Una mirada no-metafísica de la técnica

Dairo Sánchez Buitrago*

Resumen: El pensamiento ambiental, de tipología mesiánica, se caracteriza por el relativismo culturalista y el escepticismo autoritario en la fe y el mito de la naturaleza, y de un ser metafísico o religioso, que se introduce de forma simbólica, ya sea de manera inmanente o trascendente en las configuraciones simbólicas y por ende en las acciones. Es característico de dicho mesianismo su auto presentación en contra de la tecnología; sin diferenciar críticamente ciencia de técnica, y ambas categorías del instrumentalismo cosificante. Esta corriente de mesianismo ambiental transforma las visiones críticas de las teoría de la acción comunicativa colocándolas acríticamente sobre la plataforma ideológica de la teología de la liberación latinoamericana, con un centramiento metafísico y antropológico, que se denominará para los propósitos argumentativos de este articulo: teología de la acción comunicativa.

Palabras claves: Mesianismo, ambiente, tecnología, crítica.

A non-metaphysic approach to technology

Abstract: The environmental thought, of messianic typology, is characterized by cultural relativism and the authoritarian skepticism in the faith and the myth of nature, and by a metaphysical or religious being, which is introduced in a symbolic form, whether in an immanent or transcendent way in the symbolic configurations and thus in actions. It is characteristic of the foresaid mesianism its self presentation against technology; without differentiating critically science from technology, and both categories from dehumanising instrumentalism. This current of mesianic environmental thought transforms the critical visions of the theory of communicative action placing them uncriticly on the ideological platform of the Latin-American theology of liberation, with a metaphysical and anthropological focus, which will be called for the argumentative purposes of this article: theology of the communicative action.

Key words: Mesianism, environment, technology, criticysm.

Recibido el 18.12.07 Aceptado el 29.12.07

* * *

El instrumentalismo, moralismo y esteticismo constituyen procesos culturales en los cuales se configuran las simbologías que dan sentido a la cotidianidad; estos fenómenos se hibridan entre si, sin ser, en una observación de primer orden, visible el proceso histórico de constitución, de las simbologías mesiánicas.

Para un observador desprevenido, las selecciones realizadas históricamente para llegar a un estado de cosas, no son visibles a primera vista, pues, en la cotidianidad es muy alto el costo psicosocial de esta problematización y por lo tanto, sólo se reflexiona de forma critica cuando se produce un momento de crisis en el sistema, y como consecuencia, de esta observación, que se denomina de segundo orden, se hace evidente una diferencia temporal[1], con el estado anterior del sistema; produciéndose nueva información y generando niveles de observación autorreferente más diferenciados, que llevan al sistema a transformaciones del sistema simbólico, como sistema de acciones.

El instrumentalismo, moralismo y esteticismo como fenómenos configuradores de sentido, funcionan con códigos de naturaleza binaria, que otorgan sentido autoevidente a los actos, respecto a otros sistemas que consideran diferentes. Estas opciones binarias, como simbologías de sentido, se caracterizan en la actualidad por estar orientados de forma teleológica hacia lo útil, lo bueno, lo bello, y sus sinónimos culturales, por ende, sus antónimos, otorgando sentido pleno a las autorreferencias del sistema.

Las generalizaciones simbólicas para la acción, sirven al sistema para orientarse preventivamente en las relaciones con el entorno; esto, procurando en un proceder de naturaleza conservadora preservar su identidad, hasta que como resultado de las crisis del sentido[2], le sea inevitable y necesario, para continuar existiendo como sistema, transformar los códigos simbólicos. Este dinamismo puede ser representado en cambios de información, sin cambios en el patrón de organización, hasta un estado tal, de destrucción del patrón de identidad, en el que pueda el sistema perder la autoimagen simbólica, por la falta de elasticidad y

llegar a la muerte.

Estas configuraciones simbólicas binarias (instrumentalismo, moralismo y esteticismo) y las acciones en las que son visibles, funcionan, en un comienzo, evitando la confrontación con las otras valoraciones existentes en el entorno del sistema de forma directa, haciéndolo sólo de forma indirecta; relacionándose con ellos, siendo, lo otro al sistema, desde una mirada autoevidente y localista, lo que ellos no son y no, como los otros códigos simbólicos son; como algo diferente y en tal sentido, actúan con formas de centramiento valoral ocultando el conflicto entre los códigos en competencia; hasta que existe un momento crítico tal, que esta evasión se torna insostenible por la evidencia social del conflicto simbólico.

Este aplazamiento del conflicto y de las transformaciones del sistema, se evidencia en grados crecientes de centramiento, que el sistema usa como salida ideológica operando con moralismos de buenas intenciones en contra de lo diferente que se presenta como perturbador.

El moralismo culturalista[3], en los sistemas plenos de sentido, característico del subjetivismo premoderno, no reconoce la distancia espacial, temporal e identitaria existente con el sentido de los demás sistemas de acciones, sino, hasta un último momento de rupturas sistémicas, y cuando lo hace, el sistema tratará de forma autorreferente de presentar las distancias como una concesión que el hace, por las buenas intenciones que supuestamente le animan y no, como una conquista en el conflicto con el otro. Cuando la distancia de sentido temporal, espacial e identitario del sistema, en la diferencia con el entorno, se hace observable y evidente, aparece la necesidad de la tecnología para superar los moralismos que surgieron como resultado del autocentramiento del sistema.

La tecnología, aunque puede ser ideologizada, no es un valor autorreferente en si mismo, sino, un artefacto comunicativo construido en la diferencias sistema/entorno, lo que le permite convertirse en un sistema, distinto de los sistemas que le dieron origen; colocando a los anteriores, -de los que provino-, en la necesidad de establecer con el, relaciones comunicativas más diferenciadas, en las que ya no son suficientes los moralismos autopresentados como salvadores.

En correspondencia con la necesidad de establecer distancia y comunicación entre los sistemas, la tecnología descentra al sistema respecto de si mismo y lo transforma. La tecnología se convierte en un sistema descentrado de los sistemas moralistas, instrumentalistas y estetizantes, pues ya no son suficientes las simbologías autoevidentes; sino que se requieren formas más diferenciadas y argumentativas para poder coordinar las interacciones con este sistema más especializado, que ahora logra independencia y autopoiésis, respecto al subjetivismo valoral de los moralismos anteriores.

Se establece una distinción entre el instrumentalismo, como una metafísica en forma operativa y la tecnología, como sistema comunicativo especializado no metafísico, que se descentra del instrumentalismo, al poner en cuestión desde criterios más formales las autoevidencias del empirismo localista, típicas del instrumentalismo.

La tecnología se constituye en un sistema ubicado en el entorno del sistema de la ciencia y por ende se autoobserva teniendo como criterio de distinción las exigencias científicas; esto, a diferencia del instrumentalismo metafísico que tiene como entorno y criterio de distinción, las formas empíricas de validación mediante el ensayo y error, que se autovaloran con simbologías de éxito propias del contexto. En consecuencia, se establece una diferencia entre técnica e instrumentalismo por los límites que se establecen con el sistema de la ciencia, como sistema especializado, y no por los criterios de éxito moralistas y culturalistas.

El instrumentalismo entabla una relación ambigua con el sistema especializado de la ciencia, en un primer momento lo necesita para obtener metáforas refrescantes emergidas de la tradición exitosa, pero monótona por el acostumbramiento que se produce en las formas de acción; pero por otro lado, el instrumentalismo rechaza con intenciones de propaganda, el límite con la ciencia; en contraste, la ciencia en cuanto sistema, con códigos más formales, pone en evidencia ante otros sistemas al instrumentalismo por el grado de centramiento instrumental que posee.

Esto sucede de forma diferente en el límite técnica/ciencia, pues ambos coevolucionan, dado que en el límite entre los dos sistemas, se opera con un criterio de necesidad por su acoplamiento estructural, lo que conlleva a que todo proceso de cambio en la ciencia presione sus límites externos y en consecuencia, a la técnica como sistema ubicado en el entorno; a la vez, este ultimo, reacciona autorreferencialmente y se acopla creativamente al sistema ciencia.

A diferencia del instrumentalismo metafísico, la técnica no es una cosmovisión, es un sistema comprensivo no antropológico. La instrumentalización presenta mayores niveles de antropologización simbólica, proveniente de los plexos mundovitales de los psiquismos, que necesitan estos códigos para obrar y distinguirse con el entorno.

La técnica se comprende como información y comunicación y se diferencia del acto de comunicar; siendo este último necesario pero no suficiente; la técnica es un sistema que no es sólo la conciencia de los sistemas psíquicos con los que se interconecta; si fuera únicamente acto de comunicar desaparecería con la acción de comunicar, y reaparecería sólo en este tipo de proceso, sin lograr independencia de las simbologías subjetivas.

La técnica como sistema autopoiético necesita del acto de comunicar, pero perdura más allá de este, como información, para ser usada en los siguientes actos de comunicar; de esta manera, los sistemas ganan en tiempo para la siguiente comunicación y ponen condiciones a los sistemas que se relacionen con el, en la diferencia sistema entorno.

El instrumentalismo en su ambivalencia evita la autorreferencia en la relación con la ciencia y la técnica; pues estos sistemas harían visible su autorreferencia soportada en cosmovisiones localistas. Su ambivalencia instrumental se expresa en el uso implícito de la técnica y de la ciencia y su exigencia a la ciencia por ser más contextual.

El instrumentalismo moralista rechaza la técnica que obra en si misma con criterios más formales y se refugia en el contextualismo para lograr, en este terreno, afirmar sin exigencias argumentativas, sus formas de valoración soportadas en las buenas intenciones.

La técnica sirve de sistema de enlace entre las distancias de sentido existentes en los diversos sistemas; sin ella, los sistemas se autocontemplan sin cambiar su condición actual de autorreferencia; cuestión desventajosa para todo sistema dado que los entornos se movilizan continuamente y no dejan de hacerlo por que uno de los sistemas prefiera el centramiento instrumentalista; aún más, estos sistemas, más dinámicos, que se movilizan de forma continua, pueden hacerlo dejando al sistema estático como insignificantes referencias anecdóticas y no como factor de distinción altamente productivo.

Esta distinción, señalada en los párrafos anteriores, entre instrumentalismo y técnica, es fundamental pues los sistemas de pensamiento metafísicos que usan de manera ambigua el instrumentalismo, aumentando con ello la brecha tecnológica; siendo esto, típico de los sistemas que obran con buenas intenciones y no con los códigos simbólicos diferenciados, propios de la técnica y de la ciencia.

Los sistemas metafísicos hacen mención de la ciencia y de la técnica, con un propósito anticientífico y antitecnológico; poniendo a circular lo que ellos son o lo desean presentar como su identidad, de manera performativa y reactiva; critican la técnica por eficientista pero instrumentalmente se benefician de esta estrategia, para ganar autorreferencia moralista y estetizante.

El instrumentalismo moralizante[4] propone dos salidas, para evitar la confrontación argumentativa, a sus justificaciones de eficacia contextual, como son: el relativismo y el escepticismo; estas dos formas de manejar la diferencia sistema/entorno, evaden el encuentro crítico y se refugian en la infinitud y lo inconmensurable de las diferencias subjetivistas y culturalistas.

Los relativismos cuestionan los criterios de verdad por considerarlos absolutos y proponen unos criterios más contextuales y cambiantes[5]; en su ataque a lo absoluto, ponen en cuestión la posibilidad que un sujeto o una cultura, debido a su interés geopolítico y la falta de neutralidad valorativa, puedan decidir por

otros sobre las polémicas culturales con un criterio de verdad que sea idóneo y equitativo. Siendo este un criterio a tener en cuenta, es necesario distinguir entre una argumentación antropocentrista y otra sistémica no antropocentrista, siendo esta última, el proceder típico de los sistemas especializados como la ciencia[6], la ética y la estética.

Las formas de reflexividad altamente diferenciadas, aunque dinamizadas por sujetos o instituciones geopolíticas, son sistemas de comunicación no antropocéntricos[7], influidos por la política y la subjetividad, pero que no se agotan en ello; por lo tanto, la crítica al criterio de autoridad generalizante que ejercen de manera autoritaria ciertos sujetos antrópicos, a nombre de los sistemas especializados, siendo necesario tenerlo en cuenta, no invalida los criterios de validez de la ciencia, la ética y la estética, estas situaciones ideológicas hacen que sea importante no abolir los criterios de argumentación formales, sino aumentar su capacidad crítica y su exigencia sistémica; además, esta diferenciación funcional trae como consecuencia, desde el punto de vista político, la ampliación no-demagógica de la base de los ejecutantes antropológicos como entorno de dichos sistemas especializados, logrando mayores formas de descentración en la medida que se aumentan las contingencias[8] culturales del sistema.

Acusar a la ciencia[9], la ética y la estética de intereses geopolíticos, en las formas de argumentación, es confundir estos sistemas no antrópicos, con los sujetos antrópicos que están en su entorno.

El relativismo acusa a estos sistemas especializados de ser interesados; y en contraposición política propone la valoración moralizante, con criterios de validez de acuerdo a criterios contextuales, influidos por la simbología de la eficacia instrumental, propia de los sistemas plenos de sentido. Por el contrario, la ciencia como sistema de argumentación formal, toma en cuenta estos intereses subjetivos, pero los pone en cuestión como sistemas justificatorios o de cosmovisiones culturalistas.

Los relativistas hacen énfasis en la dimensión temporal[10] de los criterios de verdad; acusan la ciencia[11] de verdades estáticas y promuevan verdades cambiantes, contra esta supuesta homogeneidad; al respecto, es clarificadora la distinción sistema/entorno entre tiempo sistémico[12] y tiempo biográfico. Ante el desconsuelo que les produce el tiempo sistémico, supuestamente homogeneizante, proclaman el tiempo biográfico, como forma de consuelo metafísico y subjetivo, reemplazando, el tiempo del sistema de la ciencia, la ética y la estética, como si estos sistemas reflexivos fueran sólo sistemas antropológicos.

Los relativistas toman el tiempo sistémico en sentido geopolítico, como resultado del consenso de opinión de una mayoría, o representativo de una época, no como un tiempo no-biográfico, típico de un sistema conformado de manera procesal por comunicaciones abstractas. El recambio temporal de estos sistemas paradigmáticos, conformados por comunicaciones, es más lento que los cambios biográficos; razón por la cual, desde lo efímero de la subjetividad biográfica, estos sistemas parecen intemporales e inmutables; situación que no se presenta, dado que, su cambio es distinto al ritmo y proceso de la biografía de sus proponentes, aunque influida por estos. Ante esta aparente inmovilidad, los relativistas contraponen al tiempo del sistema el tiempo biográfico, haciendo parecer el tiempo del primero como finito y el segundo como infinito, en consecuencia, esta supuesta inconmensurabilidad, les otorga para sus necesidades de sentido, consuelo y unidad culturalista.

La infinitud[13] se convierte en el territorio propicio para la huida metafísica evitando la confrontación y las crisis argumentales; es un refugio, en las diferencias, ante la aparente homogeneidad de las verdades del sistema; denuncia que se hace, desde el relativismo, usando la expresión *sistema* como una generalización geopolítica.

Desde esta infinitud inagotable, cada vez que exista confrontación, habrá disponible en la conciencia, un refugio consolador, un nuevo lugar para huir; es decir, las nuevas elaboraciones evasivas son construcciones reactivas a las autoexigencias argumentativas del propio sistema, que se ocultan con variadas y contemporáneas formas de centramiento culturalista, proveniente de la apología interesada de las buenas intenciones.

La presión para la diferenciación no proviene del entorno, sino que se produce al interior del mismo sistema, pero con propósitos de centramiento, se desvirtúa, como si las contingencias de cambio provinieran

del entorno, y en esta medida, se invita a los integrantes del sistema, desde el punto de vista antrópico, a enarbolar las banderas de la autoidentidad en contra de lo foráneo, constituido por ellos mismos; es decir, que somos nosotros mismos.

El miedo a lo que se es, como sistema psíquico, se pone fuera y se observa como una externalidad, que al fin y al cabo es sólo el mismo sistema, con formas ilusivas cada vez más sofisticadas, para inventar un entorno enemistoso, lo suficientemente creíble para mantener la cohesión de centro. Si desapareciera el interés exagerado en el entorno, el sistema se observaría a si mismo, con lo cual se produciría el cambio y nuevas formas críticas de descentramiento; lo que conllevaría al desconsuelo inevitable y desolador, si el sistema se autoobserva desde una mirada antropocentrista y nostálgica.

Desde la teoría de sistemas descentrados, las contingencias de los sistemas organísmicos, maquínicos, psíquicos y sociales son múltiples pero no infinitas; al mismo tiempo son finitas pero cambiantes; al contrario, en los sistemas de centramiento metafísico, las diversas contingencias históricas de carácter anecdótico, al no ser sistematizadas en épocas de sentido, se presentan en desorden y se pregona desde una cibernética de primer orden una apología a lo que es complejo; complejidad finita que es típica de los sistemas, pero que los relativistas nominan como infinitud.

El cambio es siempre libertad de transformar un estado finito en cualquier otro sistema finito; es decir, la complejidad se reduce en el sistema y el sistema en una siguiente temporalidad, no teleológica, se transforma en nueva complejidad; de esta manera, el sistema reduce complejidad y luego se transforma en sucesivos, pero no lineales, momentos de diferenciación; es decir de una renovada y finita complejidad cultural.

El pensamiento, de característica mesiánica, pone en cuestión la supuesta finitud constreñidora de la técnica y de la ciencia y se refugia en las infinitudes provenientes de las ilusiones metafísicas, religiosas y místicas; es decir, del psiquismo antropológico, de donde obtiene un sistema justificatorio de cosmovisiones basadas en la inconmensurabilidad de la diferencia; obteniendo en apariencia, un escape que pone en entredicho el sistema, cayendo con ello, en el autoritarismo de la diferencia.

La instrumentalización moralizante se justifica con el subjetivismo estetizante; este subjetivismo otorga a los mesiánicos una imagen altruista, versus lo que, desde esta cosmovisión, consideran que es la ciencia-técnica, a la que tildan de desantropologizante. El rescate de lo subjetivo se convierte en una simbología identitaria con la que se obtienen adhesiones, de los diversos movimientos sociales reinvidicatorios de lo antrópico, y en contra de la técnica. Este neo-humanismo renuncia al enjuiciamiento de las simbologías culturales, haciendo apología del relativismo y el escepticismo, ante las exigencias de los sistemas abstractos de sentido.

Si el ser de la metafísica, el dios de la religión o el ritual de la mística es el origen y final de lo complejo, cualquier intento formal de comprender sistémicamente lo complejo terminará, mediante la protección, en evasión escéptica y relativista, en centramientos valorales de buenas y altruistas intenciones; lo que hace que este esfuerzo de comprensión crítica termine, por el peso del tabú y el castigo, en un criterio de fe o de autoridad, lo que desanima a continuar con el desconsuelo moralista que produce la comprensión, y con el consuelo siempre a mano del escepticismo.

Lo característico del esceptismo es la incredulidad en los esfuerzos por ordenar el desorden, pues todo orden y al mismo tiempo el desorden, son sólo potestad del centro autoritario, por el carácter metafísico o religioso, de la voluntad suprema de este; así, el escepticismo se configura mediante metáforas estetizadas, en una forma contemporánea de sumisión al autoritarismo del mito.

Como conclusión de esta discusión se hipotetiza, para posteriores argumentaciones, que el pensamiento, de tipología mesiánica, se caracteriza por el relativismo culturalista[14] y el escepticismo autoritario en la fe y el mito de la naturaleza, y de un ser metafísico o religioso, que se introduce de forma simbólica, ya sea de manera inmanente o trascendente en las configuraciones simbólicas y por ende en las acciones.

Teoría de la acción comunicativa y
teología de la acción comunicativa

En la teología de la acción comunicativa, diferente a la teoría de la acción comunicativa, el otro, como un necesitado, es el objetivo de la acción comunicativa, y en dicho cometido la razón anamnética[15] toma el lugar de la razón comunicativa (en el sentido propuesto por las teorías críticas). En dicho caso, el otro, no tiene el poder de interpelar, por no tener voz, y en tal circunstancia, ego habla por él y con él, o sea consigo mismo[16]. Esta comunicación tiene por objeto recordarles a otros, que alter no tenia voz y que ahora, por su intermediación, la tiene y con ello, alter obtiene la dignidad, no porque le sea propia, sino por extensión de ego. No es una razón comunicativa[17], pues alter, no existe sino, como objeto para que ego se sobredimensione socialmente, obteniendo como rédito una imagen mesiánica que acrecienta su autoidentidad al presentarse mesiánicamente como el defensor del desprotegido.

La razón anamnética, es una razón que procura mantener en la memoria de los otros, la identidad de ese alter desprotegido y, es tal el énfasis en esta recordación, que se convierte en el motor que provee la vitalidad para las comunicaciones de ego; esta razón anamnética (recordativa) no produce nuevos sentidos sino una continua performatividad del si mismo.

La razón anamnética mantiene viva la polaridad de lo apocalíptico y de lo mesiánico para, con ello, lograr una sensibilización social, lo mas dramática posible, sobre el dolor y la indefensión de alter, haciendo énfasis en lo colosal que son las causas de su desgracia, en comparación con las supuestas, mínimas potencialidades de alter para su propia defensa y cambio.

En la medida de la magnitud del apocalipsis será la gratitud que se le dará a ego por su acción mesiánica; esta acción se logra, no con la acción directa, sino con el reclamo sensibilizador para que otros actúen a favor del necesitado; es decir, su acción, la de alter, es una no acción, que se queda en la apología de las acciones que deben realizar los demás; con ello el salvador anunciador logra su autorreferencia y obtiene el mantenimiento de su sentido autoconsolador que le provee de identidad.

El otro como tal no existe, es sólo lo otro del código binario de su propia identidad, la de ego, que le previene, como una sombra que le susurra desde dentro de su autoconciencia, de lo que puede llegar a ser si no la conjura. El tratar de mejorar moralistamente la condición del otro, aleja la posibilidad que el otro llegue a ser eso mismo (que ya es) por la generosidad de su acción salvadora.

El mesianismo de la teología de la acción comunicativa se caracteriza además, por lo desproporcionado de las causas y los efectos; en consecuencia, por la perdida de la visión sistémica de los procesos, se presenta una sobredimensión del sentido de las causas y de los efectos; esta distorsión reemplaza la técnica, por el mesianismo subjetivo y emprende el retorno a la magia disfrazada de poesía.

Se plantea la hipótesis, que el pensamiento de tipología mesiánica, recogió las visiones críticas de las teoría de la acción comunicativa (escuela Alemana), en la década de los años sesenta y setenta, colocándolas acríticamente sobre la plataforma ideológica de la teología de la liberación latinoamericana[18], vigente en dicha época, y que esta hibridación metafísica y religiosa, constituyó una forma mesiánica de lo ambiental, que moralizó la diferencia sistema/entorno con un centramiento metafísico y antropológico, que se denominará para los propósitos argumentativos de este ensayo: teología de la acción comunicativa.

Esta teología de la acción comunicativa, con la influencia de los movimientos ambientalistas, después de la segunda guerra mundial, de las teorías de los sistemas abiertos en biología y de las psicologías humanistas, constituyó un sistema ideológico menos radical, que la teoría de la acción comunicativa, en la forma de ambientalismo mesiánico latinoamericano, el cual recogió y resignificó las simbologías producidos en estas épocas de sentido.

Esta ideología se alimentará posteriormente con la versiones más populistas y anticientíficas de los movimientos surgidos de la Investigación Acción Participativa[19] (IAP), de la etnografía mas fenomenológica proveniente de la sociología, de los relativismos que se constituyeron en la recepción liviana de las discursos

posmodernos y de las versiones de complejidad de la complejidad, de las teorías de los sistemas abiertos y autopoiéticos.

Esta razón anamnética configura un sistema *collage* que integra una seria de hipótesis centrales y auxiliares, las cuales han sido criticadas en otros sistemas con mayor exigencia en el grado de argumentación. Se consolida así un sistema de simbologías, que siendo en si contradictorias, pueden coexistir, ahora, pacíficamente con el cese de la confrontación que les provee el relativismo y el escepticismo, característico del mesianismo.

Coimplicación y diferenciación

El mesianismo, ante la necesidad de optar por el ser o el devenir, no elige y opta por el ser y el devenir al mismo tiempo, y ante la decisión entre la trascendencia del ser sobre el devenir o la inmanencia del devenir sobre el ser, escoge una nueva complicación[20]; es decir, le es característico, una decisión que se caracteriza por la no decisión, e introduce de tal forma, la trascendencia en la inmanencia y desde allí, el ser en el devenir.

De nuevo ante la escogencia, entre naturaleza y cultura, selecciona una naturaleza que de forma incluyente, asume la cultura; en conclusión, le es típico al mesianismo el no asumir el riesgo de la elección[21], entre las posibles dobles contingencias, asumiendo como decisión la unión y no la disyunción, para evitar el conflicto y la incertidumbre de lo venidero.

Esta no decisión, pretendiendo ser transformadora de lo actual, se convierte en un proceder simbólico conservador, al reactualizar opciones que no fueron escogidas por la ciencia, la ética y la estética en sus procesos de diferenciación no-metafísica.

El mesianismo se dedica al reciclaje pasivo, incorporando simbologías del pasado, obviando las discusiones críticas que fueron presentadas en su momento como razones para su desuso, sin crear nuevas razones, para actualizar la discusión, sino, haciendo un melodrama en contra de la ciencia, al no ser capaz, autónomamente, de contradecir los programas de investigación, con mayor grado formal de validación, que su subjetivismo metafísico.

De esta manera, por medio de la coimplicación[22], se integran magia y ciencia, argumentaciones de derecho con justificaciones moralistas, estética moderna con subjetivismo figurativo; estas coimplicaciones simbólicas, de opuestos contradictorios, son desprovistos de su nivel polémico y se juntan como simbologías preformativas que procuran holismos metafísicos, para hacerle contrapeso a las elecciones realizados en los sistemas modernos de decisión: ciencia, ética y estética.

La coimplicación simbólica integra las simbologías propias de una forma de valoración del mundo, caracterizada por el centramiento autoritario y la fe, con las simbologías contemporáneas instrumentales, moralistas y estetizantes; al hacer esta juntura, presenta las simbologías integracionistas como otorgadoras de sentido y se autoproclama en contra de los sistemas tecnológicos, a los que considera, los causantes del vaciamiento del sentido, en los sistemas mundovitales, que ahora desea rescatar.

Las coimplicaciones (integración de los opuestos), como símbolos configuradores conservadores del sentido identitario, espacial y temporal, se autoproclaman como simbologías que relacionan, lo supuestamente escindido por la tecnología, convirtiéndose de esta forma, en defensores y representantes simbólicos de los descontentos con los procesos de diferenciación organísmica y psicosocial, otorgan identidad a variados sistemas simbólicos, al prometer el cese del conflicto entre las diversas simbologías, al no ser necesaria una decisión sobre esto o lo otro, pues la solución a la confrontación será esto y lo otro.

Este proceso de coimplicación (opuesto a la necesidad de elección entre las dobles contingencias) llega hasta el extremo conservadurista de implicar a la tecnología siempre y cuando esta no rompa las formas de validación estratificada, propia de estos sistemas simbólicos. Son característicos del coimplicacionismo, en el mesianismo el uso de expresiones como integración, relación y holismo, pues con ellas se une lo

contradictorio, sin la necesidad de asumir el riesgo de la decisión.

Estas formas de organización de los símbolos preservan el sentido y se oponen a las formas de creación, en las que sea necesario optar por una contingencia; es decir, no hay algo nuevo sino siempre un collage acumulativo de las opciones del pasado; tal reciclaje pasivo sospecha en forma vehemente de los sistemas formales, que puedan evidenciar las contradicciones ocultadas y para esto, presenta panfletarios anuncios, con nuevos formatos holistas, pero a continuación, incorporará lo nuevo; es decir, lo opuesto, a lo anterior, con la consabida alusión integracionista, evitando así, demagógicamente, la contradicción.

Con lo anterior, estos sistemas coimplicadores mantienen su actualidad al incorporar las críticas que se les hacen[23], pero desprovistas de la argumentación fuerte de la otra contingencia, pareciendo así, ante sus seguidores simbólicos, eternos y siempre rejuvenecidos, pues todo lo incorporan sin destruir su centro autoritario. Y para sus seguidores, los que obtienen de ellos la identidad, hay la suficiente y renovada fe en el sistema, para ver cómo, los sistemas simbólicos opositores son admitidos de nuevo al sistema, y cómo les es perdonada su osadía, si se mantienen sin cuestionar el centro estratificado.

El relativismo y el escepticismo usan la coimplicación simbólica, como una forma de incorporar nuevos y variados símbolos, logrando con ello, una prueba con aceptación culturalista, sobre la heterogeneidad de valores que supuestamente es capaz de aceptar el sistema; lo que conlleva a sus promotores y seguidores a cesar en las pretensiones de exigir criterios de validez más formales y menos localistas.

El relativismo, propio de la coimplicación, tendrá inmensas, pero no infinitas, formas de combinación entre los símbolos opuestos incluidos, para recurrir -en caso que se hagan exigencias de toma de decisión-, a un símbolo y después, al opuesto, y cuando se le recrimine esta contradicción, tendrá a mano la carta salvadora final: su pretensión integradora, holista y relacional.

El mesiánico evita tomar decisiones por el dolor del proceso, y con el fin de compensar esta falta de riesgo, escoge temas muy sensibles. Desde el punto de vista melodramático, para mostrar el dolor de los otros como su propio dolor, protege con alusiones apocalípticas su falta de decisión y el riesgo que ello connota; los temas escogidos, dada la razón anamnética (recordatoria del necesitado), son subjetivamente vinculantes, pues de esa manera el otro recibe el símbolo desde su compasión, cesando su capacidad crítica, y cuando este desee cuestionar las intenciones políticas de este mesianismo, siempre se le podrá reprochar su falta de fe.

El mesianismo se especializa en las imágenes apocalípticas de lo ambiental que pueden no coincidir en la valoración, con una forma de argumentación científica, ética y estética más crítica.

Bibliografía

Carmona Maya, S. I. (2002), *La Negociación Intercultural. Para Una Antropología del Desarrollo Sostenible*, Universidad Nacional de Colombia, Medellín.

Congresos de Convergencia. II Congreso Internacional de IAP (1997), *Memorias del Congreso*, FES – Fundación Restrepo Barco, Cartagena.

Luhmann, N. (1998), *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general*, trad. S. Pappe y B. Erker; coord. por J. Torres Nafarrete, Anthropos, Barcelona; Universidad Iberoamericana, México; CEJA, Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogota.

Mardones, J. M. (1998), *El Discurso Religioso de la Modernidad. Habermas y la Religión*, Anthopos Editorial, Barcelona; Universidad Iberoamericana, México.

Ortiz-Osés, A. (1999), *Cuestiones Fronterizas. Una Filosofía Simbólica*, Anthopos Editorial, Barcelona.

Piaget, J. (1973), *Epistemología de la Psicología*, Librería “El Ateneo” Editorial, Buenos Aires.

Riechmann, J. (2004), *Ética Ecológica. Propuesta para una reorientación*, Editorial Nordan Comunidad, Montevideo.

Notas

[*] Doctor en Ciencias Socio Sanitarias y Humanidades Medicas. Académico de la Facultad de Psicología de la Universidad de Manizales. Email: dasabu@umanizales.edu.co

[1] Al respecto es pertinente la diferencia propuesta (Piaget, 1973: 28) entre tiempo físico y tiempo psicológico; el tiempo de la crisis pasa del psicológico a grados más diferenciados de tiempo sistémico y con ello, se gana en gradiente de temporalidad; es decir, es posible observar el tiempo biográfico, desde la observación de segundo orden que connota el tiempo sistémico. Para los propósitos de esta investigación son diferentes, pero complementarias la definición de tiempo físico en Piaget y sistémico en Luhmann; pero ambos conceptos enfatizan la necesidad de tomar distancia con el tiempo psicológico, aprovechando el potencial de cambio de las crisis de sentido temporales.

[2] En cada una de las selecciones el sistema opta entre esquematismos binarios para la acción y con ello, crea nuevas contingencias para seguir seleccionando; es decir, se presenta complejo por la sensación subjetiva de crisis y ante la necesidad de seleccionar. Es complejo por la mirada sistémica de las opciones que en el tiempo no fueron seleccionadas, y las que en el futuro pueden crearse.

[3] "En la realidad emergente no hay mas o menos realidad sino capacidad de enlace" (Luhmann, 1998:120); a diferencia de la realidad, vista desde el moralismo culturalista, donde de acuerdo a las valores de centro, se adjetiva la realidad con la cercanía o lejanía con dichos valores.

[4] Moralismo ambientalista, de corte mesiánico y la ética ecológica propuesta por Jorge Reichmann (2004).

[5] La dimensión social hace visible, en todos los sentidos, las posibilidades de divergencia entre las perspectivas del los sistemas. Lo que se comprende en su conjunto, puede significar algo muy diverso para los participantes. Esta divergencia puede ser aprovechada luego, para la construcción de sistemas sociales; es decir, puede ser su origen, puede obligar más o menos a ello. En la diversidad de la vivencia se encuentran llamadas a la acción (Luhmann, 1998:121), pero si los sistemas no se diferencian y se quedan con valores de centro y variabilidad periférica no hay transformación y no se aprovechan las variedades del mundo de la vida.

[6] La ciencia hace rompimiento de la apariencia de moralidad... Declara como improbable lo normal. No se orienta por el criterio de perfección o imperfección. (Luhmann, 1998:122)

[7] La comunicación no es sólo la conciencia versus la naturaleza. La característica de los sistemas de sentido es la inestabilidad basal y la complejidad temporalizada (Luhmann, 1998:82). Esta inestabilidad, no sólo es potestad de los sistemas psíquicos, sino también de los sistemas especializados como la ciencia, que procesan sentido como comunicación no antropológica, pero antropológicamente mediada.

[8] En el horizonte de la experimentación de la contingencia, todo sucede como selección y tiene así, un efecto formativo de estructura, cuando, y mientras otras selecciones acepten el reto. El análisis de la doble contingencia remite al tema de la selección (Luhmann, 1998:135).

[9] Si la realidad no es sólo lo empírico, aumentan los sistemas reales y por ende, la teoría se considera un sistema real y el dualismo teoría-realidad desaparece, y con ello, el dualismo metafísico. Desde este planteamiento, los llamados de los relativistas actuales, que reclaman un alejamiento de lo teórico, para estar de forma vitalista en los sistemas plenos de sentido de lo real-real, serían cuestionados por tener una visión restringida de lo real.

[10] Las personas jamás se encuentran sin hipótesis, sin expectativa alguna, y sólo pueden experimentar la contingencia en el sentido de <podría-ser-diferente>, conducidos por tipos de conducta y por expectativas. Ahora bien, esta objeción sólo confirma que la sociedad es un sistema autopoiético que al reproducirse debe presuponerse a si mismo. Se experimenta y reproduce como doble contingencia, precisamente con el grado de libertad necesario par la constante reproducción sobre la base de acontecimientos elementales temporales, bajo condiciones constantemente cambiantes (Luhmann, 1998:135). Esta dimensión temporal es de los sistemas en general, pero los relativistas consideran como la razón de variabilidad en la validez, no este tiempo sistémico, sino el tiempo biográfico o local de un grupo cultural particular.

[11] "Por otro lado, la pretensión de universalidad no significa pretensión de justeza total ni validez única y, en este sentido, absolutez (no contingencia) del propio planteamiento. Si una teoría universalista quisiera caer en el error de la autohipostación –hecho de otro lado comprensible ya que tiene que presuponer los principios con los que trabaja-, muy pronto se vería desengañada por la autorreferencia" (Luhmann, 1998:39).

[12] El tiempo no es sólo biografía. "El tiempo no es sólo una cronología que depende de las leyes naturales, y no está organizado con miras a un final feliz al que los procesos conduzcan normalmente. El tiempo no es únicamente teleología, sino también la asimetrización de la autorreferencia, con vistas a un orden de selecciones en el cual el contexto social temporaliza la doble contingencia de la acción social con las autorreferencias que suceden en ella, para hacer posible que un orden improbable se genere prácticamente de manera inexorable, donde quiera que se experimente la doble contingencia (Luhmann, 1998:131).

[13] Las religiones alaban lo invisible y los relativistas la complejidad de la infinitud.

[14] Para la siguiente fase de la investigación se hará un abordaje comparado de lo que en este texto se ha referido como relativismo culturalista y la negociación intercultural (Carmona, 2002).

[15] "Se ve ya que la confrontación con la tesis Habermasiana sobre la religión se salda en nuestro trabajo con una clara negativa: no existe tal asunción ética discursiva del potencial semántico de la religión. La religión no ha sido heredada por la ética comunicativa ni la razón comunicativa hace justicia a la 'razón anamnética' ni al potencial simbólico que camina por la tradición religiosa (judeocristiana), ni las funciones de la religión han quedado agotadas y superadas en la modernidad de la cosmovisión descentrada": Mardones (1998: 11); en la anterior cita se evidencia la posición del autor proponiendo una razón anamnética por considerar, lamentado, que la razón comunicativa no recoja el legado de la religión.

[16] T. Parson, dice que la doble contingencia es inherente a la acción. Por un lado, las gratificaciones de ego son contingentes en su selección de alternativas. Pero por el otro lado, la selección de alter será contingente en la selección del ego y resultará de una selección complementaria por parte de alter (Luhmann, 1998:113); esto en sistemas, donde ego y alter tienen la distancia y los límites, propios de la diferencia sistema/entorno; por el contrario, en el centramiento propio de la razón anamnética, alter no existe, es sólo el reflejo de ego, por ende, un sistema ilusivo.

[17] La doble contingencia disuelve el alter-ego concretos (Luhmann, 1998:117) como en el caso de la razón comunicativa.

[18] "¿La constitución por el conocimiento o por el sufrimiento?": "Hay un punto de discusión entre Apel y Dussel que marca la diferencia entre la ética comunicativa y la ética de liberación: yace en el diferente énfasis que se pone en el lugar de constitución del sujeto moral.

Para la ética comunicativa el acento cae sobre los presupuestos del discurso, para la ética de la liberación en la interpelación del sufrimiento de los demás. Dos modos de entender la constitución del sujeto moral. Y veremos cómo en la ética o en las éticas liberacionistas y compasivas late en el fondo, un rostro profético religioso que no es asumido por la ética discursiva" (Mardones, 1998: 108).

[19] A continuación se presentan apartados de la ponencia presentada en el II Congreso Mundial de Investigación Acción Participante, realizado en la ciudad de Cartagena, Colombia, entre mayo 31 y junio 5 de 1997; en la presentación realizada por Ricardo Cetrullo (Memorias del Congreso, editadas por la FES: 128) titulada *Conocimiento, Educación Popular y Propuesta Política*, es notable la influencia posmoderna, relativista y anticientífica: "Las experiencias a nivel micro han permitido, por tanto, indagar teóricamente la complejidad de las condiciones para la búsqueda de alternativas a nivel macro, o sea, el redescubrimiento de lo político desde una perspectiva distinta, a las vigentes concepciones weberianas del poder. Transformar el conocimiento – transformar la educación en el contexto y clima existencial de la posmodernidad son las dos formas que toma hoy la tarea política renovada... En el punto de partida se analiza el contexto de la posmodernidad, tanto desde el punto de vista de autores como Lyotard (La condición posmoderna) y Lipovetsky (La era del vacío), como de las reacciones de las ciencias sociales contemporáneas desde dos obras importantes: Frontiers of Social Theory, The New Synthesis, editado por Giddens y Turner... Se intenta luego recorrer y analizar el fenómeno de la fragmentación, tributaria de la lógica cartesiana. Se trata de revisar las concepciones críticas de la racionalidad científica en cuanto se afirma como excluyente de todo otro tipo de conocimiento no validable cuantitativamente, críticas, por otra parte, tanto más significativas cuanto provienen en su mayor parte de las ciencias duras: Feyerabend, Capra, Berman, Morin y sus propuestas de una ciencia alternativa. Bateson y Guattari y sus aproximaciones totalizadoras de las ciencias humanas... Finalmente, se muestra que el paso de la fragmentación a lo holístico no se realiza automáticamente". En este párrafo anterior, se muestra cómo en las dos décadas transcurridas desde el primer, al segundo congreso mundial IAP, se pasa de una posición crítica a una posición relativista y anticientífica; al considerar esta última, como totalizadora y cartesiana; punto de vista en el que coinciden esta posición posmoderna, con el pensamiento ambiental latinoamericano, relativista y escéptico.

[20] "La información disminuye la inseguridad, pero al mismo tiempo la aumenta, pues evolucionan las formas de sentido con mayor capacidad para adquirir información y procesarla" (Luhmann, 1998:85), en forma de nuevas contingencias y hacia cualquier posible dirección.

[21] El sentido es basalmente inestable lo que conlleva a una coacción al cambio (Luhmann, 1998:82).

[22] Para Ortiz-Osés (1999:11) ante la escisión entre oriente y occidente hay que pasar al "cierre de las visiones del mundo, abriéndose a las revisiones, transposiciones y recomposiciones posmodernas. De esta guisa, cabe interpretar la historia del hombre como la búsqueda de un sentido de junción o relación simbólica: el cual es lenguaje y más que lenguaje, por cuanto dice coimplicación existencial".

[23] "La opinión que domina en la tradición, considera que el orden social radica en la evasión o represión de la conducta adversa, de las actividades sociales dañinas o molestas que impiden que otros encuentren justicia en sus relaciones sociales, que satisfagan sus necesidades y que les hagan sentir a gusto. Para esta manera de pensar, la constitución de un orden político legal o un consenso suficiente de valores, conforman la condición previa indispensable para la constitución de los sistemas sociales. Dado que esta condición siempre se cumple, sólo legitimiza el orden existente. Se puede partir de él y excluir así la problemática básica. Si surgen preguntas acerca del origen de estas condiciones previas, se les remite, en razón de la competencia, a las teorías de la evolución o de la socialización" (Luhmann, 1998:123).