

Cultura de masas e sentimento oceánico.

Umberto Galimberti

É verdade, a situación do século vinte é nomeadamente distinta da do século dezanove. Se nunha das frases máis famosas do século pasado se dicía que a maioría da humanidade daquel entón “non tiña nada nada que perder, agas as cadeas”, hoxe cómpre dicir que *a maioría cre posuír todo gracias as súas cadeas (das que non se decata)*. Como é parte da natureza desas cadeas non seren advertidas por quen as leva (ou moi pouco, por canto son unha caste de a priori), é natural que non se chege nin ó medo a perdelas.”

G. Anders, *O home é anticuado*, vol. II *Sobre a destrución da vida na época da terceira revolución industrial* (1980), p. 47.

1. Identidade e recoñecemento.

Problematicidade da identidade e mailo recoñecemento nunha cultura regulada pola acción instrumental.

Se a identidade persoal non é algo que cadaquén elabora na propia interioridade en completo illamento, senón algo que cadaquén negocia por medio do diálogo cos outros, ¿que condicións se dan na idade da técnica para un diálogo que non se limite ó recoñecemento do rol, senón que inclúa e vincule o recoñecemento da persoa?

O feito de que arestora, nos mais dos casos, se tematiza a “acción comunicativa”, que tende á comprensión intersubxectiva á vista da construción dun saber *práctico*, en contraposición á “acción instrumental”, que ten valencia puramente funcional á vista da produción dun saber *técnico*¹, significa que na idade da técnica virou hexemónica aquela forma da comunicación que, non presupondo expectativas intersubxectivas, nin interiorizacións entre os suxeitos, é por definición *monolóxica* e non *dialóxica* como é, en troques, a comunicación requerida para a formación dunha identidade do eu a través do recoñecemento do outro.

Na época pre-tecnolóxica, non cumpría defronta-lo problema da “identidade” e mailo “recoñecemento”, non porque os individuos non tivesen identidade, nin porque a tal non dependese do recoñecemento, senón porque a identidade e mailo recoñecemento eran algo obvio de máis para que se sentise a necesidade de tematizalas en canto tales.

Hegel a e a necesidade de recoñecemento

Na *Fenomenoloxía do espírito*, precisamente na sección dedicada á autoconsciencia, Hegel mantén que o home ten en común cos animais algúns desexos naturais coma os do alimento, do sono, da recuperación e, en xeral, da conservación da especie. Nese aspecto, é parte do mundo natural e non se distinguiría en nada do animal se non tiver, amais da necesidade do que cómpre para vivir, tamén a *necesidade de ser recoñecido polos outros*, ata o punto de que ningún individuo podería devir “autoconsciente”, quere dicir, consciente da propia indentidade, consciente do propio ser-el-mesmo, se non for recoñecido polos que lle son semellantes.

Por iso o home é dende o principio animal social, porque a consciencia que ten da propia identidade esta ligada ó recoñecemento (*Anerkannstein*, di Hegel) por parte dos

¹ Véxase, J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), tr. it., *Teoria dell'agire comunicativo*, Il, Mulino, Bologna, 1984.

outros, que son logo esenciais para que un poida acadar-la consciencia de si. A necesidade de recoñecemento, prosegue Hegel, induce ós homes a arriscar-la vida en loita mortal, non coma fan os animais pola comida, ó abeiro ou a seguridade, senón para que os outros os recoñezan.

O que non pon en xogo a propia vida escolle a vía da sumisión e, entón, a condición de escravo; quen, pola contra, rexeita a sumisión arrisca a morte para salvagardar aquela característica típica do home que é a liberdade. A loita entre os homes, logo, non vén determinada por motivos biolóxicos, que en calquera situación tende á autoconservación do individuo, senón polo motivo típicamente humano que é a condición da liberdade, porque, escribiu Hegel:

Só xogando a vida se pon a proba a liberdade, so así se demostra que a esencia da autoconsciencia non é o *ser*, nin a modalidade *immediata* na que a autoconsciencia entra en escena, nin é ó cabo o seu ser caída na expansión da vida: así se amosa que só na e pola autoconsciencia se dan os momentos esvaecentes, e que ela é logo puro *ser para si*. Porén, o individuo que non arriscou a propia vida poderá ser recoñecido en cualidade de persoa, mais non dará acadado a verdade deste recoñecemento, quere dicir, non virá recoñecido a xeito de consciencia autónoma [*selbständigen Selbstbewusstsein*].

Platón e a razón do thymós.

A necesidade de recoñecemento, en canto característica típica da natureza humana, non é invención hegeliana, senón motivo que percorre toda a visión antropolóxica do home occidental a partir de Platón, quen, no cuarto libro da *República*, describe a alma composta de tres partes: unha racional (*loghistikón*) que reside na cabeza, outra apetitiva ou concupiscible (*epithymetikón*) que reside nas vísceras, e unha irascible ou animosa (*thymoidés*) que reside no corazón.

Grande parte do comportamento humano pódese explicar pola intervención combinada da parte *apetitiva* que induce ós homes a procura-los obxectos dos seus desexos, e da parte *racional* que lles indica a maneira mellor de obtelos e empregalos. Con todo, amais do devandito, os homes procuran tamén e por riba de todo o recoñecemento do seu valor, non só do valor das persoas, das cousas, das ideas ou dos principios a que se atañen. Tal propensión, escribe Platón, nace do *thymós*, que é un senso innato de xustiza que, cando é danado, activa a parte irascible ou animosa da alma, a *thymoidés*, pola que:

“cando un está convencido de recibir un agravio, hai nel todo un fervor, un se exacerbar, unha vontade de combater en defensa do que lle parece xusto. É está un disposto a padece-la fame, a padece-lo frío e tódalas outras desventuras por mor de acadar-la vitoria, sen se abandonar nin desviar dos nobres principios ata non acadar-la vitoria ou a morte.”³

A animosidade da alma, a carraxe, expresa, na linguaxe platónica, a necesidade de recoñecemento ligada á “propia estima” que Hegel individuara a xeito de característica específica do home e que, pola mesma razón, indica Platón a xeito de aliado da parte racional da alma, que é prerrogativa humana:

“No que atinxe ó xeneroso impulso da parte irascible, estamos agora en posición enteiramente oposta á de pouco antes. Pensabamos primeiro que fose relativa á concupiscencia, en troques, arestora, vémonos obrigados a recoñecer que é todo o contrario, que nos conflitos da alma pon as súas armas a disposición da facultade racional.”⁴

² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), tr. It., *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963, vol. II, p. 157.

³ Platón, *República*, Libro IV, 440 c-d. Verbo do tema da alma en Platón e a súa relación coa vida filosófica e vida política véxase o excelente ensaio de A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Bari, 1997, nomeadamente o capítulo III: “La scienza dell’anima e il governo di sé”, pp. 127-198.

⁴ *Ibidem*, 440e.

Nietzsche e o derradeiro home

Tra-las pegadas de Platón e Hegel, Nietzsche ve nas conquistas da *democracia liberal*, que se abeira ó recoñecemento universal e recíproco que confire ós homes todos dignidade igual fronte a lei, e nas *aspiracións socialistas*, que anulan a necesidade de recoñecemento no principio de igualdade, o triunfo en forma secularizada do ideal cristián da igualdade dos homes fronte a Deus. Xerado polo resentimento dos febles que, na loita polo recoñecemento, prefiren a conservación da vida, o ideal cristiano de vida, por *vía xurídica*, a democracia liberal que reconece a todos igualdade de dereitos fronte a lei e, por *vía económica*, a democracia socialista que reconece a todos igualdade de dereitos fronte ás necesidades.

Verbo da loita entre elas, estas dúas formas laicizadas do ideal cristiano teñen en común a celebración dunha forma tan exasperada de *isotimia* que, alén de produci-la homoxeneización da humanidade que lles tolle ós homes aquela característica esencial da súa natureza que é a loita polo recoñecemento, sela a victoria incondicionada dos escravos e da moral dos escravos que, por mor da autoconservación, non poñen a vida en xogo, ó renunciar á necesidade de recoñecemento, en calidade de “homes derradeiros” abdicando da súa dignidade.

Tales “homes sen orgullo” carecen plenamente de *thymós*, quere dicir, do desexo de ser recoñecidos, porque, animados só pola racionalidade e maila concupiscencia, tenden únicamente á satisfacción dos propios desexos e, sen vergoña ningunha de non se saber elevar por riba deles, deixan de ser humanos. Deles escribiu Nietzsche:

“Velaí vos amoso o *home derradeiro*. “¿Que é amor? ¿E creación? ¿E degaro? ¿E estrela? Así pregunta o home derradeiro, e chisca o ollo. A terra entón virará pequena e sobre ela pegará choutiños o home derradeiro, aquel que todo o empequeñece. A súa caste é indestructible, coma a das pulgas. O home derradeiro trampea máis tempo ca ninguén.

“Nós inventamo-la felicidade”, din os homes derradeiros e chiscan o ollo. Deixaron as bisbarras onde a vida era dura, porque se quere calor. Tamén se ama e gaba ó veciño, porque se quere calor. Adoecer e desconfiar é a ollos deles unha culpa: cómpre mirar onde pómo-los pés. Tolos os que aínda andan ás toupadas coas pedras e os homes! Un pouco de veneno de cando en vez: fai os sonhos agradables. E moito veneno á final para morrer de maneira agradable. Séguese a traballar porque o traballo entretén. Pero un decátase de que o entretemento non é moi esixente. Non se vira máis rico nin máis probe: ambas a dúas cousas son fastidiosas de máis. ¿Quen quere gobernar aínda? ¿Quen quere obedecer? Ambas a dúas cousas son fastidiosas de máis. ¡Ningún pastor e unha grea só! Todos queren as mesmas cousas: son todos iguais: o que sinte doutro xeito vai polo seu pé ó manicomio.

“Dunha vez estaban todos tolos”, din os mais refinados e chiscan o ollo. Hoxe ése intelixente e sábese de punta a cabo como foron as cousas: por iso a materia de escarño non ten cabo. Si, aínda hai quen disputa, pero fanse as paces canto antes mellor –para non se pór mal do figado. Unha degoxiño pola mañá e outro degoxiño pola noite: a saúde a salvo.

“Nós invenamo-la felicidade”. Din os homes derradeiros e chiscan o ollo.”⁵

Freud e o sentimento oceánico

A racionalidade que rexe a idade da técnica desprazou o recoñecemento da *relación persoal* servo-señor á *relación impersoal* derivada da asunción dun rol, co potenciamento conseguinte da liberdade de rol e, segundo xa tratei⁶, coa insignificancia da liberdade persoal. Con todo, dicir “rol” significa dicir “disposición técnica” polo que “liberdade de rol” significa liberdade da técnica para dispor dos homes e do espacio da súa acción, co conseguinte desprazamento do investimento “tímico” dos individuos da identidade á función: do que se é, ó rol que se desenvolve.

⁵ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885), tr. It. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1973, vol. IV, 1, “Prefazione di Zarathustra”, pp. 11-12.

⁶ U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uno nella età della tecnica*. Milano, Feltrinelli, 1999, pp. 580-584.

O devandito comporta, dunha banda, unha identidade incerta no que atinxe ós contornos propios e, doutra banda, unha identificación co rol asignado pola disposición técnica no aparello, ata se fundir sen residuos coas súas expectativas, porque o recoñecemento non une o individuo con outro *individuo*, senón ós individuos todos con aquel *Outro* que é o aparello técnico. Dese xeito, o individuo, para reivindicar a súa identidade, debe negar a diferenza entre o seu Eu e maila súa función, cousa que equivale a negar a diferenza entre o seu Eu e o aparello técnico que o recoñece.

Ó desexa-la aniquilación para acadar certa marxe de identidade recoñecida, na idade da técnica, o individuo torna a experimentar os dous termos opostos daquela experiencia arcaica de unión co todo que Freud, asumindo a expresión do seu amigo poeta R. Rolland, chama “sentimento oceánico” [*ozeanisches Gefühl*]:⁷

O senso do eu, presente no adulto, non puido ser tal dende o inicio. Debe haber de súpeto un desenvolvemento do que, obviamente, non se poden dar probas seguras; mesmo iso pode estar construído con suficiente verosimilitude. O lactante non distingue aínda o propio eu do mundo externo en canto fonte das sensacións que o enchen. Aprende a facelo gradualmente, respondendo a solicitudes diversas. [...] Dese xeito, xébrase do mundo externo, así, para ser máis exactos, en orixe o Eu inclúe todo, e de seguida separa de si un mundo externo. Por iso o noso senso do Eu actual é só un residuo murcho dun sentimento ben máis inclusivo, mesmo dun sentimento omnicomprensivo que correspondía a *unha comunión moito máis íntima do eu co ambiente*. Se puidemos admitir que (en medida máis ou menos notable) tal senso primario do Eu se conservase na vida psíquica de moitas persoas, colocaríase iso coma una caste de contraparte, de par do máis angosto e máis nidiamente delimitado senso do Eu na madurez, e os contidos representativos que lle cadrarían serían precisamente os da ilimitación e os da *comunión co todo*, quere dicir, aqueles que o meu amigo explica co sentimento “oceánico”.⁸

Para Freud o sentimento oceánico é o de tornar ó sentimento infantil de omnipotencia. Tal sentimento é o que o aparello técnico, coma o seo materno, dispensa abundantemente ós que se identifican con el, case compensación da impotencia da súa identidade de contornos incertos.

2.O recoñecemento da técnica: o home a xeito de materia prima.

Kant e o reino dos fins

Cando Kant, nos *Fundamentos da metafísica dos costumes* establece o principio segundo o que todo o que existe na natureza pode usarse a xeito de *medio*, a excepción do home, que, nembregante, é sempre tratado a xeito de fin, do que se deriva a lei: “Fai sempre por te tratar e tratar ós outros, nunca a xeito de sinxelo medio [*niemals bloss als Mittel*], senón sempre e ó mesmo tempo a xeito de fin [*zugleich als Zweck an sich selbst*]”,⁹ Kant pon as premisas polas que cando, coa técnica, a racionalidade acadase aquel grao de maior coherencia con ela mesma que esixe o sobrepasamento do nivel antropolóxico, tamén o home, de par das cousas todas que hai na natureza, non pode máis ca ser tratado a xeito de medio ou, como di Heidegger, do mesmo xeito cá materia prima: “a materia prima máis importante [*Der Mensch der wichtigste Rohstoff ist*]”¹⁰.

⁷ R. ROLLAND, *Carta a Freud do 5 de nadal de 1927*, en S. Freud, *Lettere 1873-1939*. Torino Borngheri, 1960, p. 357 ss.

⁸ S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur* (1929), tr. it. *Il disagio della civiltà*, a Opere, Boringhieri, Torino, 1967-1993, vol. X, pp. 559-561 (cursivas miñas).

⁹ I. KANT, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten* (1785), tr. it. *Fondazione della metafísica dei costumi*, Milano, Rusconi, 1994, sección II, pp. 154-55.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik* (1936-1951), tr. it., *Oltrepassamento della metafísica*, en *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1977, p. 62. O contexto no que aparece a expresión é o seguinte: “Pois o home é a materia prima máis importante, é de esperar que, sobre a base das actuais investigacións da química, poidan crearse un día fábricas prá produción artificial de material humano.”

A máxima que Kant propón a xeito de lei moral, e que podería ser subscrita por tódolos devastadores da terra, non é senón a tradución en clave de razón iluminista do mandado bíblico:

Entón dixo Deus: “Fagámo-lo home á nosa imaxe e semellanza: domine sobre os peixes do mar e sobre as aves do ceo, sobre os animais domésticos, sobre as feras todas da terra e sobre os réptils todos que se arrastran sobre a súa superficie.”¹¹

Esta visión antropocéntrica, nada en ámbito monoteísta e que ningunha relixión natural, máxica nin politeísta, compartiría endexamáis, supondo o home a xeito de *fin* e a natureza a xeito de medio, está na base do nacemento da ciencia e despois da técnica que, como expresións máis altas da racionalidade, aboliron o reino dos fins (*Reich der Zwecke*) no que Kant vía: “a vinculación sistemática de diversos seres racionais por medio de leis comúns”.¹²

No expresar unha racionalidade que pode prescindir da participación dos seres racionais, a técnica crea de feito a tal “vinculación sistemática [*systematische Verbindung*]”, para usa-las palabras de Kant, que non só é superior ás que os homes poden producir, senón que pode prescindir moi ben da participación dos homes, que en tal punto poden ser “vincallados” á técnica exactamente igual que as outras cousas todas.

O imperativo da técnica: poder é deber.

O imperativo da técnica, igual có de Kant, só coñece o deber polo deber, polo que *debe facerse todo o que se poida facer*, aínda que non se coñezan os fins polo que se deba de facer nada. Con todo, o imperativo que esixe que se faga todo o que se pode comporta que non se deixe *sen usar* nada que se poida *usar*, cousa que significa ve-lo mundo a xeito de pura *materia prima*, polo que o home se destina a xeito de sinxela terminal do ciclo que da produción leva ó consumo, e do consumo á produción. Trátase dun ciclo no que as necesidades do home non son a o *fin* da produción, senón a máquina que ten que ser alimentada *pola* produción.

Na idade da técnica, o home non é, como era o primitivo, un ser indixente con necesidades que piden ser satisfeitas, senón un ser do que acontece que se alimenta a indixencia, para que as súas necesidades non sexan escasas de máis con respecto ó ritmo da produción, porque de tal ritmo non pode absterse a técnica (por efecto do imperativo que regula: “debe facerse todo o que se poida facer”). No ritmo da produción técnica o home é, coma a materia prima aristotélica, *mè on*: “non ente”¹³, aínda que sexa por accidente, a diferenza da “privación”, que é non-ente en por si, entón é , escaseza que debe producir continuamente o estado de escaseza.

A subordinación do home ó aparello técnico.

No esforzo polo mantemento da produción a través do consumo consiste, cando menos no mundo da técnica, o “coidado [*Sorge*]” do home. Xa en 1927, cando en *Ser e Tempo* Heidegger distinguía entre ter coidado dos homes (*Fürsorge*) e ter coidado das cousas (*Besorgen*).¹⁴ Tal distinción, que presupón que as relacións humanas sexan

¹¹ Xénese, 1, 26.

¹² I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., pp. 154-155. O texto alemán é: “*Ich verstehe aber unter einem Rieche die systematische Verbindung verschiender venünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze*”.

¹³ ARISTOTELE, *Fisica*, Libro I, 9, 192^a, 2-5: “Dicimos que materia [*hyle*] e privación [*stéresis*] son dúas cousas diferentes, e que destas a materia é non-ente por accidente [*katà symbebekós*], mentres que a privación é non-ente por si [*kath' autén*]”.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), tr. it., *Essere e tempo*, Utet, Torino, 1978, sección 41, p. 302. O texto de Heidegger di “Só porque o estar-no-mundo é nomeadamente ter coidado [*Sorge*], foi posible caracterizar como ter coidado

aínda relacións entre homes, só é posible porque, desatendéndose en *Ser e tempo* todo tipo de consideracións verbo da economía, socioloxía, psicoloxía e técnica, dito en dúas palabras (no que atinxe á *orde óptica*) non se dá conta de que os homes teñen que se ocupar antes de nada cun *mundo de cousas e de aparellos técnicos* no que tamén existen outros homes, e non cun *mundo humano* no que existen tamén cousas e aparellos.

Este observación crítica verbo das confrontacións de Heidegger, que nembargante foi nas obras seguintes un dos intérpretes máis lúcidos do mundo da técnica, pódese dirixir por extensión ás disciplinas que, movéndose no plano óptico, como é o caso da psicoloxía e a socioloxía, aínda non se decataron de que as relacións humanas están hoxe mediadas polas relacións coas cousas e cos aparellos técnicos, ata o punto de xa non poder evita-la pregunta: ¿Cómo evitarmos ser tratados polos aparellos técnicos, que usan os homes da mesma maneira que usan as engrenaxes?

O mundo dos aparellos, nembargante, cancelou en tal grao a diferenza entre formas técnicas e formas sociais que fai de feito infundada esta distinción. Con todo, o aparello dunha facenda, para funcionar, secomasí o aparello dunha burocracia, debe poder coordena-los homes non só *cos* aparellos presentes na estrutura, senón *como* eses aparellos, porque un aparello que se desenvolve e dirixise ás materias primas, ás máquinas e ós homes como “compoñentes en si”¹⁵ e non como “compoñentes de seu” non só non funcionaría, senón que tampouco sería aparello ningún.

A ontoloxía do aparello técnico

n De non se coordinar con outros aparellos nos que se poden acadar as condicións e maila finalidade da súa existencia, ningún dos aparellos en condicións de funcionar. Con efecto, só no macroaparello se contén o “senso” dos microaparellos que, vistos dende a perspectiva do macroaparello, redúcense a ser sinxelas pezas do aparello. Pertence logo á esencia de todo microaparello tender cara a un aparello único e total, que, no abranxer dentro súa os aparellos todos, vira lexítima a súa existencia e óptima a súa funcionalidade.

Amáis, se o aparello é total, é iso o que xustifica a existencia de todo microaparello, está no obxectivo do todo microaparello *resolve-lo mundo nun macroaparello*. Na altura de hoxe, tal resolución non se verificou aínda, pero a carencia factual non quita nada ó principio segundo o que todo microaparello, para realizar plenamente o potencial da súa posibilidade, tende a se considerar el propio a xeito de parte potencial do aparello *universal*.

Así é como é que a técnica inaugura unha *ontoloxía do aparello* na que, para seguir coa terminoloxía heideggeriana, só o que pode recoñecerse como parte do aparello vén recoñecido a xeito de existente (*Seiende*). Nembargante, do mesmo xeito que o aparello olla o mundo *exclusivamente en termos de utilidade*, dende o punto de vista do aparello o mundo é o nome de todo o que pode ser útil e, en canto útil, ten a dignidade ontolóxica de *ex - sistente [ess-ente]* respecto a aquilo que, non sendo útil, e in-existente [*ni-ente*]¹⁶

Na devandita cadea utilitarista na que o senso de calquera cousa confíase á súa funcionalidade, materias primas, recursos enerxéticos, cousas e homes non son máis ca materiais de requisito que, no mundo resolto en aparello técnico, só acadan dignidade ontolóxica cando se integran no aparello e lle viran funcionais. Dada a tal integración, a función da materia prima non ten menos dignidade cá función do produtor ou do consumidor; o home forma parte, so a mesma denominación de materia prima, do

[*Besorgen*] o ter collido o útil, e como ter coidado [*Fürsorge*] o encontro cos estares-con dos outros no mundo.”

¹⁵ Ou dentro súa. O orixinal di: “componenti a sé”. (N. do t.)

¹⁶ No orixinal hai o seguinte calambur: Ma siccome l'apparato guarda il mondo *esclusivamente in termini di utilizzabilità*, dal punto di vista dell'apparato il mondo è il nome de tutto ciò che è utilizzabile e, in quanto utilizzabile, ha la dignità ontologica di *ess-ente* rispetto a ciò che, non essendo utilizzabile, è *ni-ente*.” (N. do t.)

proceso funcional do aparello que, na súa absoluta racionalidade, non acolle privilexios ontolóxicos.

A hipótese ilustrada de J. O. De La Mettrie segundo quen “o home é unha máquina”¹⁷ preséntase, na idade da técnica, no postulado invertido, segundo o que se lle reconece ó home a dignidade de “existente” só no caso de se enxerir no aparello ó xeito dunha máquina que, coordinándose coas outras máquinas, garante a funcionalidade do propio aparello e, por medio diso, o nivel óptimo da propia prestación, cousa na que, dende o punto de vista do aparello técnico, consiste a súa “esencia”. Así é que se consegue que, dende o punto de vista do aparello, na idade da técnica non se poida dicir heideggerianamente que “a esencia do home consiste na súa ex_sistencia [*Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*]¹⁸, poque todo o que ek-siste fóra do aparello, quer cousas quer homes, non ten relevancia ontolóxica, como por outra banda mantiña Spinoza, quen, partindo da visión panteísta, non podía evitar dicir que toda individualidade é unha caste de imperfección: “*individuatío sive negatío*”¹⁹.

De por parte, se a técnica é dominio, e se non se dá dominio senón na forma de control, o control, para ser verdadeiro control, non pode expresarse máis ca en termos planetarios. Nesa unidade do todo, no que o ideal heraclitano do *hén pánta*, da que parte o pensamento occidental, atopa a súa actuación completa, será o individuo singular quen terá necesidade do aparello tanto como das condicións da súa existencia, mentres que o aparello, que ten necesidade dos individuos a xeito de “pezas” do seu sistema, crea as condicións para non ter necesidade deles en caso de emerxencia.

Chegados a este punto, o argumento que se escoita repetir ata o aborrecemento, segundo o cal o perigo da técnica está no uso ruín que se faga dela, revela toda a súa inxenuidade, porque tal denuncia non está á altura do problema, o que está a altura é preguntar se de verdade o home dispón tan libremente da técnica, se de verdade o perigo se limita ó uso ruín, en troques de estar implícito na esencia da técnica en canto tal, pois, en canto aparello universal, desfai as relacións todas que os homes no curso da historia mativeron entre si, para as substituír por relacións funcionais ás que acceden os indivuos atomizados, coordinados entre eles por procesos de masificación.

3. Procesos de masificación e atomización dos individuos

A técnica e a transformación dos procesos de masificación.

A pabra masa vén do grego *mássa*, que indica a pasta para facer pan, de aí *mássein* que significa “prepara-la pasta” ou, máis exactamente, “empastar”. Xa a orixe etimolóxica indica o carácter informe da masa e maila súa fácil adaptabilidade ás formas máis diversas.

A chegada da técnica modificou tamén esa figura tradicional, substituíndo á masa en canto *concentración* de individuos nun punto a masa a xeito de *dispersión* de individuos xa singularmente masificados, ata o punto de que os tales individuos non sinten a necesidade de se identificaren *a maneira de* masa e de actuar en canto tal, porque a súa homologación aconteceu dun modo que poderíamos definir “solipsista”, no sentido de que os individuos en sigular se reuniron polos procesos de masificación ata a soidade de cadanseu illamento. Refírese a tal condición Heidegger cando fala da existencia inauténtica do “Se[*Man*]” impersoal para o que:

¹⁷ J. O. DE LA METTRIE, *L'homme machine* (1747), Edizione critica a cura di A. VERTANIAN, Princeton, 1960, tr. it. antologica in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari, 1978.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, sección 9, p. 106.

¹⁹ B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1665, edición póstuma en 1977), tr. it. *Etica dimonstrata secondo l'ordine geometrico*, Boringhieri, Torino 1959, Parte I, Proposición 8, Escolio 1, p. 24.

No uso dos medios de transporte ou de comunicacións públicas, dos servicios de información (os xornais), cada quen é coma calquera outro. Este ser en compañía dissolve completamente o singular estar no mundo de ser “dos outros”, por iso os outros se afastan aínda máis en cadansúa particularidade e determinación. En tal estado de irrelevancia e de indistinción o Se[*Man*] exercita a súa típica dictadura. Pasamo-lo tempo e divertímonos como se divertir a xente; lemos, vemos e xulgamos literatura e arte tal como se ve e xulga. Mantémonos afastados da “grande masa” segundo se esta afastado, temos por “escandaloso” o que se ten por escandaloso. O Se, que non é un ser determinado, senón todos (pero non a xeito de suma), decreta o modo de ser da cotidianidade.

O Se ten as súas maneiras particulares de ser. Aquela tendencia do ser-con [*Mitsein*] á que demo-lo nome de contraposición conmesurante, fúndase no feito de que o ser-compañía [*Miteinandersein*] como tal toma coidado de mediedade [*Durchschnittlichkeit*]. A mediedade é un carácter esencial do Se. O Se, o que se dá, no tocante ó seu ser, e esencialmente tal condición. Mantense iso entón na mediedade do que se acorda, do que se acolle e do que se rexeita, de aquilo ó que se lle concede crédito e de aquilo ó que lle negamos. Na determinación daquello que é posible ou lícito tentar, a mediedade supervisa toda excepción. Todo primado é silenciosamente nivelado. Toda orixinalidade é disolta no consabido, toda grande empresa vira obxecto de trasacción, todo segredo perde a súa forza. O coidado da mediedade revela unha tendencia nova e esencial dos seres: a *nivelación* [*Einebnung*] de tódalas posibilidades de ser²⁰.

O paradigma da irracionalidade das masas: Le Bon e Freud.

A tradición occidental, de Platón a Bacon e deles a Freud, pasando por Le Bon e Nietzsche, sempre amosou a masa a xeito de inimiga da razón pola súa incapacidade, a diferenza do individuo, de se substraer ós ídolos colectivos e ás forzas irracionais que a percorren. Tal paradigma, segundo o que a masa é irracional e o *individuo razoable*, foi definitivamente acreditado por G. Le Bon, segundo quen:

Sexan os que sexan os individuos que compoñen a turba, por semellantes ou diversos que poidan se-los seus modos de vida, as súas ocupacións, caracteres ou intelixencia, o só feito de seren transformados en masa dótaos dunha caste de alma colectiva en virtude da que se sinten, pensan e actúan de xeito enteiramente diferente daquel no que cada un deles, tomado illadamente, sentiría ou pensaría e actuaría. [...] Na masa, en realidade, a personalidade consciente tende a esvaecer; predomina a personalidade inconsciente, orientación por medio de suxestión e de contaxio de sentimentos e ideas suxeridas –tales son os principais caracteres do individuo en masas. O individuo xa non é el propio, senón un autómatas que a vontade propia non dá guiado²¹.

O paradigma da irracionalidade da masa en relación á racionalidade do individuo é compartido tamén por Freud, non porque, como quere Le Bon, o individuo na masa caia presa da irracionalidade da alma colectiva, senón porque:

Na masa o individuo vese metido en condicións que lle permiten desembarazarse das represións dos propios movementos pulsionais inconscientes. As características aparentemente novas que manifesta son precisamente as expresións de tal inconsciente, no que se contén, a xeito de predisposición, todo o mal da psique humana. Non temos dificultade en explica-lo feito de que, en tales circunstancias, esa consciencia moral ou o sentido de responsabilidade veñan a menos: levamos tempo a manter que o cerne da así chamada consciencia moral é a “angustia social”²².

Para Freud, logo, a irracionalidade que parece dominar o individuo cando se atopa en condicións de masa non é, como pensaba Le Bon, debida á misteriosa cualidade da masa, senón a aquel proceso psíquico que é a atenuación da represión, proceso que se

²⁰ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., sección 27, pp.215-216.

²¹ G. le bon, *Psychologie des foules* (1895), tr. it. *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1970, pp. 28, 32.

²² S. FREUD, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), tr. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'io* en *Opere*, Boringheri, Torino, 1967-1993, vol IX, p. 265. Verbo da relación entre consciencia moral e angustia social, FREUD, nas *Zeitgemässes über Krieg und Tod* (1915), tr. it., *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, in *Opere*, op. cit., vol. VIII, pp. 127-128, escribiu: “Non podemos marabillarnos se a relaxación dos vínculos morais todos entre a individualidade colectiva e do xénero humano repercute tamén na moralidade privada, poila conciencia moral, lonxe de ser aquel xuíz inflexible do que falaban os moralistas, non é nas orixes senón a “angustia social”. Alá onde vaia a menos a reprobación da comunidade cesa tamén a represión dos apetitos malvados, e os homes abandónanse a actos de crueldade, de perfidia, de traición e de brutalidade que parecerán incompatibles co nivel de civilización que acadaron.”

verifica en todo individuo cando, ó xa non se sentir xulgado pola comunidade, síntese libre da “angustia social”. O certo é que a masa, para Freud, non só ten cualidades negativas, senón tamén a cualidade positiva de transforma-lo egoísmo en altruísmo,²³ gobernando así o abrollar daquel “sentimento social” que cando se esnaquiza, guinda ós individuos singulares ás condicións de *pánico*. Verbo diso escribiu Freud:

O fenómeno do pánico testemuña que a natureza profunda dunha masa consiste nos vincallos libidinais que nela se establecen [...]. O pánico abrolla cando unha masa de tal caste se disgrega [...]. Os vincallos recíprocos deixan de existir e desencadáase un medo sen cancelas, irracional [...]. Toda explicación racional estaría aquí fóra de lugar. O que se explica é precisamente isto: porqué o medo vira tan enorme. O motivo non pode se-la dimensión do perigo [...] porque pertence á natureza do pánico non ser proporcional ó perigo incumbente e se manifestar decote polos motivos máis fútiles. Cando o individuo posuído de terror pánico empeza a pensar só en si, amosa que viñeron a menos os vincallos afectivos que ata aquel momento reduciran perante os seus ollos o perigo. O ter que afronta-lo perigo só non pode máis ca consideralo maior, polo que é posible dicir que o temor pánico presupón o relaxamento da estrutura libidinal da masa e responde adecuadamente a tal feito, e non que, viceversa, os vincallos libidinais da masa veñan a menos por causa do temor diante do perigo[...]. Neste punto non ten dúbida o feito de que por pánico haxa que entender o se disgregar da masa; abofé que é iso o que indica o vir a menos de todas aquelas consideracions recíprocas que os compoñentes singulares desta masa mantiñan de distintas maneiras os uns polos outros.²⁴

O paradigma da racionalidade das masas: Aristóteles, Maquiavelo, Marx.

A avaliación en parte positiva que Freud lle atribúe ás masas remóntase a unha tradición que, de Aristóteles a Marx, pasando por Maquiavelo, evidencia nas masas non a irracionalidade, senón aquel principio de racionalidade que, na forma da autoconservación e maila eficiencia, vai ser recollida pola técnica e posta na base de tódolos seus procesos de masificación. Aristóteles, pomos por caso, escribiu na *Política*:

Parece que se pode soste que a masa deba ser soberana do Estado con preferencia ós mellores. Abofé que iso implica dificultades, pero quizais sexa a verdade. É verdade que se pode da-lo caso de que os moitos, singularmente non excelentes por si, cando se poñen xuntos, sexan superiores a eles mesmos, non collidos un por un, senón na súa totalidade, coma o son as comidas en común a respecto das que se dispoñen a custa dun só. Á verdade, sendo moitos, cada quen ten unha parte de virtude e de sabencia e, como cando se poñen xuntos, en masa, virando un home con moitos pés, con moitas mans, con moitos sentidos, viran así a un home con moitos dotes excelentes de carácter e intelixencia.²⁵

Era do mesmo parecer Maquiavelo:

Conclúo, logo, contra a opinión común, que di como é que os pobos, cando son príncipes, son varios, mutables e ingratos; afirmando que neles non se advirten estes pecados de maneira distinta ó xeito en que se dan nos príncipes particulares[...]. Nembargante, no tocante á prudencia e á estabilidade, digo que un pobo é máis prudente, máis estable e de mellor xuízo ca un príncipe. E non sen causa a voz dun poboparécese á de Deus: porque se ve unha opinión universal facer efectos marabillosos nos seus pronósticos; en tal medida que parece que por oculta virtude preveña o os seus males e os seus bens²⁶.

Marx, anticipando o escenario da técnica, individuou na “forza productiva das masas” as condicións da vida económica porque:

A *suma mecánica das forzas* dos traballadores individuais é substancialmente diferente do potencial social de forza que se desenvolve cando moitos brazos cooperan *contemporaneamente nunha mesma operación indivisa*; poño por caso, cando se trata de erguer un peso, de facer xirar un torno, ou de apartar un obstáculo. Aí o traballador individual non podería producir plenamente o efecto do traballo combinado, ou podería produci-lo só en períodos moi longos, ou quizais só en escala ínfima. Non se trata aquí logo do aumento da forza productiva individual por medio da cooperación, senón da creación dunha forza productiva que debe ser en si e por si *forza de masa*.²⁷

²³ S. FREUD, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, cit., p. 292.

²⁴ Ibid., pp. 285-287.

²⁵ ARISTÓTELES, *Política*, Libro III, 1281 a-b.

²⁶ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* (1513-1521), Libro I, capítulo 58, en *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Feltrinelli, Milano, 1983, pp. 263-264.

²⁷ K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* (1859), tr. it. *Il capitale. Critica della economia politica*. Editori Riuniti, Roma, 1964, Libro I, sección IV, capítulo XI, p. 367.

A técnica e a atomización da masa

A técnica fai seu o escenario descrito por Marx, mais introducindo aquela variante que é a *atomización* da masa e a correspondente desarticulación en singularidades individuais que, moldeadas polos produtos de masa, fan superflua a formación dunha masa concentrada, singularidades individuais para as que a “masa” xa non é a *concentración* de moitos, senón que, a xeito de “masificación”, é a cualidade de millóns de singularidades, cada unha das cales produce, consume e recibe as mesmas cousas, mais de modo “solista”.

Dese xeito, a cadaquén venlle consignada a propia masificación, mais coa ilusión da privacidade e co finxido recoñecemento de cadansúa individualidade. O devandito comporta dunha banda que individuos masificados similares non sintan necesidade ningunha de se concentrar para formar masa ningunha e, por outra banda, que despois de ser abondo nutridos cos produtos, consumos, informacións e valores de masas, cando saen de casa xa non perciban “exterior” ningún a respecto do “interior”, porque o que atopan en público é exactamente aquilo do que foron nutridos en privado.

A esquizotopía como efecto da masificación individualizada.

Para tal situación singular na que o mundo externo non difire do interno, G. Anders cuñou a expresión *esquizotopía*²⁸, que remite a aquela “dobre existencia espacial” por medio da cal, gracias ós medios, estamos “fóra”, estamos “en público”, cando estamos en casa, coa consecuencia de que no espacio doméstico andamos sempre “allur”, mentres que cando estamos “en público”, estamos sinxelamente “circundados” polo público e, daquela, nunha situación onde cada quen pode proseguir tranquilamente o seu estilo de vida privada.

Abofé que alá onde a *masa dos individuos*, que Le Bon e Freud retrataran e describiran a xeito de lugar da irracionalidade, está constituída pola *masificación dos individuos*, que abole a diferenza entre público e privado, a racionalidade xa non é a prerrogativa do individuo singular, senón da masa de individuos que, coa uniformidade do seu comportamento “dentro” e “fóra” de casa, expresan a homologación colectiva que é garante da única forma de racionalidade coñecida pola técnica, que é a racionalidade funcional.

Neste escenario se invirte o paradigma que estaba en vigor na era pre-tecnolóxica e segundo o cal a masa é irracional e o individuo é racional porque, como di Nietzsche, alá onde todos queren o mesmo, todos son iguais: o que sinte de maneira distinta vai polo seu pé o manicomio.”²⁹

4. Producción de masa e desindividualización

A cadea finalista do homo faber.

A idade pre-tecnolóxica coñecía o *homo faber* que proxectaba, puña en práctica e realizaba a súa obra. En termos aristotélicos a actividade (*enérghēia*), abeirándose á obra (*érgon*), era percorrida por unha finalidade (*entelécheia*) tendida cara ó obxectivo

²⁸ G. ANDERS, *Die Antiquierheit des Menschen, vol. II: Über die Zerstörung des Lebens in Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980), tr. it. *L'uomo é antiquato, vol. II. : Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 74-78.

²⁹ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra* [Púxose Zoroastro...], cit., p. 12.

(*télos*), na consecución do cal o *homo faber* devíña, a través do recoñecemento das propias capacidades, a realización de si. *Entelé écho* significa na verdade: “acadei a perfección”, “son perfecto”, por iso é que Aristóteles pode dicir:

A obra é fin, e a actividade identifícase coa obra e por iso tamén o propio nome de actividade [*enérghēia*] deriva de obra [*érgon*] e tende ó mesmo significado de finalidade [*entelechéia*].³⁰

A produción técnica esnaquizou a devandita cadea finalista, expropiándolle ó traballador non só o seu *produto*, coma xa indicara Marx co concepto de “alienación”³¹, senón tamén a súa *competencia* que, reformulada en termos de ciencia e técnica, produciu a división entre proxecto e execución que lle subtrae á actividade produtiva a percepción da súa finalidade e con ela o seu senso.

O fabricar vira facer.

Cando o produto final deixa de se-la imaxe guía da actividade, o *fabricar*, no que o *homo faber* se recoñece el propio, tradúcese nun puro facer, sen ningunha outra correlación entre a actividade efectivamente desenvolta polo o *homo faber* e o produto que debería revesti-lo rol de imaxe-guía da súa actividade.

Ó non haber nada que facer co produto no interior do proceso mesmo de produción, quen produce é privado da posibilidade de se identificar co produto, entón para el non vale o principio: *causa aequat effectum*, que regulaba calquera actividade productiva na idade pretecnolóxica. O certo é que, coa chegada da técnica, os produtos que saen da cadea de máquinas transcenden ata tal punto a efectiva actividade de quen as serve que o traballador xa non recoñece como propio o efecto do seu facer, e entón xa non se identifica co “seu” produto, e menos aínda se recoñece como “causa” del. Por iso na altura de hoxe non hai diferenza entre traballar nunha industria armeira ou nunha industria alimentaria, por que o produto non pertence xa ó traballador nin o interesa. Ó cabo da xeira “rematou o traballo”, non o produto, e moito memos se tivo á vista o obxectivo.

O facer vira servir.

¿En que é que consiste o facer carente de interese que lle tirou o senso ó *fabricar*? Na idade da técnica *facer* significa *servir*, non no senso do artesán que se serve das máquinas para a produción da súa obra, senón no senso do obreiro que serve ás máquinas, verdadeiras produtoras da obra. Máis unha vez, o verdadeiro obxectivo asignado ó obreiro non é o produto, senón o perfecto funcionamento das máquinas das que depende a produción efectiva.

Na idade da técnica, a obra, o produto, o *érgon* no dicir de Aristóteles, xébrase sempre das máis das actividades laborais (*enérghēia*) e deixa de ser imaxe-guía do obreiro, non só porque o *fabricar* virou *facer*, senón porque o facer convertiuse, pola súa vez, en servir o aparello aquel de máquinas ó que se lle que pediu o facer.

Servir significa especializarse.

¿Qué é o que significa de verdade “servir”? Significa que se é o ritmo da máquina o que dicta o ritmo do traballo servidor da máquina, o home debe identificarse con algo non-humano, e tal proceso de deshumanización chámase hoxe *especialización*.

³⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libro VIII, 1950a, 21-23.

³¹ Vid. U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'unmo nella età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999, cap. 36: “Marx e l’annuncio del capovolgimento dei mezzi in fini”.

Especializado non é só o obreiro que serve á súa máquina como hai que servila, senón tamén o empregado, o funcionario, o dirixente, o operador de mercado que serven os respectivos micro e macro-aparells como hai que os servir. Só se a especialización dá levado o paso da innovación técnica, só no caso de estaren á altura das esixencias das correspondentes máquinas e dos seus aparellos, só entón será o servizo perfecto. O modelo hegeliano "señor-servo"³² pódese transferir tranquilamente á relación home-máquina, home-aparelo, coa diferenza de que a máquina e mailo aparelo acaban tamén con aquelas marxes de liberdade que aínda concedía a señoría do señor.

Con todo, na devandita relación, o suxeito da demanda xa non é o home, senón o aparelo técnico que avanza abertamente a súa pretensión, esixindo que se lle ofrezca aquilo do que ten necesidade para funcionar a nivel óptimo. Iso significa que "a educación do xénero humano" tan invocada por Lessing,³³ ven traducirse hoxe en "especialización" de xeito tal que calquera operador estará á altura do nivel técnico das operacións requiridas, quere dicir, vire instrumento das propias condicións de traballo. Velaí que a especialización revela o seu lado escuro, que consiste na redución do home a puro a sinxelo apéndice da súa destreza, habilidade e competencia, a pura función maquina.

A verdade é que o que deba se-lo home decídeo o aparelo técnico que, convertido no verdadeiro suxeito da demanda, presenta as súas esixencias, con aquel carácter de obrigatoriedade que remata co transferir-la instancia moral do home á máquina. Acontecida a transferencia, o home xa non ten necesidade de se preguntar que cousa debe ou non debe facer, porque xa terá a súa "especialización" para llo dicir, que é a resposta subxectiva á demanda do aparelo técnico.

En tal proceso de identificación co aparelo, o individuo non terá para nada a sensación de "ser instrumentalizado", porque a súa preocupación será enteiramente dirixida ó seu grao de especialización, á súa capacidade de estar continuamente á altura, ás súas limitadas posibilidades de ser utilizado, porque, no aparelo técnico, o "sumo ben" está na utilidade total.

Especializarse significa mirar

Con todo, a devandita utilidade redúcese cada día máis por efecto da sempre crecente *automatización* das máquinas, que traduce o *servi-las máquinas* no sinxelo *estar presente e mirar para elas*. Revoluciona isto o concepto de traballo e reporta ó home a aquel estadio que pensou abandonar o día que deixara de facer de pastor.

O concepto tradicional de traballo xa se modificara dende a introducción da "cadea de montaxe", na que ningún traballador estaba xa en condicións de abranxe-la totalidade do proceso de produción no que estaba integrado, nin de coñecer-lo produto final, o destino, o valor ético do seu emprego, os beneficiarios ou as vítimas. Todo o devandito desenvólvese ás súas costas ou alén das súas intencións. Non se lle pedía que soubese, nin que vise, nin que amosase ou deixase de amosar interese polo proceso que seguía. Tiña só que traballar sen obxectivo e enxerir en tal insignificancia os movementos do seu corpo dictados pola cadea de montaxe. Aconteceu así, quer nos países capitalistas, quer nos comunistas, como demostración de que toda discusión sobre a alienación é pura cháchara cando se vive nun mundo tecnoloxizado, porque o tal mundo, pola súa natureza, non pode máis ca reduci-las "prestacións" de cadaquén a "fragmentos de actividade" cos que ninguén pode identificarse, pero que todos son constreitos a repetir, sen ledicia nin polo produto nacente nin polo finito.

Os devanditos "exercicios ximnásticos libres", como lles chama G. Anders³⁴, que durante moito tempo mediron e aínda miden o patrón de vida e o patrón da liberdade de millóns de persoas, viraron inesenciais no desenvolvemento tecnolóxico que, ó substituí-la imperfección do traballo humano pola perfección do traballo das máquinas,

³² G. W. F. HEGEL, *Fenomenoloxía do espírito*, op. cit., vol. I, pp. 153-164

³³ G. E. LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechtes* (1780), tr. it. *L'educazione del genere humano*, Laterza, Bari, 1951.

³⁴ G. ANDERS, *L'uomo é antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, op. cit., p. 83.

exonera ó traballo humano de exercicio físico, substituíndo o “facer” por aquela caste de “non facer” que é a atención ó automatismo das máquinas acompañada da inmovilidade física.

Neste ocio aparente, nesta “desocupación” na que consiste o traballo altamente tecnoloxizado, o deber de quen traballa consiste en non facer en certo senso nada, no atender coa máxima atención e coa máxima concentración posible que non aconteza imprevisto ningún, nunha condición psicolóxica que a humanidade probablemente non coñeceu endexamáis.

“Pastor das máquinas”, o técnico de automatización, que gradualmente vai substituíndo o obreiro, recolle en si aquelas tres negatividades que G. Anders indica no *non facer*, no que hoxe consiste o “traballar”, no atender que *non se verifique* cousa ningunha, na asocialidade do *atender*, pola condición solipsista con que se monta garda perante as máquinas³⁵, polo que as verbas de Marx: “consciencia de clase”, “compañeiro” e, ó cabo, “traballador” e “traballo”, experimentan unha metamorfose tal que deixa obsoletos os conceptos de “clase” e “consciencia de clase”, nos que se apoiaba toda hipótese de emancipación na idade pre-tecnolóxica.

Así é como o fabricar, característica específica do *homo faber*, virou no facer, o facer no servir, o servir en especialización, a especialización na ollada dirixida ó funcionamento das máquinas, coa atención concentrada exclusivamente no seu ritmo, sen interese ningún por aquilo que transcende a pura e sinxela *regularidade* do funcionamento.

O afundimento do facer

Alá onde o produtor xa non ten nada que facer co produto xa no interior de mesmo proceso de produción, alá onde se ve impedido de enxergar realmente o éxito da súa acción, non só o produtor vira irresponsable, senón que tamén lle é impedido o dereito á mala consciencia, porque a súa competencia límitase á presionar un botón, independentemente do feito de que o efecto daquela presión sexa a produción de armas ou o abasto de alimentos.

Ó limita-lo *facer* a aquilo que na cultura tecnolóxica se chama *button pushing* [apreta-lo botón], a técnica substraélle á ética o principio da responsabilidade persoal, que era logo o terreo no que medraran tódalas éticas tradicionais. Acontece iso porque o que preme o botón, prémeo no interior dun aparello, no que as accións están ata tal punto integradas e recíprocamente condicionadas que é difícil establecer se quen fai un aceno é *activo* ou, pola súa vez, é *accionado*.

A esta indiscernibilidade entre actividade e pasividade, entre acción e reacción, únese o feito de que a técnica tiroulle o *obxectivo* ó actuar, quere dicir, tiroulle aquel *eídos*, como lle chamaba Platón, que acepta distingui-lo *actuar* do puro e sinxelo *facer*. Se a quen traballa só se lle require “traballar ben”, onde “ben” significa de xeito “funcional” para o aparello, a ética redúcese ó puro control e autocontrol da funcionalidade, sen protender ó éxito final da actividade, que é de competencia do aparello e non de quen con el colabora en canto parte do complexo, a xeito dunha súa engrenaxe.

Dese xeito, o traballador singular é só responsable da modalidade do seu traballo, non da finalidade, e con esta redución da competencia ética suprimense nel as condicións do actuar, motivo polo cal tamén o encargado do campo de concentración pode dicir que o único que facía era “traballar”³⁶.

³⁵ Ibid., pp. 84-90.

³⁶ A referencia é a unha pasaxe das setenta entrevistas que Gitta Sereny fixo a Franz Stangl, comandante do campo de exterminio de Treblinka: “¿Cantos prisioneiros chegaban en cada convoi?, preguntanlle a Stangl. “Decote por voltas de cinco mil. Algunhas veces máis.” “¿Falou algunha vez coas persoas que chegaban?” -¿Falar? Non [...] Xeralmente traballaba no meu oficio ata as once –había moito traballo administrativo pendente de rematar. Despois facía outra inspección partindo do *Totenlager*. A aquela hora, xa había alí quen empezara moito antes co traballo.” Tentaba dicir que, a aquela hora, as cinco ou seis mil persoas que chegaran aquela mañá

Acontece iso cando o obxectivo do traballo, o seu *télos*, como dicía Aristóteles, é escindido da actividade laboral, que se dirixe segundo *criterios de funcionalidade* que non dependen do obxectivo, senón que son idénticos para calquera obxectivo. Pero alá onde o obxectivo transcende ata tal punto a actividade productiva que non leva indicación ningunha de senso, quen produce é éticamente exonerado, e o seu *actuar* se pon rixido, en unión coa súa conciencia, no puro e sinxelo *facere* produtos que son para el éticamente neutrais, nietzscheanamente: “alén do ben e do mal”.

5. Consumo de masas e privación

A circularidade produción-consumo

É ben sabido que “producción” e “consumo” son dous aspectos dun mesmo proceso, no que é decisivo o carácter *circular* do proceso, no senso de que non se producen mercaderías para satisfacer as necesidades, senón que tamén se producen necesidades para garantir a continuidade da produción de mercaderías. O inicio e a final desta cadea de produción (de mercaderías e de bens) atópanse os seres humanos, instaurados a xeito de produtores e a xeito de consumidores, coa advertencia de que o consumo non debe endexamáis ser considerado, como acontecía na era pre-tecnolóxica, exclusivamente como satisfacción dunha necesidade, senón tamén, e na idade da técnica sobre todo, como medio de produción. O certo é que alá onde a produción non tolera interrupcións, as mercaderías “teñen necesidade” de ser consumidas, e se a necesidade non é espontánea, se de tales mercaderías non se sente a necesidade, acontecerá que a tal necesidade sexa *producida*.

Verbo diso prové a publicidade, que tén o cometido de emparella-lo noso desexo de mercaderías co desexo das mercaderías de ser consumidas. O imperativo da técnica: “*debe* facerse todo o que se *pode* facer” atopa aquí a parte que o completa: “debe consumirse todo o que se produciu, todo o que se fixo.”

Trátase dun consumo que non é *a fin* natural de todo produto, senón *o fin*. E isto non só porque doutro xeito se interrompiría a cadea productiva, senón porque o proceso técnico, adiantándose ás súas producións, vira obsoletos os produtos, dos que a fin, repetímolos, non indica a conclusión dunha existencia, senón que dende o inicio constitúe o obxectivo. Neste proceso a técnica usa os consumidores como aliados seus para garantir a mortalidade dos seus produtos, que é logo a garantía da súa inmortalidade.

O principio da destrución

xa eran mortas: o “traballo” era a sistematización dos corpos, que requería case todo o día e que decote continuaba tamén durante a noite. [...] “Ah, pola mañá a aquela hora todo estaba cáseque rematado no campo inferior. Normalmente un convoi levábanos dúas ou tres horas. A mediodía comíamos. Despois outra volta e outro traballo rutineiro. O “traballo” de matar con gas e queimar cinco mil seres humanos, e nalgúns campos de cinco mil a vintemil persoas en vinte e catro horas, esixía o máximo de eficiencia. Ningún aceno inútil, contricción ningunha, ningunha complicación, acumulación ningunha: “Chegaban e, en dúas horas, xa eran mortos” dicía Stangl. [...] / ¿Pero vostede non podía cambiar nada de todo iso?, pregunteille. “Na súa posición non podía facer cesalos desnudamentos, as xostradas, os horrores daqueles recintos de bestialidade?” / “¡Non, non, non! Aquelo era o sistema. Pensáralo Wirth. Funcionaba. E, dende o momento en que funcionaba, era irreversible.” G. SERENY, *Into that Darkness* (1974), tr. it., *In quelle tenebre*, Adelphi, Milano, 1994, pp. 227-229, 271-271.

A xeito de condición esencial da produción e do progreso técnico, o consumo, constreito a devir “consumo forzado” comeza a perfilarse a xeito de figura da destructividade, e a destructividade como imperativo funcional do aparello técnico. O “respecto” que Kant indicaba a xeito de fundamento da lei moral³⁷, é disfuncional para o mundo da técnica, que, creando un mundo de cousas substituíbles con modelos máis avanzados, produce de contino “un mundo de tirar”, e así como é moi improbable que unha humanidade, educada na máis despiadada carencia de respecto na confrontación coas cousas mantexa esa virtude na confrontación cos homes, non podemos non convir con G. Anders, para quen: “A humanidade que trata o mundo a xeito de “mundo de tirar”, trátase tamén ela propia como “humanidade de tirar”³⁸.

Confírmase así o aspecto nihilista da ontoloxía da técnica, que non se contenta, coma a ontoloxía platónica, con acolle-lo non-ser no mundo sensible percorrido polo incansante devir, senón que eleva o non-ser das cousas todas á condición da súa existencia, o seu non-permanecer a condición do seu avanzar e progresar. E se as cousas do mundo ós ollos de Platón parecían decadentes porque, a diferenza das ideas, estaban suxeitas ó tempo e eran logo transitorias, ós ollos da técnica a transitoriedade das cousas todas, o devir obsoletas e seren superadas, o seu non-durar, é a condición do seu existir. Por mor diso, escribiu Severino:

A cultura occidental non pode te-la capacidade de establecer límite ningún á agresión do ente, que a técnica vai levando sempre máis a fondo[...] porque a esencia de tal cultura é o nihilismo metafísico do que a técnica é a máis radical e rigurosa realización. [...] Se algunha cousa non é *technikón* (quere dicir, se non produce ou non é producida, ou non re-entra no proceso do producir-ser producido) entón non é, quere dicir, é un nada. A *anthropine téchne* substituíu hoxe completamente á *theia téchne*, pero o senso do ser remanece aínda hoxe idéntico ó que establece Platón dunha vez por todas na historia d’Occidente. Deus e a técnica moderna son as dúas expresións fundamentais do nihilismo metafísico.³⁹

A disolución do obxecto.

Con todo, alá onde o *uso* coincide co *consumo*, o obxecto xa non chega a se constituír a xeito de *ob-jectum*, a xeito de *Gegen-stand*, a xeito do que está contra un suxeito, como querería a análise heideggeriana verbo do estatuto da cousa na época da técnica⁴⁰. Porén, se é verdade que a técnica traduce toda “cousa” en “pro-ducto [*Hervor-gebracht*]”, o senso do produto non se esgota no manifesta-las posibilidades latentes da natureza que, “pro-vocada [*heraus-gefordert*]” pola técnica, cede a súa verdade oculta (*a-létheia*), pero no seu uso (*Ge-brauch*) que, coincidindo co seu consumo (*Ver-brauch*) resólvese na súa liquidación. Neste punto o obxecto xa non é, como quere Heidegger: “a unidade da posición estable do fondo a disposición” [*Der Gegenstad ist die Einheit der Ständigkeit des Bestandes*]⁴¹, senón o que se dissolve na contracción do intervalo entre produción e consumo.

A disolución da duración temporal.

³⁷ “O respecto [*Achtung*] pola lei moral é un sentimento que se realiza por medio dun principio intelectual; e tal sentimento é o único que coñecemos enteiramente a priori e do que podemos ve-la necesidade.[...] Tal sentimento pode tamén ser chamado sentimento de respecto pola lei moral e, por todas estas razóns xuntas, un *sentimento moral* [*moralische Gefühl*].” I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Parte I, Libo I, capítulo III: “Dos movementos da razón pura práctica”, Laterza, Bari, 1955, p. 91-93.

³⁸ G. ANDERS, *L’uomo é antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, op. cit., p. 35.

³⁹ E. SEVERINO, *La terra e l’essenza dell’uomo* (1969), in *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano, 1982, pp. 196-197.

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Das Ding* (1951), tr. it. *La cosa*, en *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 109-124.

⁴¹ M. HEIDEGGER, *Oltrepasamento della metafisica*, op. cit, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 47.

Nesta disolución da duración, onde o precario “arestora [nûn]” ocupa o lugar do antigo “sempre [aei]”, é posible le-la característica constitutiva da ontoloxía da técnica, que vive da negación do mundo producido por ela, porque a súa permanencia significaría a súa fin. Por mor disto, alén da “producción forzada da necesidade”, moi alén do límite da súa rexeneración fisiolóxica, a técnica utiliza estratexias (pomos por caso, a moda), para se opor á resistencia dos produtos, de xeito que o que aínda é materialmente utilizable vire socialmente inutilizable e por tal causa nesesito de substitución. E isto independentemente de todo factor de *mellora*, coma no caso da “mellora das armas”, onde é difícil entende-lo valor deste comparativo aplicado a unha situación na que, como escribiu Jaspers⁴², xa dende algunhas décadas hai a posibilidade de que a humanidade se extermine ela propia de maneira total.

A disolución da propiedade

A eliminación da duración e da estabilidade do obxecto suprime o concepto de *propiedade*, do que o significado consígnase á duración no tempo. Non nos referimos só ós bens de consumo que se disolven co uso, senón tamén ós así chamados “bens estables”, dos que a estabilidade xa non ten relación coa propiedade, senón só co aparello económico que, por obedecer ás asignacións técnicas da avaliación e á devaluación, decide o “cambio de propiedade”, onde non é decisiva a palabra “propiedade”, senón a palabra “cambio”, que pon en contacto as cousas non co home, senón co mercado. Para o mercado un ben de propiedade é un ben morto, que adquire vida só cando se libera do seu aributo, do seu vincallo coa propiedade. O que non se acadou co socialismo acadouse coa técnica que, como técnica de mercado, obriga a substituí-la propiedade co incensante alternarse do ter e non ter.

A evanescencia do mundo

O caso é que, alá onde as cousas perden a súa consistencia, o mundo vira evanescente e co mundo a nosa identidade. Nembergantes induce á equivocación considera-la cultura do consumo a xeito de cultura dominada polas cousas, porque no consumo as cousas se fluidifican. Privadas de consistencia, de duración, nos límites da utilidade, as cousas existen só para seren consumidas e, alá onde resisten ó consumo, para ser substituídas por produtos “novos e mellores” que a innovación técnica trae consigo.

A evanescencia da identidade

Nun mundo no que os obxectos duradoiros son substituídos por produtos destinados á obsolescencia inmediata, o individuo, sen máis puntos de referencia ou lugares de ancoraxe para a súa identidade, perde a continuidade da súa vida psíquica, porque aquel sentido constante que está na base da propia identidade disólvese nunha serie de reflexos fugaces, que son as únicas respostas posibles a aquel sentido difuso de irrealidade que a técnica difunde a xeito de imaxes do mundo.

Nembergante, ó construír un mundo de posibilidades ilimitadas, que van da enxeñería xenética ás viaxes espaciais, da comunicación total á destrución de masas, a técnica despraza a realidade do mundo cara a aquela dimensión onírica na que o individuo percibe só o reflexo dos seus desexos e medos, nunha atmosfera na que o soño do mundo, que decote sobarda o afán, escapa en tódolos casos á comprensión e ás prácticas de control.

Privada de un mundo constante, duradeiro e confirmador da súa solidez, a identidade devén incerta e problemática, non porque o individuo xa non pertenza a categorías

⁴² K. JASPERS, *Die Atombombe un die Zukunft des Menschen* (1958), tr. it. *La bomba atomica e il destino dell' uomo*, il Saggiatore, Milano 1960.

sociais precisas, senón por que xa non habita nun mundo estable e dotado de existencia independente. O certo é que alá onde o mundo é de contino creado e recreado pola técnica, a diferenza entre realidade e virtualidade vira sempre máis vaga, como vaga devén a propia identidade e indefinido o espazo da liberdade.

A evanescencia da liberdade

Nunha cultura de consumo na que nada é duradeiro, a liberdade xa non é a escolla dunha liña de acción que leva cara a individuación, senón que a escolla é manterse aberta a liberdade de escoller, no que se sobrentende que as indentidades poden ser endosadas e descartadas tal e como a cultura de consumo ensinou a facer cos hábitos. Pero cando a escolla non produce diferenza ningunha, non modifica o curso das cousas, non dispón unha cadea de acontecementos que pode resultar irreversible, porque todo é intercambiable: as relacións cos amantes, os traballos ou os veciños de casa, tamén logo as relacións entre os homes reproducen ó pé da letra as relacións cos produtos de consumo que, en aparencia diversos, son en realidade sempre máis indistinguibles, polo que “escoller” significa remacha-lo idéntico na ilusión do diverso.

A inconsciencia da privación

No prove-los individuos de mundos posibles, de identidades proteiformes e de escollas sempre reversibles, a cultura de consumo difunde, na revoeira das posibilidades, aquela carencia de liberdade que é logo a renuncia á escolla, típica do mundo do conformismo. Como non está ligada a imaxes de opresión, esta forma de escravitude (ou carencia de liberdade)⁴³ que pasa absolutamente inadvertida, igual cá privación que comporta, non se ve acompañada nin de lonxe pola sensación de privación. Só en certas ocasións dalgún gasto técnico advertimos que o mundo que na altura de hoxe temos á man substraese de súpeto, e entón invocamos-la técnica, a fin de que restituía en artificio aquel mundo que con tódalas súas posibilidades fai esquecer que fomos privados do mundo natural e, daquela, tamén da posibilidade de habitalo.

6. Conductas de masas e homologación

A técnica e a homologación de principio.

Dende o momento en que non se lle ofrece a ninguén a posibilidade de escolle-la época en que vive, nin a posibilidade de vivir sen a época en que naceu, non hai home que non sexa fillo do seu tempo e, logo, dalgún xeito, “homologado”. Mais acontece que, verbo das épocas que a precederon, a época da técnica é a primería en reclama-la homologación dos homes todos como *condición* da súa existencia. Non se trata logo dunha homologación como *dato de feito*, senón dunha homologación *de principio*, da que as razóns se procuran demoradamente naquela condición pola que, na idade da técnica, “traballar” significa “colaborar” no interior dun aparello, onde as accións de cada quen son xa anticipadamente descritas e prescritas no organigrama para o bo funcionamento do propio aparello.

Co devandito non se quere desatender que o traballo desenvolvido en solitario nunca constituiu a parte principal do traballo humano, senón só observar que, mentres que na idade pre-tecnolóxica *colaborar* significaba *traballar con outros homes*, na idade da técnica colaborar significa *traballar co aparello*, ó que tamén pertencen os outros traballadores. Este “estar-con”, este *Mit-dasein*, para o expresar coa terminoloxía heideggeriana, non é existencial ningún que se une á autenticidade dos seres (*Dasein*),

⁴³ No orixinal italiano pon *ilibertà* (N. do t.)

senón que, na idade da técnica, é a condición de existencia do derradeiro, que é logo existencia homologada.

A consciencia homologada

Unha acción é homologada cando é conforme a unha norma que a prescribe, éo logo cando non é unha *acción* senón unha *conform-acción*. E “conformacións” son as accións todas que se cumpren nun aparello e en función do aparello, no interior do cal o “facer de seu” cesa alí onde comeza o que “debe ser feito” en perfecto acordo coas outras compoñentes do aparello.

Os obxectivos que se propón o aparello non retornan ás competencias do individuo singular e quizais, dada a alta sofisticación técnica, tampouco ás posibilidades da súa competencia. Comporta iso que a *consciencia* do individuo fica reducida á concienciabilidade [*concienziosità*], ou primor, nas execucións do seu traballo, e nesa redución está o acto de nacemento da *consciencia conformista*, á que se lle pide só boa calidade de colaboración, independente dos obxectivos que son competencia do aparello.

Porén, cando os obxectivos do traballo (quer produción de armas, quer de xéneros alimentarios) é *xebrada* do traballo requerido para acadalo, o obxectivo non proxecta reflexo ningún na actividade da que participa, e por iso tódolos que colaboran co aparello, sendo exonerados de sabe-lo que fan, cumpren accións que son por principio “irresponsables”, porque o que se lles pide é só a responsabilidade da boa execución, non a responsabilidade do obxectivo. Ora ben, privar unha actividade do seu obxectivo significa privar a quen toma parte nela de verdadeira relación co *futuro* e, sen futuro, o actuar móvese naquel horizonte sen tempo que o transforma nun facer sen sentido ningún, pura resposta ós requerimentos do aparello, non disímil da ríxida resposta que todo animal dá ós estímulos que veñen do seu ambiente.

Neste punto, o home, igual có animal, expresarase con conductas conformes e, en canto conformes, previsibles, naquela serie de accións homologadas que resultan cando: 1) traballar é colaborar co aparello; 2) a colaboración é exonerada dos obxectivos e reducida á “concienciabilidade” (*concienziosità*) na execución do traballo; 3) o todo é un horizonte que, privado do futuro, abole toda proxección dunha conducta non homologada.

A inconsciencia da consciencia homologada

Todo o que se dixo verbo do mundo da produción vale tamén para o mundo do consumo, por ser produción e consumo dous aspectos do mesmo proceso, ó inicio e ó final do cal atopamo-lo home que habita un mundo delimitado por dúas ordes que corresponden a dúas obediencias: a orde de producir e a orde consumi-lo que se produciu para consenti-la continuidade da produción.

Por mor de que o ciclo non se interrumpa é necesario que a orde non se sinta a xeito de orde nin a obediencia a xeito de obediencia. Para reunir tales condicións é suficiente que o mundo da fartura dos bens producidos e consumidos non se advirta a xeito dun dos mundos *posibles*, senón a xeito de *único* mundo, fóra do cal non se dan outras posibilidades de existencia. Entón, e só entón, a orde a maila obediencia xa non serán percibidas a xeito de feitos coercitivos, do mesmo xeito que os peixes do fondo mariño non perciben a xeito de coerción a presión da auga e os animais de terra a presión atmosférica.

Se o mundo dos bens de produción e consumo chega a se constituír a xeito de mundo coherente e sen lagoas, sen interrupcións, sen alternativas, as obrigas impostas por tal mundo e mailas obediencias requeridas xa non serán advertidas como tales, senón a xeito de *condicións naturais* de estar no mundo. Mais cando *un* mundo chega a se facer pasar por *único* mundo, a homologación dos individuos acada niveis de

perfección tales que os réximes dictatoriais ou absolutos da era pre-tecnolóxica nin poderían sospeitar que se realizasen nin de lonxe.

Con todo, mentres nas distintas fases que en sucesión caracterizaron a era pre-tecnolóxica o escravo, o servo ou o obreiro podían mirar cara a *mundos distintos* dos descubertos polo patrón, do señor ou do empregador, na idade da técnica, na que a relación non é entre homes (entre servos e señores), senón entre homes (quer servos, quer señores) e mailo aparello, non se dá outro mundo fóra do que descobre o aparello, e alá onde se clausura a posibilidade doutros mundos, a obediencia *explícita*, da que na idade pre-tecnolóxica o servo tiña aínda consciencia, vira superflua.

Naturalmente, cando ordes e obediencias xa non son necesarias e, en ausencia doutros mundos posibles, xa de ningún xeito advertidos como tales, tense a impresión de que xa non existen ordes e prohibicións, daí a *ilusión da liberdade*, que acada a correspondente realización na posibilidade de escoller entre tódolos bens dos que se fornece aquel *único* mundo que é dado habitar. A dialéctica hegeliana entre o mundo do servo e o mundo do señor⁴⁴ acada a solución no *único* mundo que a técnica outorga quer ós servos, quer ós señores, vincallados entre eles, mesmo pola diferenza das mansións, a “colaborar” no mantemento do mesmo mundo que, alén de si, non deixa outros mundos posibles.

AASO

Comentario [1]:

As homologacións a xeito de condicións indispensables de existencia

A diferenza de canto acontecía na época pre-tecnolóxica, na idade da técnica o vínculo non é advertido a xeito de acto explícito de coacción, nin a xeito de esforzo explícito de adaptación, senón como sinxela *condición* do vivir e actuar, que serían imposibles sen a correspondente homologación: 1) ó mundo dos produtos que os circunda e do que dependemos en tanto produtores e consumidores; 2) ó mundo do instrumental técnico e administrativo que servimos o do que nos servimos; 3) ó mundo dos nosos similares retrocesos ó segundo lugar, porque a el nos referimos en canto representantes do mundo das cousas.

Cando é a vida mesma a que cumpre o traballo de homologación, os procedementos que o levan a termo, por non teren necesidade de impor medidas especiais, parecen inexistentes, e cando o mando é neutro, máis natural é a obediencia e máis garantida a ilusión da liberdade. Falamos de ilusión e non de liberdade, porque de liberdade só se pode falar propiamente cando se trata dunha escolla entre situacións diversas, entre mundos posibles, e non no interior dun mundo único, entre os produtos do cal recibimos abasto sen trégola. Tales abastos sen interrupción e sen lagoas crean aquela presenza *plena e reconfortante* que anula dunha banda a *fantasía* en canto hipótese de mundos diferentes e, doutra banda, a posibilidade de *ter experiencias*, porque de experiencias se pode falar só cando as cousas poden ser de maneira distinta á maneira en que as experimentamos decote.

Abofé que é a *ausencia* a que fai visible a presenza: as folgas de transporte, os cortes da luz, o retraso nos abastos alimentarios. Sen interrupción, sen lagoas, sen suspensión, non nos decatamos das moitas cadeas das que nos foi facendo dependentes a idade da técnica; se na idade pre-tecnolóxica, como nos recorda G. Anders, dicíase que a maioría da humanidade “non tiña nada que perder agas as súas cadeas”⁴⁵, hoxe debería dicirse que sen esas cadeas non se podería sobrevivir.

Tal é a razón pola que, cando se enaquizan as cadeas, todos invocan de súpeto a soldadura. Tal requerimento é o índice non só da taxa de dependencia de cada individuo do mundo da técnica, senón tamén da taxa de colaboración espontánea e, daquela, de

⁴⁴ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología dello spirito*, op. cit., capítulo IV, A:

“Independencia e dependencia da autoconsciencia: señoría e servidume”, vol. I, pp. 153-164.

⁴⁵ G. ANDERS, *L'uomo é antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, op. cit., p. 47.

homologación e conformismo, a fin de que este mundo permaneza durante o maior tempo posible garantido e sen interrupcións, riscos nin posibilidades de abalamento.

Non é logo posible vivir na era da técnica senón é con conductas masificadas, quere dicir, homologadas co sistema que se ten na vida. Ningunha época histórica, por máis que fose absolutista ou dictatorial, coñeceu un proceso de masificación similar, porque ningún soberano absoluto nin dictador estaba en condicións de crear un sistema de condicións de existencia tal no que a homologación fose a *única possibilidade de vida*. Por iso os rexímenes absolutos caeron, porque as coercións que exercían, aínda que fosen brutais, non estaban en condicións de excluír outra possibilidade de vida.

A técnica, ó non conceder outros mundos posibles, pode facer cando menos coercións e obter espontáneamente aquel *sacrificium individuationis* que na era pre-tecnolóxica era a característica dos mártires, dos heroes e das mesmas masas revolucionarias que negaban conformarse. Nese rexeitamento había a indicación doutra possibilidade de vida, de “novos ceos e terras” que, en troques, non se dan na idade da técnica fóra do seu recinto, aínda que no seu recinto non está clausurada, senón que é solicitada, a possibilidade de continuar a repeti-lo vocabulario do individuo.

7. Sentimento oceánico e disolución do eu

O eu e o mundo

Freud abre a análise verbo do “malestar na cultura” con algunhas páxinas de comentarios sobre “as opinións expresadas polo meu estimadísimo amigo” Romain Rolland, que nunha carta do 5 de decembro de 1927 expuxéralle a Freud a teoría relativa a certo sentimento de participación no todo definido por el a xeito de “sentimento oceánico”:

Se entendín ben ó meu amigo, alude él ó que un dramaturgo orixinal e un tanto estraño ofrece ó seu heroe a xeito de consolación fronte a expectativa da morte voluntaria: “Fóra deste mundo non podemos caer”. Trátase logo dun sentimento de indisoluble vínculo, de estreita pertenza ó mundo externo en conxunto.⁴⁶

Freud nega resoltamente a possibilidade dun sentimento similar, porque precisamente a separación entre Eu e *mundo externo* é a condición de constitución do eu. Nemborgante, é menos nidada a separación entre o Eu e o *mundo interno* inconsciente que Freud chama *Es*, e do que o Eu é en certo modo a continuación ou, para usarmo-la expresión de Freud, a “fachada”:

A idea de que o home deba ter coñecemento da propia conexión co mundo circunstante por medio dun sentimento directo e inmediato, orientado dende o inicio naquela dirección, parece verdadeiramente estraña e concorda bastante mal coa estrutura da nosa psicoloxía no tocante a lexítima-la tentativa dunha explicación psicanalítica, quere dicir, xenética, de tal sentimento. Podemos logo dispor da seguinte liña de pensamento. Normalmente, nada é para nos máis seguro có senso de nós propios, do noso propio Eu. Este eu parécenos autónomo, unitario, ben contraposto a tódalas outras cousas. Que tal aparencia sexa falaz, que, en troques diso, o Eu teña cara ó interior, sen delimitación neta ningunha, a propia continuidade nunha entidade psíquica inconsciente, o que nos designamos con nome de *Es* (ou “Iso”), e a respecto da cal o tal Eu funciona de fachada, aprendímolos por primeira vez da investigación psicanalítica, da que agardamos moitas outras informacións verbo da relación entre Eu e *Es* (ou Iso). Mais, cara ó exterior, polo menos, o Eu parece manter liñas de demarcación claras e netas.⁴⁷

Os confíns do Eu

As tales liñas fanse menos marcadas con ocasión do enamoramento, cando “os confíns entre o eu e obxecto ameazan disolverse”⁴⁸ e en tódolos casos patolóxicos nos que:

⁴⁶ S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, op. cit., p. 558.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 558-559.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 559.

A delimitación do Eu nos confrontamentos co mundo exterior vira incerta ou tal que os confíns son efectivamente trazados de xeito incorrecto. [...] Entón, tamén o sentido do eu está someso a turbacións e os confíns do Eu non son estables.⁴⁹

Os confíns que consinten unha “delimitación neta” entre Eu e mundo exterior non son para Freud orixinarios, senón gradualmente gadañados co crecemento que leva á constitución do Eu adulto:

Este senso do Eu, presente no adulto, non puido ser tal dende o inicio. Debe haber certo desenvolvemento súpeto do que obviamente non se poden dar probas seguras; malia poder ser recoñecido con suficiente verosimilitude. O lactante non distingue aínda o propio eu do mundo externo en canto mundo de sensacións que o alagan. Aprende a facelo gradualmente, atendendo a solicitacións diversas.⁵⁰

A primeira das devanditas solicitacións é aquela fonte de excitación constituída polo seo materno, do cal o neno non pode dispor a pracer porque:

O seo materno élle temporalmente substraído para serlle despois dado só como resultado do seu chorar á procura de axuda. Dese xeito se contrapón por vez primeira ó Eu un “obxecto” como algo que se atopa “fóra” e que vén constreito a aparecer unicamente a consecuencia dunha “acción particular”⁵¹.

A ausencia do seo materno é só un paradigma de todas aquelas “abundantes, múltiples, inevitables sensacións de dolor e de disgusto”⁵² que, impulsando o Eu a procura-la satisfacción dos seus desexos no mundo exterior, obríganlo a:

Distinguir entre o que é interno, quere dicir, o que pertence ó Eu, e o que é externo, quere dicir, que provén dun mundo externo; cúmprese dese xeito o primeiro paso cara a insitución do principio de realidade, cara ó que olla nos desenvolvementos futuros a parte dominante.⁵³

A dotación inconsciente pre-individual

“Oceánico” é, logo, para Freud, aquel sentimento que domina o Eu que aínda non se distinguiu do mundo exterior, mais vive con el naquela “comunión moi íntima”⁵⁴ na que o Eu adulto, para se constituír, debe renunciar, e renuncia cando é o caso, a considerar aquela condición “oceánica” como un estadio no que aínda non se separara do *Es*.

Nembergante, o *Es* non abandona o Eu, para o cal, no intre en que se recoñece el propio, o Eu recoñece tamén todo o que é pre-egoico, no que participa sen ser responsable e sen poderse opor. A descuberta desta *dotación inconsciente* da que o Eu non se pode separar, é para o Eu, que se descobre ó tempo Eu e non-Eu, a descuberta da súa impotencia.

Cando o eu constata non ser fichtianamente “posto” por si mesmo⁵⁵, senón freudianamente “devido” a partir doutra cousa diferente de si, e de non poder obvia-la súa xénese, quere dicir, de non se poder librar daquel “outro” que é a súa dotación inconsciente, o Eu amosa desorientación no que atinxe á propia individuación e á propia liberdade, que nese punto recoñece os seus límites inscritos naquela dotación pre-individual que Freud chamara *Es* e describiu por metáfora sexual.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., pp. 559-560.

⁵¹ Ibid. P. 560.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., 561.

⁵⁵ Ibid.

En canto máquina da especie, como ben sacou á luz Schopenauer⁵⁶, o eu pertencelle ó sexo, e non o sexo ó Eu segundo inxenualmente se cre⁵⁷, e por iso o Eu ten vergoña e chámalle ó sexo *pudendum*, e *pudenda* ós órganos sexuais. A vergoña débese ó feito de que o sexo é “ob-sceno”, non porque sexa inconveniente, senón porque está fóra da “escena” do Eu, porque pertence a aquela escena pre-individual que o Eu advirte en calidade de substraída á súa liberdade. Na sexualidade o eu afúndese en canto Eu e atópase *Es*, malia os esforzos de individuación con el propio.

O proceso de individuación

Hai pulos que se poñen en movemento no acto mesmo do nacemento, cando o rapaz, ó separarse do corpo materno, inicia a súa historia individual cunha ruptura do seu fundamento. Tal ruptura, indicada por O. Rank a xeito de “trauma do nacemento”⁵⁸, é recoñecida, aínda que despois de milleiros de dúbidas, polo propio Freud, para quen: “no home e nos outros animais superiores parece que o acto do nacemento sexa a primeira experiencia individual de angustia”⁵⁹. Tal reflexión leva a Freud a “non

⁵⁶ Como ben sabía Schopenauer, a imaxe que o individuo ten de si é unha representación fenoménica da vontade irracional que, a xeito de pulsión cega [*blind Trieb*] traballa, a través da sexualidade, a favor da especie, enganando ós individuos coa seducción do pracer. Trátase, escribe Schopenauer, de “unha vontade que non deixa de operar cegamente, en tódalas funcións do corpo que non son gobernadas polo coñecemento: en tódolos procesos vitais e vexetativos, na dixestión, na circulación do sangue, na secreción, no crecemento, na reprodución. Non só as accións do corpo, o corpo enteiro é fenómeno da vontade, vontade obxectivada, vontade concreta: en consecuencia, todo o que se produce no corpo debe agromar da vontade; aínda que dunha vontade non guiada polo coñecemento, nin regulada por motivos, senón que opera cegamente en virtude de causas que se chaman nestes casos *excitacións*”. A. SCHOPENAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), tr. it., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Monadori, Milano 1989, Libro II, sección 23, pp. 181-182.

Freud non só acolle a hipótese schopenaueriana, senón que recoñece a Schopenauer a xeito de precursor da psicoanálise: “Probablemente poucos homes comprenderon que admiti-la existencia de procesos psíquicos inconscientes significa dar un paso cheo de consecuencias para a ciencia e maila vida. Apresurámonos logo a engadir que a psicoanálise non foi a primeira en dar tal paso. Poden citarse moitos filósofos en calidade de precursores, e sobre todo Schopenauer, do que a “vontade” inconsciente pode ser equiparada ás pulsións psíquicas das que fala a psicanálise. De por parte, trátase do mesmo pensador que, con énfase inesquecible, lembrou tamén ós homes a importancia, aínda descoñecida, das súas aspiracións sexuais. A psicanálise só lle tira esta vantaxe: que non se limita a afirmar de xeito abstracto os dous principios, igualmente penosos pró narcisismo, da impotencia da sexualidade e da inconsciencia da vida psíquica, se non que os demostra por medio dun material que observa persoalmente cada individuo en singular, constringíndoo a tomar posición fronte a estes problemas. Xusto por iso tira de si aquelas aversións e resistencias que fronte o grande nome do filósofo non ousaban aínda manifestarse.” S. FREUD, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1917), tr. it. *Una difficoltà della psiconalisi*, en *Opere*, op. cit., vol. VIII, pp. 663-664.

⁵⁷ Verbo disto, véxase U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987, Parte III, capítulo 3: “Sexualità e follia”, pp. 171-188.

⁵⁸ O. RANK, *Das Trauma der Geburt* (1924), tr. it., *Il trauma della nascita*, Guaraldi, Rimini, 1972.

⁵⁹ S. FREUD, *Hemmung Symptom und Angst* (1926), tr. it., *Inibizione, sintomo e angoscia*, in *Opere*, op. cit., vol. X, p. 243.

abandona-la idea de que o eu sexa a verdadeira e propia sede da angustia”⁶⁰, angustia *do proceso de individuación* a partir da vida aínda non individuada.

É esa unha angustia que o Eu arrastra consigo toda a vida a xeito de *dor de ser individuo* e que volvemos topar na base daquela “pulsión de morte” que impulsa ó individuo a liberarse do tormento de ser individuo. A partir destas consideracións, Freud escribe:

Despois de mil dúbidas e oscilacións decidímonos a admitir só dúas pulsións fundamentais: o *Eros* e a *pulsión de destrución*. Meta da primeira destas dúas pulsións é establecer unidades sempre máis vastas e mantelas con vida: unir logo de xeito recíproco. Meta da outra, pola contra, é disolver nexos e de tal xeito destruír cousas. No caso da pulsión de destrución podemos supór que o fin último sexa leva-lo vivinte ó estado inorgánico. Por iso a chamamos tamén *pulsión de morte*. Se admitimos que a materia vivente veu despois da materia inanimada, e que tivera orixe dela, veláí que a pulsión de morte volve entrar, na fórmula suscitada segundo a cal unha das dúas pulsións tende ó restablecemento dunha situación precedente.⁶¹

E este un motivo que de Anaximandro a Nietzsche remacha a dor do individuo que, en canto individuo, en calidade de singular, paga a súa separación do todo ó que debería pertencer como cósmicamente convén, paga o seu deber existir a xeito de “excepción cósmica” ou, como quere a linguaxe heideggeriana, a xeito de “ek-sistencia”⁶², adaptándose a “ser”, sen “ser-compañía” naquela beata condición obtusa á que o Eu tenta regresar cada vez que é presa da angustia do “deber ser Eu”.

O *ápeiron* de Anaximandro, o *dionisíaco* de Nietzsche, o *Es* de Freud, nominan, aínda que sexa a partir de situacións diferentes, aquela *condición pre-individual* que o Eu leva dentro súa a xeito de matriz orixinaria, e que crea nel *aquela simultaneidade entre ser-Eu e non-ser-Eu* que é a súa contradicción, a fonte da súa angustia.

A dotación técnica post-individual

Con todo, de par da *dotación inconsciente pre-individual*, que ten os seus contrastes no corpo, na especie, na familia e en todo aquel complexo de elementos impersoais que fai dun Eu que é el propio tamén aquilo que non é, existe logo unha *dotación post-individual*, constituída polo aparello técnico no que o home participa en calidade de funcionario, cando non o fai a xeito de sinxela engrenaxe.

Como o *Es inconsciente pre-individual* produce aquela turbación da identidade que o eu advirte cada vez que descobre non ser só el, tamén o *Es tecnolóxico* se aproxima paso e paso ó Eu, condiciónao sempre máis, resolvendo a súa identidade en funcionalidade, a súa liberdade en competencia técnica, a súa individuación en atomización, a súa funcionalidade en desindividuación, a súa especificidade en homologación, naquela cultura de masas na que, doutro xeito, resoa aquel “sentimento oceánico” que Freud indicara na presión do *Es* inconsciente pre-individual do que provén o Eu e do que non se libera. Na altura de hoxe vén engadírselle a presión do *Es* tecnolóxico artificial, burocrático, maquinal, que dende outra ladeira obriga ó Eu a non ser propiamente el mesmo.

Igual ca na sensualidade, na vida impersoal da especie á que pertence, nas vicisitudes do seu corpo que segue o propio ritmo autónomo, o Eu atópase el propio no *Es inconsciente pre-individual*, tamén na vida social, en cualidade de produtor e de consumidor, o Eu atópase el propio a xeito de funcionario do aparello, ou directamente como elo daquela cadea que une o *Es artificial da técnica* co mundo das máquinas que (sexan administrativas, burocráticas, industriais ou comerciais) esixen a homologación do individuo. Significa iso que o individuo se realiza el propio canto máis activamente se dea a propia *pasivización*, que consiste na súa redución a órgano do aparello, a

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ S. FREUD, *Abriss der Psychoanalyse* (1938), tr. it. *Compendio di Psiconalisi*, en *Opere*, vol. IX, capítulo 2, pp. 575-576.

⁶² M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., sección 9, p. 106: “A esencia do ser consite na súa *ek-sistenza*”

expresión del, con progresivo descentramento de si, e transferencia do seu centro ó sistema técnico que o recoñece como compoñente seu⁶³.

A vergoña prometeica

A autonomía que o Eu, no curso da evolución, deu arricando ó *Es inconsciente* (que é logo aquilo pre-individual, aquilo biolóxico) consígnaa na altura de hoxe o *Es tecnolóxico*, a partir do cal o Eu xúlgase el propio máis ou menos “capaz”, máis ou menos válido a medida da súa máis ou menos exitosa integración. Con todo, dicir integración significa ollarse el propio dende o punto de vista do aparello, e entón avaliarse tanto máis positivamente canto menos se valore a si, e canto máis se conforme ás esixencias do sistema técnico ó que se pertence.

Do devandito nace a que G. Anders chama “vergoña prometeica”⁶⁴, que consiste no feito de que o home se atopa a si mesmo só cando sae do *Es* artificial representado polo aparello técnico e da propia existencia homologada por que lle é conforme. Verifícase isto cando na relación coa máquina, sexa administrativa, burocrática, industrial, comercial, o *individuo falla* e, por efecto da súa inadecuación, recibe o suspenso do aparello técnico do que ata ese momento formara parte inadvertida, do aparello que lle recoñecera a exemplaridade. Expulsado de *tal* mundo, que tende sempre máis a *devi-lo* mundo, o individuo é devolto a si como “inútil” e, á vista do que perdeu, atopa o propio eu que, como escribe G. Anders, na expectativa inaugurada polo mundo da técnica:

Si que ten que ser un “eu”, pero un “eu” que (en canto leve un nome determinado e un corpo determinado e quizais tamén o determinado defecto de tesitura dunha particularidade individual) non é máis ca un “modo deficiente” de ser máquina, nada máis ca unha escandalosa non-máquina e un clamoroso Ninguén.⁶⁵

Nese punto advírtese que, se cando era conforme ó aparello técnico e homologado por el o Eu atopábase el propio con vestimenta de *Es* tecnolóxico, é logo porque o Eu non sae da súa existencia homologada, porque en ambos a dous casos o recoñecemento da súa identidade vira, malia todo, consignado ó *Es* tecnolóxico. E iso é tanto máis inevitable canto máis o aparello técnico realiza a súa intrínseca tendencia, que consiste no disolver todo residuo do mundo no *seu* mundo.

⁶³ Ver U. GALIMBERTI, *Pische e techne. L'uomo nell'età della tecnica*. Feltrinelli, Milano, 1999, cap. 49: “La funzionalità come forma dell'identità”.

⁶⁴ G. ANDERS, *Die Antiquierheit des Menschen, vol I.: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956), tr. it., *L'uomo é antiquato*, vol. I:

Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale, il Saggiatore, Milano 1963, pp. 29-101.

⁶⁵ *Ibid*, p. 93.

