomía en cuanto *niega* a lo otro de sí.

De la misma manera, en Hegel, la autoconciencia surge de la conciencia en cuanto se constituye como movimiento de retorno desde el ser otro de la objetividad puramente dada.

En cuanto conciencia activa, que retorna sobre sí, la autoconciencia se caracteriza por ser el *deseo* su núcleo dinámico.

En términos de Hegel: “...la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el *ser otro*. Como autoconciencia es movimiento [...] es, en general, *deseo*”²⁹.

En cuanto conciencia-deseante, la autoconciencia manifiesta una peculiar forma de relación sujeto-objeto marcada por la *negatividad*. En términos de Hyppolite: “El movimiento de la autoconciencia, [...] exige esta alteridad, el mundo de la conciencia, que de esta manera es conservado para la autoconciencia. Pero es conservado no como ser en sí, objeto que refleja pasivamente la conciencia, sino como objeto negativo que debe ser negado a fin de que la autoconciencia establezca en esta negación del ser otro su propia unidad consigo misma”³⁰.

Volvemos a encontrar aquí, en la génesis del sujeto europeo moderno descripta por Hegel, la misma característica que Heidegger nos había revelado

como *constitutiva* de la actitud técnica del hombre frente a las cosas: la “objetividad” del ente se disuelve, y necesariamente debe disolverse, en “fondo” para que la conciencia retorne a sí.

Nos ahorraremos la descripción detallada de la dialéctica fenomenológica del amo y el esclavo. Ello nos llevaría demasiado lejos de los propósitos de nuestro trabajo. Señalaremos solamente algunos puntos importantes del camino emprendido por Hegel.

En *primer lugar*, hay que recordar que el deseo por sí solo no es capaz de constituir la subjetividad-espiritual. Para ello es necesario que el deseo sea capaz de superar su forma puramente animal. Es necesario que el deseo se revele como *deseo antropógeno* –siguiendo los términos de Kojève³¹ y que, luego de haber hecho la experiencia de la independencia de su objeto y con ello la del fracaso de su deseo puramente animal, acceda a la forma superior del *deseo de reconocimiento*. “La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia” afirmación cuyo sentido se completa con esta otra: “la autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce”³².

Recordemos, en *segundo lugar*, que el juego del reconocimiento recíproco de las autoconciencias generará inevitablemente una lucha por el reconocimiento. Cada autoconciencia buscará ser reconocida sin reconocer a la otra. Es decir, el reconocimiento será unilateral y no recíproco y llevará, de este modo, a una lucha a muerte donde se pondrá a prueba la *humanidad* misma del deseo.

Cabe preguntarse en este punto del camino fenomenológico por la necesidad excluyente de esta peculiar forma de darse el reconocimiento. Podríamos preguntarnos, como lo hace Hyppolite por qué Hegel abandona el camino seguido por él en su filosofía de Jena en la que el sujeto-espiritual emergía como dualidad de las autoconciencias unificadas en el elemento de la vida por medio de la *dialéctica del amor*. La respuesta de Hyppolite es contundente y clara: “El amor no pone suficientemente de manifiesto el carácter

trágico de la separación, le falta 'la fuerza, la paciencia y el trabajo de lo negativo' [cf. *Fenom.*, p. 16]. Por ello, el encuentro de las autoconciencias se manifiesta en esta obra como la lucha de las autoconciencias por hacerse reconocer. El deseo no es tanto deseo de amor como de reconocimiento viril de una conciencia que desea por otra conciencia que desea"³³.

Si damos por válida esta explicación de Hyppolite podemos preguntar ahora ¿por qué "la fuerza, la paciencia y el trabajo" son una característica predominante de "lo negativo"? Dejaremos para más adelante la respuesta a esta pregunta.

Señalaremos, en *tercer lugar*, que Hegel resuelve esta dialéctica del reconocimiento por la que se constituye el sujeto-espiritual mostrando, por un lado el fracaso de la vía temeraria del amo quien –según la expresión de Kojève– "puede *morir* como hombre, pero no puede *vivir* sino como animal"³⁴, y por otro lado la emergencia de un mundo humano, producto de la mediación laboral del esclavo, donde la autoconciencia encontrará la posibilidad de su realización.

Recordemos, *finalmente*, que el trabajo por el cual la naturaleza es humanizada mantiene la misma característica *negativa* que el deseo del cual surge: "El trabajo -nos dice Hegel- es deseo *reprimido*, desaparición *contenida*, el trabajo *formativo*. La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de éste y en algo *permanente*, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia"³⁵.

Nos parece oportuno referir aquí un comentario de Kojève sobre este último punto que acabamos de recordar. Nos servirá luego para conectar esta explicitación hegeliana de la constitución del sujeto con el problema de la técnica según lo hemos expuesto a partir de Heidegger.

"En el mundo natural, dado, elemental, el Esclavo es esclavo del Amo. En el mundo técnico, transformado por su trabajo, él reina –o por lo menos un día reinará– como Amo absoluto. Y ese Dominio que nace del trabajo, de la

transformación progresiva del Mundo dado y del hombre dado en ese mundo, será completamente distinto del Dominio 'inmediato' del Amo. El porvenir de la Historia pertenece, por tanto, no al Amo guerrero que o bien muere o se mantiene indefinidamente en identidad consigo mismo, sino al Esclavo trabajador"³⁶.

El mundo del porvenir, que es el mundo determinado por los caracteres de la técnica, será el *resultado* –en el sentido *productivo* del término– de una subjetividad –la del esclavo– que se constituye a sí misma por referencia a otra subjetividad –la del amo– tan absoluta como imposible.

La imposibilidad del amo, su "inhumanidad" según los términos de Kojève, no es sino el parámetro que permite al esclavo justificar su propia existencia como *trabajador*, i.e.: como autoconciencia cuyo deseo es reprimido y que mantiene con las cosas una relación a la vez negativa y respetuosa. Las cosas son para el esclavo lo "ha transformar". Volvemos a encontrar aquí una actitud similar a la que Heidegger nos había revelado como característica de la esencia de la técnica: las cosas pierden su estabilidad de *objetos* para revelarse como *fondos disponibles*.

VI

Retomemos ahora nuestra pregunta por "la posibilidad del pueblo en la era técnica". Sobre ella convergen las preguntas por la *esencia de la técnica* y por el *horizonte de sentido de la constitución del sujeto*.

En la configuración epocal vemos desplegarse el juego de la subjetividad europea en un doble movimiento de *exclusión* y *excentración*.

La Europa que Heidegger veía en el año 1936 como "en medio de la tenaza formada por Rusia y América [del Norte]" ha desplegado sobre la totalidad del planeta los poderes contenidos en su proyecto histórico político.

Si, como decía Heidegger en ese mismo año “Rusia y América, metafísicamente vistas, son la misma cosa: la misma furia desesperada de la técnica desencadenada y de la organización abstracta del hombre normal”³⁷, ello no es sino consecuencia de aquel juego del poder que la subjetividad europea misma ha desplegado: *exclusión* y *excentración*.

Si, como comentaba Pöggeler, “las bombas atómicas pueden extinguir la vida de la faz de la tierra”, no es ésta, sin embargo, la verdadera amenaza que acecha sobre el planeta. Tal como sucedía en la “dialéctica” del amo y del esclavo, no es esta posibilidad de destrucción *total* que amenaza desde el poder absoluto de la técnica, la que *realiza* sobre el mundo su destino histórico, sino la *otra* posibilidad, la que queda *excluida* por aquella y que, desde el horizonte del poder total se *excentra* –y con ello se justifica– para lanzarse a la destrucción *limitada* operada por el “trabajo formativo”.

Exclusión y *excentración* son las reglas del juego del poder planteadas. Europa, “víctima” de ese juego proyectado por ella misma –“en medio de la tenaza”– no carece, sin embargo, de “responsabilidad”. Solo que ese horizonte de sentido, desde el que la técnica despliega los poderes de la *subjetividad-deseante*, *excluye* de antemano toda posibilidad de señalar “responsabilidades”. El problema de la técnica no se resuelve adjuntando a los “instrumentos” técnicos una “actitud humana” más comprometida con los “valores morales”.

La técnica –tal como lo habíamos visto con Heidegger– no es lo mismo que la *esencia de la técnica*. De allí que, si bien el hombre tiene una relación de “responsabilidad” con la técnica, esta relación no pasa por el *uso* de *objetos técnicos*, sino que se muestra en la plenitud de su sentido en el ámbito de la *poíesis* donde Heidegger ve jugar la *cuádruple causalidad* aristotélica como modos del “ser-culpable”. “Nosotros, los hombres de hoy –señala Heidegger–, estamos inclinados con demasiada facilidad a entender el término *Verschulden*, ser-culpable, o bien moralmente como falta o bien a interpretarlo como un tipo de operar [como causa eficiente]”³⁸.

La “responsabilidad” de la que hablamos –el “ser-culpable”– pertenece al ámbito mismo en el que la técnica despliega su esencia: el *desocultamiento*.

Este *desocultamiento* ocultante por el que lo real revela su sentido como *fondo* nos ha revelado también la lógica del *deseo* que lo dinamiza: “la fuerza, la paciencia y el trabajo de lo negativo”.

La pregunta por “la posibilidad del pueblo en la era técnica” se sitúa, pues, en el doble horizonte planteado por la convergencia de las preguntas por la *técnica* y por su *sujeto*, y encamina la indagación por la *posibilidad* y por el *pueblo* dentro del campo del poder en donde juegan la *exclusión* y la *excentración* –como formas “lógicas” de la *posibilidad*– y la *negatividad deseante* –como forma “ético-política” de la *subjetividad*–.

El *pueblo* encontrará su *posibilidad* dentro de ese juego de *exclusión-excentración* –respecto del cual todo pueblo es necesariamente periférico– si es capaz de constituir su *subjetividad* dentro del marco de una *práxis ético-política* no dinamizada por la *vanidad* del *deseo* sino por la *phrónesis*.

Y, aunque resulta problemático en Aristóteles determinar cuál es la relación que él establece entre la *phrónesis* y los *finés* –cuya indagación es el objeto mismo de la ética–, nos resulta pertinente concluir nuestro trabajo recordando que, para Aristóteles, el *télos* de lo político no es ni la mera defensa del territorio –determinada hoy por los intereses de la tecnología armamentista– ni la organización eficiente y racional de los intercambios sino la *ordenación justa de lo común*.

Creemos que este es el horizonte desde el cual debe plantearse la pregunta por “la posibilidad del pueblo en la era técnica”. Solamente desde él la “posibilidad” del pueblo podrá aparecer como *posible*.

Solamente desde él las *imposibilidades* planteadas por el juego del poder técnico –*excentración-exclusión*– dejarán de determinar nuestra propia comprensión del sentido epocal.

Notas

¹ M. HEIDEGGER, "La pregunta por la técnica", en revista *Época de Filosofía*, Año I n° 1, trad. A. Carpio, Barcelona, 1985.

² M. HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?* Bs.As., Nova, 1978, p. 28.

³ M. HEIDEGGER, *La pregunta por la técnica*, p.8.

⁴ *loc. cit.*

⁵ *loc. cit.*

⁶ *op. cit.*, p.9.

⁷ *op. cit.*, p. 12.

⁸ *op. cit.*, p. 13.

⁹ *op. cit.*, pp. 13-14.

¹⁰ *op. cit.*, p. 15.

¹¹ O. PÖGGELER, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986, pp.258-259.

¹² M. HEIDEGGER, *La pregunta por la técnica*, p.16.

¹³ *op. cit.*, pp.16-17.

¹⁴ *op. cit.*, p.18.

¹⁵ *op. cit.*, p.20.

¹⁶ *loc. cit.*

¹⁷ *op. cit.*, p. 21.

¹⁸ R. SCHÉRER y A.L. KELKEL, *Heidegger*, Madrid, Edaf, 1975, p. 104.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *La pregunta por la técnica*, p.25.

²⁰ *op. cit.*, p.28.

²¹ *op. cit.*, p.29.

²² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, I.E.P., 1970, VI, 4, 1140 a.

²³ *loc. cit.*

²⁴ *op. cit.*, VI, 5, 1140 a.

²⁵ D.W. ROSS, *Aristóteles*, Bs.As., Charcas, 1981, pp. 308-309.

²⁶ Arist., *Et. Nic.*, 1, 2, 1094 a.

²⁷ G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E. 1973.

²⁸ J. HIPPOLYTE, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, Barcelona, Península 1974.

²⁹ G.W.F. HEGEL, *Fenom.*, p. 108. Modificamos la trad. de Rocas de *Begierde* como "apetencia" por "deseo" al efecto de unificar este término con el que usamos para traducir *órexis* en Aristóteles. Cf., por otra parte, H. HYPOLITE, *op. cit.*, p. 143, llamada al pie.

³⁰ H. HIPPOLYTE, *op. cit.*, p. 144.

³¹ A. KOJÈVE, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Bs.As., La Pleyade, 1975.

³² G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p.113.

³³ J. HYPOLITE, *op. cit.*, p. 149.

³⁴ A. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 60.

³⁵ G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p 120.

³⁶ A. KOJÈVE, *op. cit.*, pp. 30-31.

³⁷ M. HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*, Bs.As., Nova, 1977, p. 75.

³⁸ M. HEIDEGGER, *La pregunta por la técnica*, p. 11.