



Universidad de Valparaíso
Facultad de Humanidades y Educación
Instituto de Filosofía
Pedagogía en Filosofía

**Ortega, Heidegger y Sloterdijk: hacia una comprensión del
fenómeno técnico**

**Tesis para optar al título profesional de profesor de enseñanza media en filosofía
y los grados de licenciado en filosofía y licenciado en educación**

Yerko Ignacio Mejías Rabet
Profesor Guía: Marcelo Arancibia Gutiérrez
Universidad de Valparaíso

Valparaíso - Chile

2018

Índice

Introducción	2
José Ortega y Gasset: concepción antropológica de la técnica	6
Martin Heidegger: determinación ontológica del fenómeno técnico	18
Peter Sloterdijk: Maquinas esféricas y practicas inmunológicas	32
Conclusión	46
Bibliografía	51

Introducción

En esta investigación, se abordan distintas perspectivas respecto a la interpretación sobre el problema de la técnica, a partir de los planteamientos de José Ortega y Gasset, Martin Heidegger y Peter Sloterdijk. El interés nuclear en el camino teórico propuesto, es dar cuenta de la situación actual del desarrollo tecnológico, esbozando las implicancias ontológico-políticas que subyacen en la relación sujeto-técnica-mundo.

La preocupación principal, que enmarca este escrito es indagar respecto a la pertinencia interpretativa de los planteamientos filosóficos (en Ortega, Heidegger y Sloterdijk) sobre la esencia del fenómeno técnico, con el fin de contrastar estas reflexiones, en la situación actual de la técnica y la tecnología. De esta manera, las preguntas centrales que orientan los esfuerzos reflexivos de esta investigación son las siguientes; ¿Cuál es la situación ontológico-política actual del fenómeno tecnológico? ¿Cuál de estos terrenos hermenéuticos, en la filosofía de la tecnología de las humanidades, se muestra con mayor pertinencia interpretativa respecto de este acontecer?

Este último cuestionamiento nos conduce a adentrarnos en los argumentos propuestos por los autores a tratar, con el fin de acercarnos hacia una comprensión del fenómeno de la técnica en las sociedades contemporáneas, a partir de su dimensión estrictamente filosófica. En este punto, las reflexiones estructuradas en este escrito, se sitúan en el campo de la filosofía de la tecnología, específicamente en el área de las humanidades (Cf. Mitcham, 1989: 19). Pues, nuestros esfuerzos filosóficos buscan adentrarse en la pregunta por la esencia del fenómeno técnico, teniendo marcados intereses por la actualidad de esta interrogante.

De hecho, puede comprenderse esta división territorial en el pensamiento filosófico, respecto al objeto de la reflexión (en este caso la técnica, o la tecnología) lo que produce la conformación de una rama individualizada de esta disciplina. En otras palabras, la filosofía de la tecnología, desde el marco de las humanidades, nos propone pensar rigurosamente sobre el fenómeno de la tecnología, en busca de significaciones o

herramientas interpretativas que nos ayuden a comprender su relación con el ser humano, en su actual situación.

Junto con lo anterior, es preciso mencionar que se pueden considerar más de dos tradiciones dentro de la Filosofía de la tecnología, como caracteriza Carl Mitcham. De acuerdo con Arancibia: “agrupamos la investigación filosófica sobre la tecnología en el siglo XX en cuatro categorías: (1) la filosofía de la tecnología ingenieril; (2) la filosofía de la tecnología de la humanidades (3) la filosofía de la tecnología socioeconómica; (4) la filosofía “analítica” de la tecnología” (Cf. Arancibia, 2004: 82-83). Sin embargo, concordamos con el ingeniero Estadounidense en su forma de definir los alcances de la reflexión realizada desde la tradición humanística, sostiene que:

Sin embargo, lo que podría ser llamado filosofía de la tecnología de las humanidades -o el intento de la religión, la poesía y la filosofía (o sea, las ramas de las humanidades) por buscar una perspectiva no tecnológica o transteconológica para dar origen a una interpretación del significado de la tecnología [...]Podríamos decir que fueron las humanidades las que concibieron a la tecnología y no la tecnología la que concibió a las humanidades [...] La filosofía de la tecnología de las humanidades se puede ver como una serie de intentos por discutir o defender, precisamente, esta idea fundamental de la primacía de lo no-técnico. (Mitcham, 1986: 49-50)

Concordamos con la intención filosófica de indagar sobre determinadas formas de comprender las implicancias de la tecnología, y la técnica, en sus diferentes aspectos interpretativos. Es decir, la búsqueda por diferentes horizontes de comprensión, en base a los cuales le otorguemos significaciones precisas, que refieran a la forma tal y como se muestra el fenómeno, en este caso, de la técnica. (Cf. Heidegger: 1926: 52)

También, es preciso no solamente detenerse en la espera de que las conceptualizaciones propuestas armonicen con la forma en que comparece el fenómeno (técnico) ante nuestros ojos, sino que es una emergencia interpretativa el promover una forma de tematizar los fenómenos que rompa la simple obviedad con la cual nos desenvolvemos frente a los entendimientos recepcionados históricamente sobre determinadas temáticas, y encaminarnos hacia maneras de comprender (nos) en este fenómeno, a

modo de la invención y la problematización constante. De acuerdo con el filósofo francés Gilles Deleuze:

El filósofo es el amigo del concepto, está en poder del concepto. Lo que equivale a decir que la filosofía no es un mero arte de formar, inventar o fabricar conceptos, pues los conceptos no son necesariamente formas, inventos o productos. La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos. ¿Acaso será el amigo, amigo de sus propias creaciones? ¿O bien es el acto del concepto lo que remite al poder del amigo, en la unidad del creador y de su doble? Crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía [...] A decir verdad, las ciencias, las artes, las filosofías son igualmente creadoras, aunque corresponda únicamente a la filosofía la creación de conceptos en sentido estricto. Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos, y nada serían sin la firma de quienes los crean (Deleuze: 1993: 4)

Es importante tener en cuenta esta inexorable relación del quehacer filosófico con la invención de conceptos. Así, comprendemos que la filosofía no solamente sitúa su quehacer en la comodidad de su escritorio, inventando conceptualidades inocuas para el mundo en el cual se sitúa. Lo anterior no solo entraña un peligro epistemológico respecto a la pertinencia, y validez argumentativa, de las propuestas conceptuales de aquellos que se dedican a la filosofía, sino que junto con ello, nos adentra a una peligrosidad política en un sentido bastante peculiar. Respecto a esto, Michel Foucault caracteriza su quehacer de la siguiente manera:

Lo que hago, en resumidas cuentas, no es ni historia, ni sociología, ni economía. Es algo, en cambio, que de una u otra manera, y por meras razones de hecho, tiene que ver con la filosofía, es decir, con la política de la verdad, pues no veo otra definición de la palabra “filosofía” salvo esta. (Foucault, 1978: 17)

Concordamos con este entendimiento, y si agudizamos un poco más el tratamiento que hasta ahora hemos otorgado al quehacer propio de la filosofía, podríamos enunciar que, la filosofía en su quehacer conceptual, en esta arquitectónica ideacional que la caracteriza, se encuentra en su estructura interna, una latente tensión epistemológico-

política, si se quiere. En otras palabras, el terreno de lucha política, se da en la reflexión filosófica, y esta es propiamente tal, un campo de lucha por la verdad.

Tener en cuenta estas consideraciones nos ayuda a romper con la inquietante levedad con la cual nos relacionamos con la filosofía y el filosofar. “Es extraño que nuestros filósofos no parezcan estar enterados de estos efectos devastadores de sus actividades” (Cf. Berlín, 1958: 1-2) Comprender la práctica filosófica como esta pugna constante por la verdad, nos obliga a entrever el delicado juego, al cual nos adentramos, y las implicancias políticas envueltas en el terreno del filosofar.

Junto con lo anterior, en lo que sigue, expondremos el quehacer inventivo sobre los elementos centrales que constituyen el fenómeno de la técnica moderna, estableciendo un diálogo epistolar entre Ortega, Heidegger y Sloterdijk (Cf. Sloterdijk, 2011: 197). La intención central, será contrastar los terrenos políticos-hermenéuticos que inauguran estos filósofos para poder pensar la actualidad del fenómeno técnico.

José Ortega y Gasset: Concepción antropológica de la técnica

El planteamiento filosófico de José Ortega y Gasset, sobre el fenómeno técnico, nos conduce a interrogarnos por la constitución del hombre, sumergiendo nuestro pensar, en el extraño misterio de su ser. En palabras generales, podemos resumir el conflicto antropológico planteado en este texto de la siguiente manera; El ser humano, a diferencia de los demás seres vivos, no pretende adaptarse al entorno que lo circunda, sino transformarlo y adaptar este último a sus propias exigencias.

Pero este movimiento técnico hacia el mundo, produce simultáneamente una modificación en la manera en cómo se fabrica el existir individual del ser humano. En otras palabras, la técnica no solamente transforma las circunstancias que sitúan existencialmente al individuo, sino que junto con ello, produce un cambio en las estructuras internas del yo. Podríamos decir aventuradamente, que el despliegue artificial de la técnica hacia el mundo se hace patente, no solo en el mundo, sino en un repliegue interno, en una modificación de nuestro existir.

Sin embargo, el problema surge en la creciente capacidad técnica del hombre. Esta ha ocultado la facultad de programar la propia vida, ha contribuido a que el hombre ya no reconozca quien es, y se encuentre vaciado de vida e imaginación, transformándose en algo carente de proyecto. Esta relación de lejanía consigo mismo (producto de la megalomanía del fenómeno técnico moderno) sería un diagnóstico común tanto en Ortega y Heidegger.

En *Meditación sobre la técnica* Ortega presenta al ser humano desde sus rasgos generales e intuitivos. De esta forma, nos comentará; si el ser humano quiere vivir, debe resolver todas sus necesidades biológicas. Y para esto, el hombre ha construido refugio, practicado la agricultura, descubierto y empleado el fuego, entre otras actividades técnicas.

Sin embargo, sería preciso observar varias cosas: El ser humano realiza todas esas acciones para vivir, esta sería su necesidad originaria, de la cual las demás son derivadas.

Junto con lo anterior, el ser del cual hablamos, posee una característica que lo distancia de los demás entes; Pues, el vive porque quiere, porque desea vivir, y lo hace, guiado por su voluntad e inteligencia, en vez de responder al mero instinto. Según Ortega y Gasset:

La necesidad de vivir no le es impuesta a la fuerza [...] La vida — necesidad de las necesidades— es necesaria sólo en un sentido subjetivo; simplemente porque el hombre decide autocráticamente vivir. Es la necesidad creada por un acto de voluntad, acto cuyo sentido y origen seguiremos soslayando y del que partimos como de un hecho bruto (Ortega, 2004: 23).

A diferencia de los animales, que existen armoniosamente con la naturaleza, cuando el sujeto no encuentra en el mundo lo que necesita, este modifica “técnicamente” sus circunstancias, produce nuevos acontecimientos que rompen con las dificultades propias del existir. Con ello, trata de liberarse de las necesidades, para no tener que estar pendiente de satisfacerlas, y así poder ocuparse de otros quehaceres que considera más necesarios, en un determinado aspecto.

Debe destacarse el lugar primordial que toma en la cita precedente, la expresión de *necesidad de las necesidades* para referirse a la relación inexorable que el ser humano entabla consigo mismo en su habérselas con el mundo. Lo anterior se efectúa, puesto que el individuo en su vida cotidiana no se identifica con sus necesidades fisiológicas y el mundo natural, sino que puede distanciarse de ellas y ensimismarse¹ para inventar y crear procedimientos y nuevas formas de actuación. De acuerdo al filósofo español:

El hombre, en cambio, dispara un nuevo tipo de hacer que consiste en producir lo que no estaba ahí en la naturaleza, sea que en absoluto no esté, sea que no está cuando hace falta. Naturaleza no significa aquí sino lo que rodea al hombre, la circunstancia. Así hace fuego cuando no hay fuego, hace una

¹ De acuerdo con Ortega: “Son, pues, tres momentos diferentes que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas. 1º, el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es la alteración. 2º, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el ensimismamiento, la vita contemplativa que decían los romanos, el *theoretikos bios* de los griegos, la *theoria*. 3º, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la acción, la vita activa, la *praxis*. Según esto, no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la vida futura (Ortega, 1972: 40-41).

caverna, es decir, un edificio, cuando no existe en el paisaje, monta un caballo o fabrica un automóvil para suprimir espacio y tiempo (Ortega, 2004: 25).

En otras palabras, la técnica es la adaptación del medio al sujeto. Se trataría, pues, de un movimiento que se despliega dirección inversa respecto de los lineamientos trazados por la propia biología. Junto con lo cual, debe enfatizarse en la re-conceptualización de la *naturaleza* como *circunstancia*. Puesto, que acentúa la estrecha relación Vital, en la filosofía Orteguiana entre individuo y mundo, bajo la noción de *realidad radical*².

Esta noción de *realidad radical* es un concepto central en la filosofía de José Ortega y Gasset, el cual refiere a la vida entendida, no como la vida abstracta que tematiza la reflexión científica, sino que el énfasis está puesto en nuestra vida, en su dimensión intersubjetiva y vital. El principio indubitable, en esta posición intelectual, es mi coexistencia con el mundo, pero no una vida genérica, sino la vida particular de cada uno. En esta Vida, en la cual se basan las demás realidades (mundo natural, psíquico, ético, etc.). No hay prioridad de las realidades empíricas, o de las ideas abstractas y universales. En este planteamiento, el yo y las cosas coexisten simultáneamente y constituyen mi vida (Cf. Ortega, 2004: 28)

Este estrecho vínculo entre realidad y vida, debe comprenderse como el existir concreto/circunstancial de cada ser humano, el cual debe realizarse, como tal, en esta vida, y articularse desde sus aspiraciones existenciales. A partir de este vínculo, puede comprenderse de mejor manera la siguiente afirmación, a saber; un hombre sin técnica no es un hombre. Respecto a la consustancialidad entre técnica y ser humano, concordamos con lo postulado por Mitcham:

Según Ortega, la técnica está ligada necesariamente, a lo que significa ser humano. La filosofía de la tecnología de Ortega descansa sobre la idea de la vida humana como un fenómeno que supone una relación con las circunstancias, pero no de forma pasiva, sino como creador activo de esas circunstancias (Mitcham, 1989: 60).

² Véase; Joaquín Iriarte: *Ruta mental de Ortega*. Con el fin de complementar las diferentes influencias teóricas y el tránsito que ha tenido su pensamiento. A saber; por una parte la fenomenología hermenéutica de M. Heidegger, como por otra, la marcada y tardía influencia del historicismo de Dilthey. Véase; Juan David García Bacca: *Nueve filósofos contemporáneos y sus temas*. Con el interés de comprender la vida humana, como el eje central proyecto filosófico vitalista de Ortega

Podemos ver cómo la técnica se sustenta en una particular relación entre el individuo y sus circunstancias. La cual, no solamente se remite a un movimiento unidireccional en el cual, el hombre es un constructor técnico de circunstancias, sino que en este vínculo existencial se configura simultáneamente a un individuo en su habérselas con el mundo circundante. De esta forma, la perseverancia por estar en el mundo, es inseparable de un característico empeño del hombre por estar bien en el mundo y junto con ello, relacionarse existencialmente con sus circunstancias, a modo de modificarlas según sus diferentes concepciones de bienestar.

Este punto, es referido en la séptima meditación, en la cual Ortega, comienza a caracterizar una serie de “estilos de vida, o “proyectos existenciales” que se dan en diversas épocas. (Cf. Ortega, 2004: 57) Lo interesante en este momento, es que aclara cómo la técnica actúa en función del proyecto vital de cada cual. Así mismo, hay una fuerte variante épocal, en la determinación de estos proyectos vitales a lo largo de la historia. Por lo cual, la técnica está supeditada a la capacidad propia del ser humano de planear su vida y proyectar sus aspiraciones existenciales mucho más allá de los meros imperativos biológicos. (Cf. Ortega, 2004: 54)

De ahí, que los animales son considerados como entidades atécnicas: se contenta con vivir y con lo objetivamente necesario para, simplemente, existir. En cambio, el ser humano se constituye como tal, porque para él existir significa bienestar, y por ello es técnico: un arquitecto de puentes artificiales que nos conducen al bien-estar. Por ende, la técnica es presentada como una dimensión mutante del ser humano, cambia dependiendo de la idea de bienestar que el hombre tenga en cada momento, En palabras de Ortega:

Tenemos, pues, que mientras el simple vivir, el vivir en sentido biológico, es una magnitud fija que para cada especie está definida de una vez para siempre, eso que el hombre llama vivir, el buen vivir o bienestar es un término siempre móvil, ilimitadamente variable. Y como el repertorio de necesidades humanas es función de él, resultan éstas no menos variables, y como la técnica es el repertorio de actos provocados, suscitados por e inspirados por el sistema de esas necesidades, será

también una realidad proteiforme, en constante mutación. (Ortega, 2004: 36)

Posterior a la caracterización del fenómeno técnico como una *realidad* proteiforme, en la constitución existencial del ser humano, las reflexiones del pensador, se inclinan al cuestionamiento sobre el lugar en qué desemboca todo el esfuerzo que se ahorra al poner en marcha el conjunto de actividades técnicas que nos liberan de los imperativos biológicos. En forma muy sintética, diremos que todo este esfuerzo se traslada a una dimensión antropológica de nuestra existencia.

Lo anterior, se condice de la siguiente manera: al desligar nuestro quehacer de actos y necesidades meramente biológicas, el ser humano puede avocarse a quehaceres no biológicos, cierto tipo de actividades que él mismo se inventa para sí. “Y precisamente esa vida inventada, inventada cómo se inventa una novela o una obra de teatro, es lo que el hombre llama vida humana, bienestar.” (Ortega, 2004: 44) de esta forma, la vida humana se constituye como una invención constante de ella misma, posibilitada a su vez, por la serie de actos técnicos que la secundan. Puesto que “la vida de una persona no coincide, por lo menos totalmente con el perfil de sus necesidades orgánicas, sino que se proyecta más allá” (Mitcham, 1989: 60)

En este contexto, se sitúa la expresión Ortegiana del hombre “como una especie de novelista de sí mismo”, un ente que entre líneas, esboza su ser extra-natural, a través del “tipo irreal de ocupaciones”, que le son propias. (Cf. Ortega, 2004: 43-44) En esta singularidad del ser humano se le da la posibilidad de existir, pero no la existencia consumada: este ser tiene que «ganarse la vida», construir su vida, hacer habitable su mundo, en pocas palabras debe existir. Por eso es, ante todo, un programa como tal, su constitución ontológica deviene en una constante aspiración a ser. Bajo esta línea, nos comenta Esquirol:

Donde Ortega se muestra mucho más atento es al afirmar que la técnica no es lo primero sino que se inscribe en un programa vital pre técnico. Es decir, el hombre se inventa a sí mismo, y luego realiza este modelo técnicamente. Por eso, más importante aún que la capacidad técnica es la imaginación, capaz de crear un modelo de lo que nosotros mismos queremos ser (Esquirol, 2011: 30).

Es importante el énfasis realizado por Ortega, sobre la importancia de la imaginación en la configuración de un “programa vital pre técnico” el cual prefigura el despliegue de actividades técnicas. En este marco interpretativo, en base al cual, la técnica se hace patente como aquello que nos conlleva por un lado, la invención de nosotros mismos y por otra parte, la construcción de circunstancias que faciliten nuestro habitar en el mundo, se puede rescatar el acotado esquema que realiza Mitcham, para mostrar este movimiento antropológico de la técnica:

Esta actividad auto-interpretativa y auto-creativa se da por medio de dos estadios distintos. En primer lugar existe una imaginación creativa de un proyecto o actitud hacia el mundo que la persona desea realizar. En el segundo está la realización material de este proyecto, porque cuando la persona a inventado lo que quiere ser, lo que quiere hacer de sí mismo [...] se presentan ciertos requerimientos técnicos para la realización de este proyecto, y por supuesto, por cuanto estos requerimientos van a diferir de acuerdo al proyecto a ser realizado (Mitcham, 1989: 61)

Cabe mencionar que en el planteamiento interpretativo de Carl Mitcham se evidencia una esquematización de la propuesta Orteguiana, sin embargo, no entrega los matices filosóficos correspondientes (reflexiones antropológicas y ontológicas) que le otorgan mérito y singularidad al pensamiento del autor español. Además, proponemos que la función técnica en la relación auto-poietica que entabla el ser humano con su interioridad, no debe entenderse como el paso de un estadio a otro.

Nos resistimos a comprender, que primero se da el vuelco sobre la interioridad y posterior a ello el despliegue técnico sobre el mundo, sino que en lo referente a nuestro punto de vista, la relación técnica con el mundo y nosotros mismo, entraña un movimiento arquitectónico simultáneo. De esta manera, la función técnica de la imaginación articula la interioridad individual de los seres humanos, construye un programa vital, y junto con ello, se despliega concretamente en el mundo.

Bajo el planteamiento de la función técnica de la imaginación, en una conferencia de Ortega titulada *El mito del hombre allende a la técnica*, se enuncian ideas complementarias, para comprender esta relación entre individuo, técnica y mundo. El punto de partida de

esta conferencia, es al igual que en *Meditaciones sobre la técnica*, afirmar la consustancialidad de la técnica y el ser humano. Junto con lo cual, el autor busca, no detenerse en un mero análisis de la conducta técnica observable de los seres humanos, sino que construye una mirada que se adentra al interior del fenómeno. En otras palabras, comienza de la superficialidad técnica del individuo para encaminarse a la intimidad constitutiva y posibilitante de la técnica (Cf. Ortega, 2004: 619).

El énfasis en este análisis filosófico está puesto en los movimientos técnicos del hombre. Por ejemplo: desplazarse, alimentarse, vivir en general, despliega o pone en marcha, una serie finita de movimientos técnicos propios de nuestra especie y época histórico-cultural. Así, la comprensión que nos propone Ortega sobre la técnica, refiere directamente a una *creatio ex aliquo*. (Cf. Ortega 2011: 619)

Esta relación productiva, en el sentido de configurar algo que antes no estaba, es la imagen característica del hacer técnico. Relacionándose, así, estrechamente con el concepto de *sobre-naturaleza*, expuesto en la *Meditación sobre la técnica*, de esta manera la ocupación técnica culmina en la constitución de un mundo nuevo. El humano, sería el único ser, que a través de la técnica, puede convertirse en aquel que erige mundos sobre mundos. Pero esto, en la reflexión de Ortega, patentiza una relación antropológica fundante al problema mismo de la técnica, de acuerdo con él:

¿Cómo tiene que estar constituido un ser para el cual es tan importante crear un mundo nuevo? La respuesta es sencilla; por fuerza, un ser que no pertenece a este mundo espontáneo y originario, que no se acomoda en él [...] Esta situación doble, ser una parte de la naturaleza y sin embargo estar precisamente el hombre frente a ella, solo puede producirse mediante un extrañamiento. Así pues, este ser, precisamente el hombre, no solo es extraño a la naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento (Ortega, 1966: 619-620).

Esta relación antropológica fundacional entre el individuo y el mundo, comienza desde de un extrañamiento mutuo. “Una anomalía que surge del mundo y que luego se mantiene voluntariamente como anomalía” (Esquirol, 2011: 26). De esta manera, la heterogeneidad ontológica entre los entes obligados a coexistir, posibilita que el ser

humano busque y construya un mundo desde su no pertenencia al ente que lo recepciona.

Así, desde la no pertenencia al mundo, desde el desconocimiento ontológico del mundo, comprendido como circunstancia, la técnica se muestra como la forma de habérselas con este fenómeno. Sin embargo, simultáneamente en este “habérselas” con el mundo, en el cual no me encuentro, se despliega una manera extraña de habitar el sí mismo. Como habíamos enunciado con anterioridad, se produce un *ensimismamiento* esencial a la forma en que nos desenvolvemos en el mundo. De hecho José Esquirol, interpreta el vínculo entre extrañamiento y creación técnica, de la siguiente manera:

Del extrañamiento, de la no pertenencia al mundo, surge la voluntad de buscar y de edificar un nuevo mundo. Pero el «mito» que explica Ortega sirve para indicar algo transcendentalmente intermedio entre el extrañamiento y la creación técnica: lo interior. El extrañamiento del hombre con respecto al mundo, esta anomalía que podía haber sido su muerte, se convierte en una mirada interior, en un acceso a un mundo interior de imágenes —memoria y fantasía— (Esquirol, 2011: 26).

La relación entre el hombre y el mundo, está mediada (fundamentada) por un conjunto de actividades técnicas, las cuales a su vez, tienen su punto de partida en la interioridad imaginativa del ser humano gatillado por la experiencia anómala de su encuentro en las circunstancias. Es decir, el sujeto se sitúa en el mundo desde un extrañamiento inicial, el cual da paso como dice el comentarista, a una *mirada interior, un acceso a un mundo interior de imágenes* (Esquirol, 2011: 26)

De esta forma se comprende de mejor medida el doble vuelco técnico del hombre sobre sí mismo y el mundo, entendiendo al hacer técnico como las diversas formas de poner en marcha el proyecto que constituye al hombre. El programa existencial que somos, es configurado en nuestro *mundo interior*, construido, en el misterio constante de nuestra imaginación. Esta manera de plegarse sobre sí mismo, desde interioridad imaginativa al mundo exterior, adaptado este último a las necesidades articuladas en la interioridad del sujeto en forma de proyecto, es caracterizada como “el giro orteguiano” (Cf. Arancibia, 2004: 88). Según Ortega:

Pero este animal que se convirtió en el primer hombre, ha encontrado súbitamente una enorme riqueza de figuras imaginarias en sí mismo., estaba, naturalmente, loco, lleno de fantasía, como no la había tenido ningún animal antes que él, y esto significa que frente al mundo circundante era el único que encontró en sí, un mundo interior. Tiene un interior, un dentro, lo que otros animales no pueden tener en absoluto [...] La dirección de su atención realizó el más grande y patético giro desde fuera hacia dentro. Empezó a prestar atención a su interior, es decir, entro en sí mismo: era el primer animal que se encontraba dentro de sí, y este animal que ha entrado en sí mismo es el hombre (Ortega, 1966: 621-622).

Junto con esto, la relación técnica del individuo con el mundo se sustenta en un encuentro ontológico, el cual podemos ver en las siguientes palabras de Ortega “Entonces nos encontramos con que en el universo acontece el siguiente hecho: un ente, el hombre, se ve obligado, si quiere existir, a estar en otro ente, el mundo o la naturaleza” (Ortega, 2004: 45-46).

Esta relación inexorable, entraña cierta similitud fundamental con la expresión heidiggeriana de ser-en-el-mundo (Cfr. Heidegger, 1997: 79) De hecho, en esta meditación, como en la obra de Ortega, hay una fuerte influencia de la analítica existencial del Dasein, como dirán otros comentaristas³. Especialmente, si analizamos la Geworfenheit (el estar lanzado al mundo) en comparación a la extrañeza ontológica que refiere Ortega para hablar sobre el encuentro del hombre con el mundo. Esta situación existencial del hombre, como “naufrago”, lo sitúa en medio de una *intrincada red, tanto de facilidades como de dificultades* (Cf. Ortega, 1972: 115)

Este último punto es esencial, ya que, en las mismas palabras del filósofo, esta situación “da su especial carácter ontológico a la realidad que llamamos vida humana, al ser del hombre” (Ortega, 2004: 46). Por lo que, esta situación demanda en el individuo, una actitud activa, que discurre en una lucha constante con las dificultades propias de sus circunstancias.

³Se entabla una clara relación conceptual entre Ortega, Husserl y Heidegger, a través del entendimiento Orteguiano de *circunstancias*, el cual estaría a su vez conectado con la noción de *Lebenswelt* propuesta con Husserl para tematizar el mundo de la vida. Y en complemento a esto, podemos ver en la afirmación de la vida personal, como la realidad radical un claro guiño teórico con la analítica existencial del Dasein, en *Ser y tiempo*. (Cf. Esquirol, 2011: 25)

De esta forma, el hombre debe de hacerse su propia existencia, realizar el proyecto que se es, en cada caso. Así, el existir se transforma una conquista incesante por la realidad en la cual “el hombre, no solo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida” (Ortega, 2004: 47).

La determinación ontológica del vínculo entre hombre-técnica-mundo, se sostiene en una extrañeza primaria, en la cual, pareciera que una parte de nosotros no coincide con la naturaleza, y por otra parte, cierta dimensión de nosotros aún la persigue. Ortega, culmina el punto central de esta reflexión, con una potente imagen literaria y filosófica. Esta relación de extrañeza, para/con el mundo, se cristaliza en la figura del “centauro ontológico”, en la cual se enfatiza la dualidad existencial, entre inmersión en la naturaleza y trascendencia de la misma. De acuerdo con el pensador español:

Lo que tiene de natural se realiza por sí mismo: no le es cuestión. Más, por lo mismo, no lo siente como su auténtico ser. En cambio, su porción extranatural no es, desde luego, y sin más, realizada, sino que consiste, por lo pronto, en una mera pretensión de ser, en un proyecto de vida. Esto es lo que sentimos como nuestro verdadero ser, lo que llamamos nuestra personalidad, nuestro yo (Ortega, 2004: 47-48).

Nuestro yo, es en tanto proyecto, un programa vital que cada uno de nosotros busca concretar. Así, no solo hacemos aparecer lo que antes no había en el mundo, mediante nuestra técnica, sino que a la vez, nos constituimos a nosotros, como humanos, en la búsqueda incesante por realizar nuestro proyecto existencial. Y para alcanzarlo, la técnica es primordial, ya que no solo modifica las circunstancias en las que me artículo, sino que fabrica simultáneamente a ese mismo yo.

Este repliegue del hombre sobre sí mismo y el mundo le otorga el carácter antropológico a las reflexiones del pensador español. Ya que, a través de sus cualidades imaginativas, arraigadas en un sutil encuentro fantasioso consigo mismo, los seres humanos, no sólo articulan un mundo nuevo y construyen “sobre naturalezas”, sino que simultáneamente se constituyen a sí mismos como un programa de vida.

Nos encontramos, en cierto sentido, encadenados a la auto-fabricación existencial de nosotros mismos, a partir del extrañamiento, el cual se inicia al encontrarnos con un

mundo, cuya estructura ontológica es ajena a mí, en un primer momento. Vivir es entonces hallar los medios para realizar el programa que se es, y ahí comienza el extraño despliegue de la técnica, que está en función de la vida: su cometido es hacer posible que el programa humano, que es cada cual, se articule y realice.

Es importante destacar que el proyecto que constituye al ser humano, sustentado en su capacidad inventiva o imaginativa, se encuentra inclinado hacia a la importancia del deseo en el entramado humano. Pero este análisis, no se limita a la mera identificación de esta conexión entre deseo, imaginación y proyecto existencial. Según Ortega y Gasset:

En definitiva, los deseos referentes a cosas se mueven siempre dentro del perfil del hombre que deseamos ser. Éste es, por lo tanto, el deseo radical, fuente de todos los demás. Y cuando alguien es incapaz de desearse a sí mismo, porque no tiene claro un sí mismo que realizar, claro es que no tiene sino pseudo deseos, espectros de apetitos sin sinceridad ni vigor. [...] La desazón es enorme, y es que el hombre actual no sabe que ser, Le falta imaginación para inventar el argumento de su propia vida (Ortega, 2004: 55).

Como podemos observar, junto con esta relación entre deseo, técnica e imaginación, el pensador diagnostica una crisis, bajo la siguiente preocupación: cómo nos constituimos los seres humanos en la actualidad. Así, Ortega, denunciara la carencia de imaginación, la pérdida constante de un carácter fundamental en cada uno de nosotros, y hasta ahora constitutiva del despliegue mismo de la técnica moderna.

Más allá de lo paradójico, la determinación antropológica del fenómeno técnico en Ortega, devela un incesante peligro antropológico para el ser humano, el cual es, como mencionamos, la pérdida de sí mismo en el acontecer tecnológico actual. Pero cabe preguntarnos: ¿Cómo es posible que en una época en donde prima la técnica, una época en donde esta se instaura incesantemente en el entramado existencial de cada ser humano, nos alejemos de los rasgos esenciales de nuestro ser?

Este aborto esencial de la inventiva es comentado por Joseph Esquirol, en las siguientes líneas; “Vistas así las cosas, no resultaría oportuno hablar de crisis de la civilización

técnica como tal, sino, en todo caso, de crisis de la imaginación y de la capacidad humana de crearnos a nosotros mismos” (Esquirol, 2011: 30). Esta preocupación sintomática que se encuentra en las reflexiones Ortega y Gasset, sobre cierta peligrosidad propia del fenómeno técnico, puede vislumbrar de mejor manera, bajo la categoría filosófico-política del *hombre-masa* en su libro *la rebelión de las masas* (Ortega, 1962: 47). Junto con esto, Carl Mitcham redondea de manera categórica esta preocupación latente a la constitución misma del fenómeno técnico:

La perfección de la técnica científica conduce, para Ortega, a un problema moderno sin igual: a esterilizar completamente o atrofiar la facultad imaginativa o de desear, esa facultad autóctona que es responsable, en principio, de la invención de los ideales humanos. En el pasado, las personas eran, en gran medida, conscientes e las cosas que no eran capaces de hacer, de sus limitaciones y restricciones. Después de desear algún proyecto, una persona tenía que emplear años para resolver los problemas técnicos envueltos en su realización. En la actualidad, sin embargo, con la posesión de un método general para descubrir los medios técnicos con que realizar cualquier ideal planeado, la gente parece haber perdido del todo la habilidad para desear cualquier fin.” (Mitcham: 1989: 63-64)

Esta crítica debe comprenderse dentro de la reflexión que Ortega inaugura sobre el “tecnicismo de la época moderna” el cual, refiere al proyecto vital que se está instalando. Podemos sostener fehacientemente, que su preocupación relativa a cierta pérdida de lo humano, en las condiciones contemporáneas de existencia, siguen siendo vigentes, y de una actualidad evidente.

En los siguientes capítulos, el argumento anterior cobra sentido, al conectar este planteamiento, y preocupación filosófica, con las reflexiones realizadas por Heidegger (Capítulo II) y Sloterdijk (Capítulo III), pensadores que postulan sospechas bastantes similares, a la inquietud Ortegiana de la disolución antropológica del ser humano, en la grandilocuencia del fenómeno técnico-tecnológico.

Martin Heidegger: determinación ontológica del fenómeno técnico-tecnológico

La reflexión filosófica de Martin Heidegger, sobre la esencia del fenómeno técnico-tecnológico, se encuentra entre otros, en los siguientes textos: *La vuelta, Introducción a la metafísica* (1928-1929), *Construir habitar pensar* (1951), *la época de la imagen del mundo* (1938), *La pregunta por la técnica* (1962), *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico* (1962) entre algunos más. Incluso, existen pensadores quienes afirman que la reflexión sobre la técnica cobra un lugar determinante en el desenvolvimiento del pensar Heideggeriano, a partir de los años treinta en adelante. Pues, su “filosofía de la técnica” haría de telón de fondo, para el despliegue de sus preocupaciones Onto-históricas⁴. Según Eduardo Sabrovsky que sostiene la siguiente tesis:

Si la “llamada del ser”, como se reitera en estos textos, “habla a la manera de la com-posición(Gestell)⁵” la filosofía atenta a esta llamada [...] no podría sino ser filosofía de la técnica, en ambos sentidos del genitivo. Así, la experiencia de la técnica desplegada a nivel planetario, y no una problemática experiencia griega misteriosamente al alcance del filósofo o del poeta [...] Sería el suelo nutriente desde el cual se alzaría la filosofía heideggeriana, y que “hablaría” a través de ella. La técnica en su fase planetaria (Ge-stell, su modo de desocultar) ha de constituir entonces [...] el “inconsciente” del pensamiento heideggeriano. Un inconsciente que rige desde la sombra y que, como tal, está sometido a represiones y denegaciones (Sabrovsky, 2006: 13).

⁴ Esta expresión se ocupa generalmente para traducir un término que Heidegger introduce cerca de los años treinta, a saber; “Seingeschichte” para comprender el giro post-fenomenológico que se presenta en el pensar Heideggeriano posterior al proyecto ontológico-fundamental en *Sein und Zeit*. Junto con ello, es pertinente, hermenéuticamente hablando, comprender este movimiento de la pregunta por el ser hacia la interrogación por la verdad histórica del ser, como una radicalización de las preocupaciones ontológicas en Heidegger, más que como un tránsito de un lugar a otro. Cabe en este punto, aclarar el carácter histórico de la reflexión ontológica por el Ser, con la siguientes citas: Jorge Acevedo; Ser es lo que condiciona decisivamente al hombre, su dimensión histórica más radical, su destino, esto es, lo que pone al hombre en un camino del desocultar. El ser se dona, se da o destina al hombre actual – y, así, lo destina – en la figura de la técnica moderna; A partir de esta destinación el hombre devela lo que hay de una manera técnica; está en la verdad (desvelamiento) y, a la par, en la no-verdad (velamiento), técnicamente (Acevedo, 1990: 48.). Marcos García de la Huerta; La mirada sobre el presente en la óptica del “planetarismo técnico” y del nihilismo atraviesa, en efecto, buena parte de la obra de Heidegger, pues el piensa el presente alemán y mundial en la perspectiva de la historia del ser - seingsgeschichtlich -, y supone un principio o esencia épocal, que es un referente mayor del conjunto de prácticas humano-históricas, una suerte de a priori de la acción en general. esta constelación épocal que signa un estado del mundo no sería otra actualmente que la técnica moderna, en tanto remache del nihilismo, es decir, en cuanto culminación de la historia de la filosofía. (García de la Huerta, 2007: 387)

Es necesario enfatizar, junto con Sabrovsky, el lugar preponderante de la técnica en sus reflexiones y preocupaciones filosóficas. Si bien la postura expresada por el comentarista, es bastante radical. Sobre todo en la tesis que intenta defender, a lo largo de su artículo, con propiedad y manejo de los textos, para construir una relectura sobre el “centro nuclear” del pensamiento de Heidegger, en este escrito no nos abocaremos a analizar su postura hermenéutica, sino que nos centraremos en los conceptos de *Gestell*, *Bestand*, *Er-eignis* y *Lichtung*, nociones que corresponden a la estructura, o el soporte ontológico, en la reflexión filosófica propuesta por el autor alemán, para pensar la esencia de este fenómeno.

En los textos ya mencionados, principalmente *La pregunta por la técnica y lenguaje tradicional y Lenguaje técnico*, el autor comienza su argumento filosófico, constatando un sentido “formal”, o habitual para comprender la técnica y su relación con el ser humano. El camino propuesto por esta reflexión, se adentra en el fenómeno de la técnica moderna desde la constatación de su dimensión antropológico-instrumental. (Cf. Heidegger, 1962: 4)

Esta manera en que se muestra el fenómeno de la técnica moderna, se encuentra ligado a una determinada comprensión pre-ontológica⁶, si se quiere, la cual vincula la esencia de este fenómeno como aquello que comparece, en un primer momento, como algo humano, y así asegurado por el hombre para el hombre, y en segunda instancia como algo instrumental, en otras palabras, la técnica como una adecuación de medios para determinados fines.

La sabida aceptación que tiene esta interpretación se debe, al cómo se condice con aquello que se encuentra ahí, en otras palabras, esta comprensión antropológico

⁶ Maurice Corvez “Todos nosotros tenemos una idea de Ser, por aprehensión inmediata y como espontánea. Pero esta idea no es clara. Hasta a llegado a ser la más oscura de todas y la más general, que rebosa de todos los marcos y no puede ser definida. Muy a menudo se revela inarticulada, y esto es el por que se la encuentra empleada según acepciones tan diversas. A esta idea confusa de Ser, Heidegger la llama: una concepción pre-ontológica” (Maurice Corvez, 1970: 8). Cfr. Joseph Esquirol: “Hay algo así como un retirarse del ser. Pero este ocultarse es un acontecimiento en el que se articula el propio destino del ser con el pensamiento del hombre. De modo que el acontecimiento del retiro o la ocultación va de la mano con un pensar desviado hacia lo ente o, ahora, las existencias” (Esquirol, 2010: 66).

instrumental de la técnica, muestra una fuerte correlación con el nivel entitativo de la existencia, más no con su dimensión, y una consiguiente tematización, ontológica. De acuerdo con Martin Heidegger:

La idea antropológico-instrumental de la técnica no resulta dominante porque sea la que empieza imponiéndosenos como obvia, sino también porque es correcta en su ámbito. Esta corrección se ve además reforzada y consolidada porque esa representación antropológica no sólo determina la interpretación de la técnica, sino que penetra también en todos los ámbitos como forma predominante de pensar (Heidegger, 1962: 6).

Esta sería la constatación inicial de la manera en que comparece frente a nosotros el fenómeno de la técnica moderna, sin embargo el autor busca adentrarse más allá de esta mera constatación de aquello que se nos muestra inmediatamente y encaminarse hacia una comprensión del fenómeno que rescate su sentido originario, el cual habita y posee sus determinaciones propias en el lenguaje.⁷ Por lo cual, expondremos levemente el análisis hermenéutico realizado por este pensador sobre el concepto de técnica, junto con los elementos constitutivos de su esencia. En la conferencia de 1962 sostiene:

Téchne: el entenderse en, el arreglárselas en, el tener práctica en el fabricar. Este entenderse-en, tener-práctica-en, es una especie de conocimiento, de estar-en-algo y de saber. El rasgo fundamental del conocimiento radica según la experiencia griega, en el abrir trayendo algo a luz, en el hacer manifiesto aquello que está presente ahí-delante. E igualmente, el fabricar y el producir, entendido como lo entendían los griegos, no significa tanto poner a punto, manipular y operar, sino lo que nuestra palabra alemana “herstellen” [y el término latino “producere”, MJR] literalmente dicen: pro-ducere, es decir, sacar y traer a luz algo que antes no estaba ahí como presente”. (Heidegger, 1962: 6)

El autor sostiene que la característica fundamental en la forma de concebir (esenciar) la técnica, es el desocultar que caracteriza, tanto a la técnica originaria como la moderna, comprendidas como formas de habitar y comprender-nos en la técnica. Por un lado, la experiencia griega de la *Tejne* nos conduce a comprendernos en la relación entre individuo, técnica y mundo, como una forma de conocimiento, siendo esta, a su vez,

⁷ Este movimiento argumentativo, bastante conocidos por los lectores de Heidegger, puede aclarar bastante bien, si tenemos en cuenta los párrafos 6 y 7 de “Ser y tiempo” en los cuales se trata la conceptualidad que conforma el método fenomenológico hermenéutico. Teniendo en cuenta aquello, podemos ver cómo este método se despliega en el análisis del fenómeno de la técnica en sus diferentes momentos. (Cf. Heidegger, 1997: 50)

una manera de habérselas con el mundo, en el marco de una significación *poiética* del desocultar. Según Heidegger:

La técnica es un modo del desocultar. La técnica presencia en el ámbito en el que acontece desocultar y desvelamiento. Frente a esta determinación del ámbito esencial de la técnica, se puede objetar que vale, ciertamente, para el pensar griego y que conviene, en el mejor de los casos, a la técnica manual, pero que no puede aplicarse a la moderna técnica de máquinas. Y precisamente, solamente ella es la que nos perturba y mueve a preguntar por la técnica [...] la pregunta decisiva sigue siendo; ¿de qué esencia es la técnica moderna para que pueda ocurrir que aplique la ciencia natural? (Heidegger, 2017: 80).

Así, la dirección de la reflexión ontológica nos lleva a interrogarnos por el modo del desocultar propio de la técnica moderna, el cual se entrelaza, consustancialmente, en cuanto una manera del desocultar, con las determinaciones ontológicas de la ciencia moderna. Antes de referirnos a esta interrelación, es necesario aclarar los conceptos elementales que utiliza Heidegger para conceptualizar el carácter esencial de la técnica moderna, y así, en tanto logremos la aprehensión de este fenómeno y su comportar ontológico, podremos clarificar la relación entre técnica y ciencia.

Bajo la misma línea argumentativa, la estructura que soporta esta forma del desocultar técnico se articula, en un primer momento, a través de las nociones de *Bestand* y *Gestell*. En primera instancia, el *Ge-stell* se vuelca sobre el mundo circundante, “transformándolo” en un mero lugar de *stock*. Esto se concreta, a partir de una relación objetualizadora⁸. Que es comprendida, a su vez, como una provocación develadora de mundo, que incita al mundo, emplaza al mundo, y lo muestra como un estante de provisiones. Lo anterior, es explicitado en palabras del propio Martin Heidegger:

⁸ Véase *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*; respecto de la relación objetualizante con el mundo en el quehacer científico y técnico; Mediante lo dicho parece sugerirse por sí sola la idea de que la ciencia moderna de la naturaleza, la consideración y descripción que hace de la naturaleza obligándola a mostrarse en su objetualidad susceptible de cálculo y medida, podría ser una modalidad de la técnica moderna. Entonces habría que invertir la representación que habitualmente nos hacemos de la relación entre la ciencia de la naturaleza y la técnica: no es la ciencia de la naturaleza la base de la técnica sino la técnica moderna la característica básica y sustentadora de la ciencia moderna de la naturaleza. Aun cuando tal inversión se acerca más a la cosa, no atina sin embargo con su núcleo. En lo que respecta a la relación entre ciencia moderna y técnica moderna hay que tener presente que lo más propio de ambas, su origen común, se oculta en aquello que hemos llamado disponer y traer a la luz por vía de urgir, obligar y desafiar (Heidegger, 1962: 10)

El desocultar que domina a la técnica moderna tiene el carácter del poner en el sentido de la pro-vocación. Esta acontece de tal manera que se descubren las energías ocultas en la naturaleza; lo descubierto es transformado; lo transformado, acumulado; lo acumulado, a su vez repartido y lo repartido, se renueva cambiado [...] ¿Qué clase de desvelamiento es propio de lo que se realiza por medio del desocultar provocante? [...] lo establecido de esta manera tiene su propio estado (Stand). Nosotros lo llamamos lo constante (Bestand = depósito) la palabra mienta aquí algo más y más esencial que el mero constar de [...] caracterizar nada menos que el modo como está presente todo lo que se refiere al desocultar pro-vocante (Heidegger, 1984: 83-84).

Podemos entrever que en este pensador la reflexión se inicia desde la constatación del concepto antropológico-instrumental del fenómeno técnico, para posteriormente sumergirse en la esencia del fenómeno, a través del análisis etimológico de la palabra *instrumentum*, y traer a la luz, en contraste con la vivencia antigua, la constitución ontológica del técnica, en su determinación provocadora (*Ge-Stell*) para/con el mundo que habitamos. Transformando a este último, desde esta actitud esencialmente emplazadora, en un mero recipiente de existencias. Esta relación objetualizadora nos des-oculta un mundo comprendido bajo la luz del *Bestand*⁹, ósea un mundo visto como un simple depósito, un estante repleto *Stock* disponible.

La técnica en este planteamiento, se ancla fuertemente a la esencia de una metafísica del sujeto consumada¹⁰. Para Heidegger, al igual que cualquier sistema de pensamiento metafísico, la técnica constituye y fundamenta una época determinada. En este sentido, la historicidad del ser humano, se ve determinada por el acontecer en el marco de lo

⁹ Bajo determinada interpretación se puede relacionar esta forma de conceptualizar la relación entre técnica y ser humano con algunos postulados de la teoría marxista. Principalmente los relativos a la alienación y enajenación producidas en el fenómeno del trabajo asalariado. (Cf. Esquirol, 2011: 58)

¹⁰ Véase; *Introducción a la metafísica*: Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y la excesiva organización del hombre normal. Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se halla vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda “asistir” simultáneamente a un... atentado contra el rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya solo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia de todos los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones de asambleas populares se tengan por un triunfo [...] entonces, si, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para que? ¿hacia dónde?, ¿y luego que?. (Heidegger: 2001: 42) Este clarificador extracto, nos ofrece más que solo un panorama político internacional, pues la clave de lectura, debe ser el comprender esta igualación metafísica, entre estos grandes bloques políticos, igualación que alude a la consumación de la técnica moderna, como la ordenación metafísica del destino histórico de la humanidad. por lo tanto, en su dimensión englobador y determinante, que supera el mero arbitrio humano.

técnico, en el marco de un “camino del desocultar” (provocante) que lo sobrepasa. Esta forma de “estar en la verdad” (*aletheuein*) des-oculta a los entes, en su modo de ser, como meros objetos, o en otras palabras, simples mercancías reemplazables. Respecto de esta manera en la cual se destina el ser de la humanidad, nos menciona Esquirol lo siguiente:

Metafísica del sujeto y dominio de la objetividad van de la mano, dado que el sujeto es como el punto de referencia para asegurar la verdad del objeto. El sujeto es la condición de posibilidad del mundo de los objetos, y su proceder no será sino el del representar este mundo de objetos. El sujeto asegura y fija representando. Paradójicamente, lo que acaba ocurriendo es que el reino del objetivismo, abarcando todo lo presente, da paso a la disolución de los objetos en existencias de reserva, para los cuales lo apropiado ya no es la representación sino la provocación. Este es el tránsito de los objetos y la representación a las existencias y la provocación. (Esquirol, 2011: 56)

Esta identificación entre metafísica, técnica, y por consiguiente, ciencia moderna, es posible apreciarla en *La época de la imagen del mundo (1938)*, texto en el cual, junto a *introducción a la metafísica (1929)* constata la forma en que comparecen esencialmente la técnica y la metafísica del sujeto moderna, siendo la primera el momento de consumación histórico-existencial de la segunda. Sin embargo, en este momento de consumación de toda metafísica tradicional en las dimensiones concretas del develar técnico, podemos ver peligro ontológico-político denotado por Heidegger.

La preponderancia de la *Gestell* como un modo de develar la verdad del ser, y hacerlo comparecer en nuestro existir, se torna peligrosa, puesto que nos aleja de la claridad ontológica, sumergiéndonos en una nebulosa destinación hegemónica del ser de la humanidad, y todo cuanto acaece en ella, desde su única y apropiante forma del *Ge-stell*.

Esta subsunción, se centra en la inexorable caída del ser humano en el olvido del ser, y más aún, un olvido de la diferencia ontológica, que nutre el pensar heideggeriano, a modo de constituir una de las “vigas maestras” de su proyecto filosófico. Podemos apreciar lo anterior en el siguiente extracto:

Lo dis-puesto disloca (*verstellen*) el aparecer y el dominar de la verdad. El destino que destina en el establecer es, según esto, el más extremado peligro.

Lo peligroso no es la técnica. No hay ningún demonio de la técnica, sino, por el contrario, el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es en cuanto un destino del desocultar, el peligro. La significación modificada de la palabra “dispuesto, se nos hace ahora quizás más familiar, si pensamos dispuesto (*Ge-stell*) en el sentido de destino (*Geschick*) y peligro (*Gefahr*). La amenaza no le viene principalmente al hombre de que las máquinas y aparatos de la técnica puedan actuar quizás de modo mortífero. La más peculiar amenaza se ha introducido ya en la esencia del hombre (Heidegger, 2017: 89).

Es importante destacar la peligrosidad que entraña la técnica, tanto de objetualizar el mundo, en cuanto *Bestand*, y simultáneamente, propugnarse como el camino imperante del desocultar, determinando los aspectos más íntimos de la destinación histórica del ser humano, se sitúa la emergencia ontológico-política del esenciar propio de la técnica moderna.¹¹ En este sentido, las estructuras ontológicas que soportan su esencia, en tanto un desocultar que provoca al mundo determinada manera de mostrarse, contrae a su vez, el peligro, de caer en un alejamiento temático del sentido del ser de la técnica, “Y esto significa en Heidegger, estar menos en la verdad, en el ámbito de la revelación, en la cercanía del ser y el juego del mundo” (Esquirol, 2011: 61).

Para articular esta comprensión ontológica sobre el fenómeno técnico moderno, tendríamos por un lado, la caracterización sobre la forma del desocultar que circunscribe al esenciar propio de la técnica moderna, dada a través de las nociones de *Gestell* y *Bestand*. En un segundo momento, debemos determinar conceptualmente, el modo en que se despliega, y acontece la técnica moderna, a tal punto, de constituirse e instalarse como un modo de destinar el ser de la historia de la humanidad. En otras palabras, formular la comprensión heideggeriana que ancla la esencia de la técnica con la culminación ontológico-histórica de la metafísica moderna. Para esto último, las nociones que nos dan claridad respecto a cómo articulamos conceptualmente esta manera de anclar metafísica, destinación histórica y técnica moderna, son *Ereignis* y *Lichtung* heideggeriano.

¹¹ Según García de la Huerta: “La comprensión del ente como *cosa* atraviesa toda formación de entendimiento teórico-analítico y culmina en la representación de la naturaleza como objeto [...] Habría, en consecuencia, un hilo conductor que lleva desde Descartes y el subjetivismo moderno hasta la técnica, entendida como objetivación del ente en general y conversión de la naturaleza en objeto de expropiación, destinado al agotamiento y a la consumición” (García de la Huerta: 2007: 392).

Es necesario recordar que la preocupación onto-histórica que orienta el pensar de Heidegger en este momento, recurre al concepto de *Lichtung* para mostrarnos una forma de comprender, que el ser humano, está permanentemente en la apertura del ser, junto con lo cual, habitamos en el *claro* del ser. Esta conceptualidad, y este habitar constantemente el claro del ser, da cuenta de una serie de determinaciones históricas o épocas, que nos constituyen ontológicamente como individuos. En este sentido, la determinación ontológica de la técnica como un desocultar provocante, que devela al mundo, en tanto una estantería repleta de mercancía, puede ser comprendida, como el *claro* que habita, y configura, las relaciones existenciales entre los seres humanos y su época histórico actual. De acuerdo con Heidegger:

Sin embargo, porque el Ser se ha destinado en cuanto esencia de la técnica en lo dis-puesto, pero la esencia-humana pertenece a la esencia del Ser, en cuanto que la esencia del Ser necesita a la esencia humana, para quedar custodiado [gewahrt] en cuanto Ser según la propia esencia en medio de lo ente, y así esenciar como lo Ser, por ello la esencia de la técnica no puede ser conducida a la transmutación de su destino sin la asistencia de la esencia-humana[...] Pero el restablecimiento de un destino del Ser, aquí y ahora, el olvido de lo dis-puesto, se acontece-apropia cada vez desde el advenimiento de un otro destino, que ni se puede precalcular lógico-historiográficamente, ni construir metafísicamente como consecuencia de un proceso histórico. Pues lo histórico, o, pues, el acontecer, historiográficamente concebido, jamás determina al destino, sino que, cada vez el acontecer y el concebir a éste asignado, sus componentes son ya lo destinados de un destino del Ser (Heidegger, 2017: 102).

Podemos sostener que para Heidegger conceptualizar al ser como claro, o modo de iluminación, lo posibilita a tematizar el cómo las cosas y los seres humanos van a aparecer, en la manera en como comparecen en sus estructuras y elementos ontológicos, dentro de un acontecer histórico. Puesta, la discusión filosófica, en un nivel entitativo, no se puede captar al ser, en este caso de la técnica, a través de la mera constatación empírica, pues todo intento por captar, por representar el ser que se hace patente en una determinada época, queda a subscrito en la *Lichtung* del ser.

Por lo cual, el ser humano que se encuentra ya desvelado, en un mundo históricamente desvelado, queda exento o expectante, al acto mismo de la develación del ser. Sin

embargo, es imposible concebir, y comprender, que este acontecer de la develación del ser como la *Lichtung* heideggeriana se produzca sin el humano. Esta segunda relación, entre el ente (*Dasein*) y el ser, en la cual el ente le tributa al ser, relacionándose a modo de un desborde, en el cual el ser se manifiesta persistentemente en los diferentes niveles de la existencia, es comprendida por Heidegger con la noción de *Ereignis*.

Generalmente esta acepción, toma diferentes significaciones en el pensar del filósofo alemán. Sus traducciones habituales son evento, o respecto al problema de la técnica, acontecer-apropiador (Cf. Heidegger, 1962: 84-85). Con esta última acepción, podremos darle énfasis al rol que cumple en la estructura conceptual que propone Heidegger para analizar el fenómeno de la técnica moderna.

Aquí el problema que nos plantea este concepto, está totalmente vinculado a la cuestión mostrada por la *Lichtung*, como el claro a través del cual algo (en este caso la técnica) se muestra, a partir de sus determinaciones epócales, históricas y ontológicas. Al fin y al cabo, poder develar la forma en que acontece el ser, en lo acontecete de la actualidad histórica, a la cual interrogamos, en este preguntar.

Podemos apreciar como en estas dos conceptualizaciones, se produce una potente tensión y tránsito entre el mostrarse y el ocultarse, dando cuenta tanto del sentido originario como de la constitución misma del fenómeno. Esta forma de apropiación nos precipita, a volvernos a la *Gestell*, como la manera de estructurar la relación entre ser y ente, en sus determinaciones históricas. Lo anterior podemos aclararlo con la siguiente interpretación de Joseph Esquirol:

Podremos ir más allá de la representación antropológica de la técnica para advertir la constelación de hombre y de ser que aparece a través de la esencia de la técnica. Nos percatamos tanto de que el ser como el hombre se encuentran emplazados en esta dirección: uno a dejar aparecer el ente en el horizonte de la calculabilidad y el otro a corresponder planificándolo. Ge-stell es precisamente el nombre de esta provocación conjunta entre hombre y ser. Y es justo ahí donde Heidegger introduce un nuevo concepto crucial. En efecto, el Ge-stell es una invitación a pensar la mutua pertenencia de hombre y ser. Y a eso se le da un nombre: “De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos Ereignis” (Esquirol, 2011: 67).

Aquí *Das Gestell* no es una realidad última, ni la culminación del planteamiento reflexivo de Heidegger, esta noción tiene un carácter "derivado", remitiendo a otro ámbito en el cual tiene lugar aquello que puede comprenderse como la constelación de ser y hombre. Preguntar por la técnica es también hacerlo por esta constelación, por este modo de destinar el ser de la humanidad. Esta constelación, entre ser y hombre que experimentamos en el *Gestell* es sólo un prelude del *Ereignis* como un momento crucial de apropiación. (Cf. Sabrovsky, 2006: 22)

Ahora bien, para que la técnica deje de ser la mera dominadora del hombre y opte por un plano menos hegemónico, dicho de otro modo para saltar desde el pensar calculante hacia el pensar meditativo, hay que enraizarla de nuevo en el ámbito originario del *Ereignis*, donde la constelación de ser y hombre cobran su auténtico sentido. De esta forma, la reflexión sobre el “destino planetario de la técnica” culmina en el rescate de cierta manera de habitar la existencia, la cual se pronuncia, como una forma de habérselas con el fenómeno técnico-tecnológico, y la peligrosidad que contrae la manera en que este esencia. Sostiene en la siguiente cita:

Que el arte le este confiada y otorgada esta, la más alta posibilidad de su esencia en medio del peligro mas extremado, nadie puede saberlo. Sin embargo, nosotros podremos admirarnos. ¿De qué? De la otra posibilidad, de que por todas partes se establezca el frenesí de la técnica, hasta que un día, por entre todo lo técnico, la esencia de la técnica esencie en el advenimiento (*Ereignis*) de la verdad. Porque la esencia de la técnica no es nada técnico, la reflexión sobre la técnica y la contraposición decisiva con ella, tiene que tener un lugar en un ámbito, que de un lado, está emparentado con la esencia de la técnica y que, de otro, es, sin embargo, fundamentalmente distinto (Heidegger, 2017: 94).

Retomando el alejamiento del terreno hermenéutico de la *aletheia*, recorre la crítica a la metafísica moderna y a la tradición filosófica en general, partiendo de la no tematización onto-histórica de los fenómenos a estudiar, y más precisamente el olvido de la crucial diferencia ontológica entre ser y ente, lo cual nos hunde en el problemático olvido del ser. La caída a esta dimensión silenciada del ser en su carácter épocal e histórico, se constituye como el peligro inmanente de la técnica en su configuración actual. Las consecuencias de estas determinaciones ontológicas, que constituyen la

relación caracterizada por la peligrosidad del olvido hombre-técnica-mundo. Lo anterior es sostenido en su conferencia *Serenidad*;

Al hombre se le traslada así a otra realidad. Esta revolución radical de nuestro modo de ver el mundo se lleva a cabo en la filosofía moderna. De ahí nace una posición totalmente nueva del hombre en el mundo y respecto al mundo. Ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir. La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas. (Heidegger, 1999: 24)

En esta conferencia se propone reflexionar sobre dos cuestiones fundamentales, gatilladas por las magnitudes políticas, ontológicas, epistemológicas que tuvo el inicio de la era atómica, y por ende el lanzamiento de la bomba nuclear. Estas serían la “apertura al misterio” y *Gelesenheit* (Serenidad). Elementos estructurales, utilizados para tematizar un modo de ser, respecto del fenómeno de la técnica moderna, y sus implicancias en el pensar.

Por lo pronto, cabría mencionar que; la necesidad por tematizar una manera de ser frente al fenómeno técnico, radica en el diagnóstico realizado por el pensador, al comienzo de esta conferencia, en el cual nos dice: “El hombre de hoy huye ante el pensar” (Heidegger, 1959: 20). Junto con lo anterior, claramente este alejamiento del pensar, es impulsado por la rapidez, la vertiginosidad, lo fugaz en que se ha constituido nuestro habitar en un mundo objetualizado por los efectos concretos de la manera en cómo se esencia la técnica moderna. La distinción entre estas dos maneras de pensar, De acuerdo con el filósofo alemán son las siguientes;

Hay así dos tipos de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa. Es a esta última a la que nos referimos cuando decimos que el hombre de hoy huye ante el pensar. De todos modos, se replica, la mera reflexión no se percató de que está en las nubes, por encima de la realidad. Pierde pie. No tiene utilidad para acometer los asuntos corrientes. No aporta beneficio a las realizaciones de orden práctico (Heidegger, 1999: 26)

En este acontecer tecnológico se produce un fuerte remesimiento en nuestras estructuras ontológicas, en base a las cuales comprendemos nuestro ser-en-el-mundo, pues la exacerbada proximidad de la técnica moderna se pronuncia de forma

amenazante sobre las estructuras más íntimas del ser humano. Por lo cual, la “serenidad” se presenta como una actitud, ya no provocativa y desafiante con el medio, como sería la *Gestell*, en su relación con la esencia de la técnica moderna. Si no, que se presenta como una “quietud contemplativa”, la cual se vincula estrechamente con las diferentes configuraciones del pensar meditativo.

Esta forma de ser respecto del acontecer tecnológico en la edad moderna, se puede comprender de la siguiente manera:

Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (*loslassen*) de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir «sí» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles «no» en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia (Heidegger, 1999: 28).

De esta forma, *Gelesenheit* se presenta como una manera de habérselas con el fenómeno técnico-científico de la edad moderna. Desde este habitar sereno, la existencia circundada por el acontecer tecnológico es abarcada desde la quietud situada en la medianía del “sí” y el “no”. Pues, es claro que más allá de el sentimiento de desazón con la técnica moderna, que recorre bastamente los textos de nuestro autor, lo que nos propone de ninguna manera debe entenderse, en el sentido romántico de esa añoranza hacia el pasado. (Cf. Arancibia, 2004: 95-96)

El relacionarse, desde el “sí” y el “no” respecto del fenómeno técnico en la modernidad, nos insta a la medida respecto del remesimiento producido por el acontecer técnico, en nuestras estructuras ontológicas al dejar entrar sin mayor resquicio la tecnología en nuestra cotidianidad, sin evaluar sus alcances, su esencia, pertinencia y/o beneficios.

Pero, esta manera meditativa de habitar la existencia, requiere de la “apertura al misterio” pues, es bastante difícil concebir un mundo sin técnica, ni desarrollos tecnológicos tales, que se inmiscuyan de muchísimas maneras en nosotros,

determinando ontológicamente la constitución de los individuos, y de nuestra relación con el mundo. De esta manera, abrimos al misterio que pueda significar los desarrollos técnicos-tecnológicos, da cuenta en primera instancia, que nuestra constitución existencial como una apertura de futuro, nos demanda de alguna manera, cierta expectativa hacia los alcances y delimitaciones internas del fenómeno de la técnica moderna.

En este contexto de expectativa hacia las delimitaciones internas del fenómeno tecnológico, debemos de considerar los amplios avances de la situación actual. En este sentido, abordaremos a continuación los planteamientos filosóficos de Peter Sloterdijk, y su particular forma de abordar el fenómeno de la tecnología, y su relación con nosotros mismos.

Peter Sloterdijk: prácticas inmunológicas y maquinarias esféricas

Nuestra realidad está hecha de tal modo que hay que ir demasiado lejos para llegar a ella (Rudinger Safranski; Prologo a burbujas)

Con el filósofo contemporáneo Peter Sloterdijk podemos encontrar una tematización de la técnica y la tecnología, mucho más radical, que las dos perspectivas expuestas en los capítulos precedentes. En lo que sigue, nos centraremos en el análisis de algunos los trabajos más relevantes, para explorar la temática que nos convoca, esto es, la comprensión del fenómeno tecnológico. Destacando los siguientes textos: *Normas para el parque humano* (1999), *El hombre auto-operable; sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual* (2000) y *En el mismo Barco* (1994). Pues en estos textos, encontramos los lineamientos centrales que inauguran el discurso de este filósofo sobre el fenómeno de la técnica.

Podríamos enunciar que la noción central que se despliega en los diferentes escritos de este pensador, para interpretar la relación entre el ser humano y sus dimensiones técnicas, es la expresión de Antropotecnica¹² o técnicas de crianza. Esta noción, se presenta en diferentes textos, pero esencialmente en *Normas para el parque humano*, el tomo uno de la *Esferología* y *En el mismo barco*. En estos escritos se comienza a indagar respecto a la constitución ontogenética del ser humano y su relación con el mundo.

En dichos textos se aprecia una gran influencia de Nietzsche y Foucault, sin embargo desde su particular perspectiva, este pensador nos lleva por difíciles caminos, para encontrarnos con el desenvolvimiento del ser humano, y su devenir político y social, a

¹² En su libro *Has que cambiar tu vida* (2009) Sloterdijk introduce una distinción entre dos maneras de producción artificial de comportamiento humano. La primera es la producción de unos hombres por otros hombres, a la que denomina técnicas para “dejarse operar”, mientras que la segunda es la producción de hombres pero a partir de sí mismos, que serían entonces técnicas de “auto-operación” (Sloterdijk, 2009: 589). se trata de un conjunto de técnicas desarrolladas para modificar y optimizar el comportamiento humano, En esto consistiría las “antropotécnicas”. Esta conceptualización propuesta por Sloterdijk, puede leerse como una ampliación del proyecto biopolítico Foucaultiano, bajo sus marcados intereses antropológicos. Foucault, también distinguirá entre las técnicas de gobierno sobre las poblaciones y el gobierno de sí mismo. Aquí, tómese en cuenta; *El nacimiento de la biopolítica* (1978-1979), *Seguridad, territorio y población* (1977-1978), *Defender la sociedad* (1997), *Vigilar y castigar* (1975) *Tecnologías del yo* (1988), *El gobierno de sí y de los otros* (2008) *La voluntad de saber* (1976 y 1984) Sin embargo, precisar estas relaciones conceptuales demanda un trabajo hermenéutico mucho más detallado que excede los límites del presente trabajo.

través de la arquitectónica de un “mega relato”, ósea la construcción de grandes discursos que profundicen y entablen las diferentes determinaciones antropológicas del ser humano y su devenir histórico. Respecto de esta particularidad metodológica en el discurso de Sloterdijk, el filósofo español Joseph Esquirol sostiene que;

En fin, siendo así que la post modernidad ha insistido en la conveniencia de dejar de lado los grandes metarrelatos de las modernas filosofías de la historia, no parece sino que Sloterdijk quiera proponer de nuevo una de tales filosofías: una filosofía de la historia combinada con una antropología anfibia (Esquirol, 2011: 192).

En Sloterdijk encontramos una fuerte preocupación antropológica, que nos obliga a rastrear los orígenes y elementos constitutivos del ser humano, en sus determinaciones onticas, de ahí la expresión “antropo-génesis” para denominar las preocupaciones filosóficas de este pensador¹³. Con una inmensa potencia Peter Sloterdijk postula que el hombre es, en última instancia, una bestia salvaje domesticada.

En este sentido, el ser humano, se constituye de un tránsito, para adentrarse en la humanidad que lo caracteriza y diferencia de las otras especies, este debe de constituirse a partir de criadores, “los hombres son animales de los que unos crían a sus semejantes, mientras que otros son criados” (Sloterdijk, 1994: 26). Junto con estos pastores, se arma de procedimientos de crianza, o apaciguamiento, de los sujetos criados.

Es crucial comprender el estilo irónico y el lenguaje utilizado por este pensador como uno de los elementos más característicos de sus planteamientos. Generalmente ha

¹³ Esta forma de denominar la preocupación filosófica de Sloterdijk, puede ser apreciada bastante bien, en el camino argumentativo que propone, para contrariar la *pureza ontológica* del discurso heideggeriano, sobre la relación del ser humano, y su acontecer en la historicidad, como un aparecer en el mundo, a partir del claro (Lichtung), En palabras del pensador; “Hay una historia, resueltamente ignorada por Heidegger, de la salida del hombre al claro, una historia social de la susceptibilidad del hombre de ser tocado por la susceptibilidad del Ser y una moción histórica en la apertura de la diferencia ontológica. Por una parte; Hay que hablar aquí de una historia natural de la serenidad, en la cual el hombre pudo convertirse en el animal capaz de mundo; por otra, de una historia social de las domesticaciones gracias a las cuales los hombres se experimentan originariamente a sí mismos como los seres que se recogen para corresponder al todo. La historia real del claro – de la que debe partir una meditación del hombre más profunda que el humanismo- se compone, pues, de dos relatos mayores que convergen en una perspectiva en común, a saber, en la exposición de cómo el animal sapiens se convirtió en el hombre sapiens [...] Aquí se cumple la revolución antropogenética, el estallido que hace saltar el nacimiento biológico convirtiéndolo en el acto de venir al mundo. Heidegger, en su terca reserva frente a toda antropología y en su afán de preservar en su pureza ontológica el punto de partida situado en el ser-ahí y el ser-en-el-mundo del hombre, no tomo noticia suficiente de esta explosión” (Sloterdijk: 2001: 209).

recibido fuertes críticas por utilizar un lenguaje “eugenésico” (Que análoga la práctica política con la práctica pastoral) o relativo al quehacer ganadero, para referirse a los efectos e importancia en la confección de las culturas, de la crianza de los seres humanos entre sí. Respecto a esta crítica, Vásquez Rocca comenta lo siguiente;

La tesis central de Sloterdijk presenta la evolución humana penetrada por la desigualdad y por la clara división entre los pastores, que han empleado las más violentas técnicas de amansamiento y domesticación, y el rebaño, condenado a la resignación y a habitar casas que más se parecen a jaulas que a otra cosa [...] Ahora bien, el escándalo suscitado por la conferencia de Sloterdijk obedece al hecho que este presenta la educación y la cultura como técnicas de domesticación del hombre, una especie de zoológico temático para animales civilizados, donde el hombre es domesticado a la vez que trata de hacer lo mismo con los recién llegados (Vásquez Rocca, 2008: 107).

En este texto, al igual que en el planteamiento filosófico de Heidegger, se encuentra un fuerte diálogo con el humanismo de la modernidad ilustrada. Este diálogo, se sitúa en un claro intento por distanciarnos críticamente de los principios que sustentaron la modernidad filosófica. Bajo esta línea, nos encontramos con una concepción de individuo que prescinde de los rasgos antropocentristas propios de la modernidad, se rompe con el supuesto metafísico de la racionalidad bien intencionada del ser humano y sus capacidades transformadoras.

De esta forma, Heidegger recepciona el discurso del humanismo ilustrado desde una perspectiva existencial, éste nos propone que la autentica esencia del ser humano, hace relación con la verdad, en este sentido, se ancla en relación a su ser y la manera en cómo nos abrimos a experienciarlo onto-históricamente. Lo anterior, se propone en el término *Lichtung* (Véase Capítulo II) al interpretar al ser humano como un claro, un umbral en las destinaciones épocas del ser humano, en el cual el ser comparece en su devenir ontológico. Simultáneamente, en su forma de comparecer al mundo, este acontece en el lenguaje, que descubre y nos sujeta a las delimitaciones propias de nuestro Ser épocal. (Cf. Heidegger, 1997: 50)

Para Sloterdijk, tanto el humanismo, como el discurso heideggeriano, desembocan en un intento de dominación. Aun más potente que el humanista¹⁴. Junto con lo anterior, este autor continúa los planteamientos de Heidegger, enfatizando en el rol ontológico político del lenguaje. Puesto que este acontece como *la casa del ser*, un lugar en que el ser humano cobija su ser y a sí mismo pero en estas relaciones arquitectónicas con el espacio (físico o metafísico) los seres humanos se estructuran y delimitan su convivencia, entre ellos se educan y amansan. Respecto a esta sospecha política, sobre las implicancias del pensar Heideggeriano, nos dice;

El hombre es sometido a una contención extática de mayor alcance que el pararse civilizado del lector devoto del texto ante la palabra del clásico. El calmo habitar heideggeriano la casa del lenguaje es determinado como una escucha, a la espera de lo que el propio Ser le encomiende decir. Evoca un atento escuchar desde cerca, donde el hombre ha de volverse más callado y dócil que el humanista entregado al estudio de sus maestros. Heidegger quiere un hombre que sea más sumiso que un mero buen lector (Sloterdijk, 2011: 207).

Este pensador tiene en especial consideración que una de las características distintivas de la situación actual de la humanidad es su capacidad tecnológica, por lo que es comprensible que indague sobre la plausibilidad de nuevas formas de construirnos a nosotros mismos, nuevas *Antropotecnias* que se adecuan a este contexto hipertecnificado. En este sentido, las nuevas tácticas para amansarnos mutuamente en sociedad se darán a través de los desarrollos tecnológicos, principalmente la cibernética y la biotecnología.

En este marco, la inherencia de este poder antro-po-tecnológico en la constitución y crianza de nosotros y la conformación de mundo, en tanto especie humana, nos obliga a adentrarnos en una particular forma de mostrar el devenir histórico-político de las sociedades humanas. En estas reflexiones incluye la noción de *borda primitiva* y, propone como uno de sus rasgos esenciales, una determinada relación inmunológica que

¹⁴ Véase Eduardo Sabrovsky *Crítica de Levinas a Heidegger en totalidad e infinito* Universidad Diego Portales Santiago, Chile Artículo recibido: 5 de noviembre de 2009; aceptado: 20 de enero de 2010. Para una clarificación de la crítica y la omisión de la alteridad en el proyecto fenomenológico fundamental de Heidegger, a partir de los comentarios de Emanuel Levinas, situado en una perspectiva de la filosofía de la técnica.

entablan los individuos de la especie humana con el espacio que habitan. De acuerdo con el filósofo alemán:

Por lo que se refiere a los tiempos prehistóricos, la forma social determinante aparece como horda, con la tendencia a la formación de tribus y comunidades de clan; en la época histórica aparece como pueblo, con la tendencia a la fundación de ciudades, naciones e imperios. En ambos regímenes, el prehistórico y el histórico, jamás tuvo el ser-ahí humano una relación de conformidad y adaptación a lo que moderna y demasiado llanamente se designa como medio o entorno; más bien ese 'ser-ahí crea él mismo en torno a sí el espacio por el que y en el que existe. Las hordas, las tribus y los pueblos, tanto más los imperios, en cada uno de sus formatos. Son magnitudes psicosociosféricas que se acomodan, climatizan y se recogen ellas mismas. A cada instante de su existencia están forzadas a colocar sobre sí, con sus medios típicos, cielos semióticos propios de los que les lleguen inspiraciones comunes caracterizadoras (Sloterdijk, 1994: 61-62).

Respecto a la cita anterior, en esta ordenación social de la *horda*, destaca todo lo relativo a la crianza de los seres humanos, tanto en un aspecto pragmático-técnico, como otro simbólico-metafísico “Las hordas son grupos de seres humanos criadores de seres humanos” (Sloterdijk, 1994: 27). Lo cual significa que la horda existe únicamente en función de transmitir a las nuevas generaciones de hombres un repertorio de habilidades técnicas y semióticas que permitan salvaguardar la constitución misma de la horda y su construcción de entornos, espacios, artificiales en los cuales habita y se construye.

La reflexión que realiza este filósofo sobre las *Esferas*, se encuentra totalmente entrelazada con las políticas de crianza propuestas *En el mismo barco* (1994), y puede entenderse como una indagación sobre la morfología de las relaciones de los seres humanos entre sí, y con su entorno natural. Peter Sloterdijk retoma el cuestionamiento o preocupación, heideggeriana del habitar en el mundo. De esta forma, la respuesta que estructura este pensador, discurre proponiendo que nos relacionamos al mundo, desde la conformación constante de esferas. (Cfr. Sloterdijk, 2003: 33)

Estas pueden comprenderse en su relación Antropotécnica, tanto con el mundo como con los individuos que en el comparecen, como una incubadora artificial, en la cual se

organizan las relaciones sociales, simbólicas y psicológicas en la conformación de estos espacios íntimos de coexistencia. La construcción de espacios simbólicos y metafísicos, genera una figura un tanto abstracta de los efectos incubadores que caracterizan el desenvolvimiento esférico de los seres humanos. Con estos espacios comunes en los que el ser humano se mueve y habita, a lo largo de su devenir político-cultural, se tematiza la experiencia del espacio. (Cf. Sloterdijk, 2003: 55)

Si tomamos en serio esta concepción del ser humano, en sus determinaciones esféricas, debemos comprender que éste, se encuentra en un constante esfuerzo por crear relaciones arquitectónicas con su entorno y los demás seres humanos. Con esto, se alude principalmente a las construcciones de relatos religiosos, políticos o científicos, que buscan retrotraer al ser humano, hacia el espacio primero e íntimo de conformación existencial. En este sentido, el habitar el mundo es un fenómeno, que bajo esta perspectiva, se supedita a la búsqueda de una seguridad prístina, de una vuelta hacia la seguridad ontológica del útero materno. (Cf. Sloterdijk, 2003: 60-64)

Esta noción tan extraña de *Esferas*, es una herramienta conceptual que nos permite tematizar las formas y los espacios que habitamos, y junto con ello, las relaciones que de este habitar, se internalizan en nuestra constitución antropológica. Ósea, el dar cuenta del nosotros, desde la intimidad experiencial de nuestros recursos esféricos para conformar nuestro entorno, a la complejidad macro política del Estado nación, en el cual nos situamos.

El concepto de esfera se ofrece para recapitular el tránsito desde el pliegue o clausura de la que el ser humano surge al estallido del espacio donde se ve psicológicamente expuesto y vulnerable. Así Sloterdijk transita del espacio más íntimo al más extenso y abarcante, donde se patentiza un extraño impulso a lo inmenso e inquietante. [...]El hombre emerge como una utopía bio-ontológica que intenta -por medio de construcciones científicas, ideológicas y religiosas- recrear su original caverna confortable y protectora, las microesferas íntimas, de las parejas no eróticas, sino ontológicas, los gemelos, la relación feto-placenta, individuo y colectividad, alma y Dios, y también las grandes esferas o "úteros fantásticos para masas infantilizadas" que son los imperios o los Estados-nación. Unas estructuras políticas que se comunican como los

paranoicos, imponiendo la forma patológica del monólogo: el paranoico habla con el otro en su propia mente (Vásquez Rocca: 2006: 3-4).

Así, al habitar en sociedad, nos constituimos como una *maquinaria esférica* de producción de hombres que conforma, a su vez, la autorreproducción de la *horda* misma, en un restablecimiento de sus límites simbólicos-metafísicos. Podríamos pensar en términos simples, en una incubadora artificial, en la cual el *deficitario biológico* que es el ser humano va incrementando sus habilidades para poder sobrevivir.

Respecto de este último punto, en estas maquinarias esféricas, se concretiza el traspaso de aptitudes técnicas anti-naturales, lo cual nos llevan a la conformación de culturas superiores, a partir de una constante adecuación atmosférica del entorno vivencial. Lo anterior se puede clarificar en la siguiente cita;

Lo que siempre ha ocurrido durante toda la historia primitiva es la revolucionaria incubación de anti naturalidad dentro de la propia naturaleza; también puede decirse que el contenido de la más antigua historia de la humanidad es la sucesión respecto de la vieja naturaleza por parte de las primitivas hordas esenciales [...]. Estas islas sociales flotantes —o balsas— son los lugares de nacimiento de características psico-culturales que un buen día producirán efectos mundiales [...] También en estas islas se acumulan aquellas experiencias fundamentales con espíritus, seres vivos y cosas, que serán transmitidas más tarde en forma de técnica y sabiduría (Sloterdijk, 2006: 28-29).

Las *Esferas* son vistas por Sloterdijk como envolturas protésicas en las que el hombre se inmuniza contra la naturaleza externa. Podríamos referirnos a un movimiento inoculatorio de anti naturalidad, que caracteriza la doble relación técnica que entabla el ser humano, para/consigo mismos y el mundo que conforman.

Tratándose, este último, de un medio artificialmente creado a partir de unas inquietantes “técnicas de climatización”. Estas cúpulas artificiales, este “efecto invernadero” que es nuestro existir, se puede entrever en situaciones tales como; el Estado-nación, la ideología, religión, los rituales o mitos, medios de comunicación, tecnología cibernética. Todas constituyen el vínculo técnico caracteriza antropológicamente al ser humano en su habitar esféricamente el mundo.

En otras palabras, los distintos grupos humanos construyen una “esfera artificial” en la que los hombres viven. De esta forma, la existencia humana concebida como una artificialidad esférica, engloba la multiplicidad de relaciones desde la intimidad menos entrañable hacia la conformación de estructuras macro políticas que se tejen en el vasto rango de la experiencia humana, de la experiencia arquitectónica del espacio.

Esta arquitectónica del espacio que enmarca y posibilita nuestra existencia, comienza desde una reconstitución de la relación ontológica primaria en el ser humano, Para este pensador, recreamos la relación ontológica del tipo feto placenta en nuestro cotidiano vivir. La fragilidad que suscita la imagen utilizada, para conceptualizar el campo de la experiencia próxima e íntima, nos muestra un movimiento propio de las *esferas*, un estallar repentino que nos arroja desprovistos al mundo.

Pero, junto con este estallar de la esfera primigenia del ser humano, también se denota otro punto central, que radica en la constante búsqueda de un resguardo existencial, para lo cual, buscamos cobijo en la seguridad ontológica que nos ofrece la conformación de *esferas*. Junto con ello, se manifiesta el requerimiento de una relación inmunológica del ser humano para con el mundo, se requiere de *políticas de climatización* que ofrezcan un resguardo unitario, sobrecogedor y circular para los individuos. Podría decirse que para este filósofo alemán, “estar-en-el-mundo hace directa relación con la conformación de esferas, de tal modo habitar estas esferas constituye la relación ontológica fundamental para el ser humano” (Vásquez Rocca, 2006: 6). Estas maquinarias esféricas, pueden entrecruzarse a un nivel micro-político, en palabras de Sloterdijk;

Las máquinas son, conforme a su esencia, prótesis, y como tales están destinadas a complementar y reemplazar la primera maquinaria, procedente del espíritu de la técnica [...] la esencia de la protética es sustituir órganos imperfectos por máquinas capaces de mayor rendimiento [...] La modernidad prototológica trabaja con persistencia en ampliaciones corporales operativas, sensoriales y cognitivas que nos causan la impresión de ser maravillas sin maravilla, y que pronto acabaremos suponiendo como naturalezas al lado de la naturaleza. Todas ellas pertenecen al espacio extraño de la técnica y nos hacen

sentir las frías consecuencias de nuestra emigración a este tercer ámbito (Sloterdijk, 2001: 236).

Enfatizamos en esta manera de concebir la estructura ontológica de las realidades protéticas, en el sentido de la consecución de las máquinas en la escena ontológica de la realidad. Junto con lo anterior, sostenemos que el marco general de análisis propuesto por este pensador, nos acerca a una Maquinaria esférica, la cual funciona bajo este horizonte antro-po-genético, ya que da cuenta del desenvolvimiento humano, desde una perspectiva evolutiva, rastreando el origen del fenómeno humano, en su devenir histórico cultural.

En este último punto, podríamos acercarnos a una comprensión global del mundo y el fenómeno tecnológico, que propone como rasgo principal la constitución de los seres humanos (sus técnicas bi-direccionales de crianza) su relación esférica con el entorno, o mundo, que habitan. Esta temática es desarrollada en *El hombre operable; sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual* (2000). La intención central de este texto es encadenar la crítica a los mecanismos de amansamiento expuestos en su crítica a Heidegger y el humanismo ilustrado con la transformación del lenguaje y la escritura que acontece en la época de la cibernética. (Cf. Duque, 2002: 153)

Al tener en cuenta los avances de la biotecnología, Sloterdijk, constata el hecho de que estamos sumidos en un contexto de autoproducción de la vida humana, pero justamente, se reemplaza el camino de la contemplación y el espíritu humano, como vías de acceso a nosotros mismos, y se plantean las nuevas maquinarias como formas de constituirnos como aquello que somos, y alcanzar la cúspide de ese nosotros.

También el observador se encuentra sorprendido y fascinado con este proceso, porque todo lo que ocurre en el frente tecnológico tiene ahora consecuencias para la auto-comprensión humana. En tal proceso también es cercada la ciudadela de la subjetividad, el yo que piensa y siente, y esto no sólo por medio de desconstrucciones simbólicas [...] Pero la irrupción más espectacular de lo mecánico en lo subjetivo se revela en las tecnologías genéticas: éstas introducen un amplio espectro de precondiciones físicas de la persona dentro del campo de las manipulaciones artificiales, proceso que evoca la imagen popular,

más o menos fantástica, de un futuro previsible en que podrían "hacerse hombres" (Sloterdijk, 2000: 3)

Tentativamente, podemos pensar en que esta situación actual de la cibernética y la biotecnología, nos conduce, mas no a una pérdida del ser humano y sus rasgos esenciales, sino a una culminación del desarrollo evolutivo de la humanidad que formamos parte. En otras palabras, nos encontramos frente a un excesivo despliegue de nuestra humanidad en su dimensión Antropotécnica. Esto es, un ser humano cuyo sello distintivo es la conformación de otros seres humanos, en espacios redondos, en el interior mismo de atmosferas aclimatadas para las más diversas formas de subjetivación entre seres humanos (Cf. Duque, 2002: 130)

La capacidad del ser humano de operar el entorno, y auto operarse a sí mismo, se nos presenta como lo más propio de nosotros, en tanto especie. En esta misma dirección Esquirol sostiene:

Total, que no solo se lleva a cabo una interpretación ontica y no ontológica del claro (lo cual me parece algo menor, pues a estas alturas no sería ya necesario recurrir a Heidegger) sino que, además, se entiende la capacidad de auto-operación como lo mas sobresaliente de nuestra propia evolución. El único requerimiento es que lo hagamos con mayor lucidez. [...] Seguro que la guerra cognitiva desatada a raíz de los avances de la biotecnología debería interpretarse en este sentido. Pero la dirección de la evolución le parece a Sloterdijk ya inequívoca; incluso cree percibir la emergencia de una ética de las relaciones desprovista de enemistad y dominación (Esquirol, 2011: 191).

Sloterdijk nos sitúa en una posición bastante inquietante respecto a los alcances y las relaciones que debemos entablar con el fenómeno tecnológico. Pues, en la conferencia *El hombre operable*, aboga por que la actualización de los sistemas de comunicación nos conducirá a una auto expansión de nuestra constitución existencial. Con estos nuevos lenguajes técnicos y computacionales, en perspectiva de este pensador, nos adentramos en la intrincada red antropológica que somos cada uno de nosotros. Por lo cual, a diferencia de Heidegger, ve en este fenómeno técnico, un elemento positivo, en tanto ápice de nuestro proceso evolutivo.

En esta intrincada red que enmarca la conformación de seres humanos, cabe cuestionarnos por el tipo de incubadora que hoy en día se sitúa en la realidad. De esta manera, claramente estamos en vista de una sociedad hiper-tecnologizada, o hiper-humanizada, si tomamos en cuenta lo ya dicho, en el sentido de que nuestras disposiciones antropológicas nos han conducido a un despliegue inabarcable de nuestra humanidad sobre el mundo. Sobre este desenvolvimiento técnico propio de nuestra humanidad Sloterdijk sostiene:

Tiene piedras y las sucesoras de las piedras en sus manos. Cuanto más poderoso se vuelve, tanto más rápido abandona las herramientas con mangos y las reemplaza por otras con teclas. En la edad de las segundas máquinas, la "acción" retrocede y es reemplazada por operaciones de las puntas de los dedos. La incubadora para el hombre y la humanidad es producida por tecnologías de hardware, y su clima determinado por tecnologías de software [...] Si 'hay' hombre es porque una tecnología lo ha hecho evolucionar a partir de lo pre-humano. Ella es la verdadera productora de seres humanos, o el plano sobre el cual puede haberlos. De modo que los seres humanos no se encuentran con nada nuevo cuando se exponen a sí mismos a la subsiguiente creación y manipulación, y no hacen nada perverso si se cambian a sí mismos autotecnológicamente, siempre y cuando tales intervenciones y asistencia ocurran en un nivel lo suficientemente alto de conocimiento de la naturaleza biológica y social del hombre, y se hagan efectivos como coproducciones auténticas, inteligentes y nuevas en trabajo con el potencial evolutivo (Sloterdijk, 2000: 4).

Junto con esto, las implicaciones antropológicas de la tecnología, comprenden también una nueva forma de entenderla. Para esto, nos propone una distinción conceptual entre lo que él denomina como Aleotecnica y Homeotecnica. Esta primera noción refiere al tipo de técnica que solemos comprender como “contranatural”, bajo el entendimiento de que este quehacer técnico pone en marcha una serie de principios o mecanismos, que exceden lo que se encuentra en el mundo natural.

La Alotecnica da cuenta de una comprensión de la técnica como artificiosidad que se distancia del mundo natural. En este sentido, es posible retomar la incubación de anti-naturaleza que caracteriza desde un principio a la conformación de las sociedades humanas, pues en esta comprensión de la técnica como artificiosidad extraña a un mundo “natural”, puede ejemplificarse en la intervención de las grandes urbes,

autopistas o armas de destrucción masiva, que intervienen a modo de algo nunca antes visto, en la serenidad de un mundo, anterior a nosotros. (Cfr. Duque, 2002: 172)

Por otra parte, la Homeotecnica prescinde de esta tensión lúdica entre lo artificial y lo natural. Ya que presupone, la igualdad ontológica entre el quehacer técnico y el mundo sobre el cual operamos, y nos auto-constituimos a nosotros mismos. Podríamos referirnos a que en esta perspectiva, hay una confluencia entre las tecnologías inteligente y las estructuras propias de la naturaleza. Así, la convergencia, posibilita la constitución de una gran maquinaria esférica, que redondea nuestro existir y habitar en el mundo.

Nos vemos frente a dos maneras de disponernos ante el uso y la aplicabilidad de la tecnología en los complejos ámbitos del vivir humano. Sloterdijk establece una analogía entre la Alotecnica y una época metafísica de la violencia. Una modernidad que sitúa la totalidad de lo ente, en una forzosa esclavitud ontológica desde determinada racionalidad instrumental que se asemeja a las disposiciones alotecnicas para interceder en el mundo y el desarrollo humano. De acuerdo con Sloterdijk:

De esto surge una imagen de la técnica que sigue el modelo de las herramientas simples y las máquinas clásicas: todas ellas son medios esencialmente alotecnológicos en la medida en que ejecutan reestructuraciones violentas y contra-naturales de todo lo que encuentran, y en tanto que usan materia para fines que son indiferentes o ajenos a la materia misma [...] En el espacio alotecnológico, los casos más extremos son siempre aquellos en que se da una lucha por acceso preferencial a medios de violación y destrucción. La conciencia de los extremos surge aquí del conocimiento de las luchas entre violadores y víctimas (Sloterdijk, 2000: 5).

Por otra parte, la Homeotécnica, puede ser comprendida, al igual que la anterior, como una disposición comprensora respecto de la utilización de los avances tecnológicos en el horizonte antropotécnico del ser humano. Sin embargo, junto con ello se nos presenta, en el discurso de este pensador, como una vía de escape, al marco de dominación explicitado en el uso Alotecnico de la tecnología. Esta forma de operatividad técnica, que se caracteriza por su ruptura con los esquemas clásicos de

dominación, y estructura heterónoma del poderío técnico, está estrechamente vinculada al fenómeno de las sociedades de la información y la cibernética.

Esta forma de disponernos “ético-políticamente” respecto a los alcances y proyecciones de la situación tecnológica actual, se puede apreciar en las siguientes afirmaciones de Sloterdijk:

La homeotecnología, al tener que vérselas con información realmente-existente, no hace más que avanzar en el camino de la no-violación de los entes; gana en inteligencia inteligentemente, creando así nuevos estados de inteligencia; toma en cuenta eficazmente las cualidades de los cuerpos. Debe apoyarse en estrategias co-inteligentes, co-informativas, incluso allí donde se aplica egoísta y regionalmente como ocurre con las tecnologías convencionales. Se caracteriza más por la cooperación que por la dominación, incluso en relaciones asimétricas. Importantes científicos del presente expresan ideas similares con la metáfora de un "diálogo con la naturaleza" (Sloterdijk, 2000: 5).

Esta propuesta del Sloterdijk respecto a las posibilidades de disponernos “armónicamente” con el uso de la tecnología, está arraigada a una disolución continua de las estructuras de poder heterónomo. Lo cual, es bastante idílico, en cierta medida. Claramente esta postura nos retrotrae a la *Gelassenheit* propuesta por Heidegger. Sin embargo, la serenidad para con las cosas se sitúa en un plano meramente ontológico, de la apertura hacia el misterio, desde el cual, la quietud recelosa hacia los avances tecnológicos de su época, caracteriza esta conceptualización de nuestra disposición hacia el abismante imperio de la técnica.

Junto con esto, la Homeotecnica de Sloterdijk parece ir un paso más allá, pues fundamenta determinada mirada positiva hacia los desarrollos tecnológicos, y nos entrega una futura forma comprensora, que socave el fundamento metafísico de la violencia y la dominación en los esquemas existenciales del ser humano. Lo anterior es, en alguna medida extraño, puesto que sostiene un carácter utópico, cierta idealización de cómo han de devenir las cosas. Respecto a esta crítica a los planteamientos de Sloterdijk, Felix Duque postula lo siguiente:

Para Sloterdijk todo lo que en la alotécnica era malo se toma al punto en la homeotécnica en bondad, consenso y diálogo, sin que se vea muy bien por qué habrían de ser llamadas entonces con la misma raíz: la «técnica», cosas al parecer tan distintas. No sé lo que les parecerá a ustedes, pero para mí es verdaderamente difícil establecer tan tajante distinción entre lo de antes, o sea la conjunción terrible entre Humanismo y Alotécnica, dedicada a la manipulación y «tortura» de materias brutas (Rohstoffe) en manos de hombres en bruto (Rohmenschen), generando por doquier dominio y esclavitud, y la nueva situación postmetafísica, o sea la vinculación entre el Principio Información y la Homeotécnica, que engendraría cooperación y aceleración, tanto en innovaciones como en inteligencia. (Duque, 2002: 172)

Junto con estos planteamientos, compartimos la sospecha de Duque, respecto a la distinción conceptual introducida por Sloterdijk. En este sentido, creemos más pertinentes hermenéuticamente hablando, su descripción antropogenética del ser humano, y el análisis esfereológico que nos propone para tematizar el vínculo entre el ser humano y el mundo. Este último, se encuentra mediado por las prácticas inmunológicas que le son innatas a su constitución de hombre en el ámbito de la conformación evolutiva de las culturas. (Cf. Sloterdijk, 2003: 65-66)

Junto con esto, es preciso agregar, que el matiz “fenomenológico” en el análisis de Sloterdijk es totalmente provechoso para interpretar la actualidad del fenómeno tecnológico, más no, esta forma prospectiva de conciliar un futuro utópico respecto a una utilización colaborativa de la tecnología. Con esto, tampoco queremos decir, que el pensador no tuviese en cuenta la manera en cómo han acontecido los hechos a lo largo de la historia.

Proponer una relación inmunológica como el centro neurálgico de la técnica y su relación arquitectónica con los individuos y el mundo, nos entrega un marco de comprensión bastante amplio, y sobre todo, nos presenta nuevas maneras de estructurar ideacionalmente el mundo en el cual acontecemos. Es lícito, en este sentido, postular la emergencia que acaece hoy en día, respecto al tratamiento teórico-práctico del fenómeno tecnológico, como una emergencia ontológico-política, de formular comprensiones integrales del fenómeno tecnológico, que nos acerquen a nuevos

ordenamientos, nuevas ontologías, o perspectivas filosóficas, que puedan recepcionar el fenómeno a la manera en cómo se muestra hoy en día.

En lo que sigue, y a modo de conclusión, daremos cuenta de la emergencia anteriormente enunciada. Para ello, trataremos de matizar conceptualmente en esta intención filosófica, tanto de contrastar los planteamientos ya expuestos, como de acercarnos hacia una comprensión de mundo, que nos lleve a las diversas maneras en como comparece el fenómeno tecnológico ante/en nosotros mismos.

Conclusión

La presente investigación confronta el pensamiento del filósofo español José Ortega y Gasset, del filósofo alemán Martin Heidegger y el pensador contemporáneo Peter Sloterdijk. Reconocemos, en un primer momento, las singularidades teóricas y conceptuales que conforman la propuesta filosófica de cada pensador para interpretar el fenómeno de la técnica y su relación con el ser humano. Sin embargo, junto con ello, postulamos la convergencia de estos planteamientos en torno a la centralidad interpretativa de esta investigación, pues estos pensadores nos entregan lineamientos teóricos complementarios para dar cuenta de la situación actual del fenómeno técnico-tecnológico.

En un segundo momento, se constatan diferencias de fondo teórico y conceptual en los análisis llevados adelante sobre la técnica por los referidos pensadores. Claramente, estas diferencias aluden, no solo a su contexto de formación académica, sino que también debe considerarse el sello distintivo de la subjetividad del autor, volcada a la particularidad inventiva de su propuesta conceptual (Cf. Deleuze, 1993: 4)

El análisis de Ortega y Gasset se ancla en su perspectiva vitalista, con un fuerte matiz fenomenológico. El filósofo llama la atención para el hecho de que la esencia de la técnica no se encuentra en su carácter instrumental, sino en la relación artificial de la técnica en la producción de objetos, las cosas que pasan a formar parte del mundo humano y interferir en la forma en que los seres humanos conciben a las relaciones y, por extensión, el mundo en que se encuentran insertados.

En esta dirección, se tiene la percepción que el posicionamiento del Ortega y Gasset nos entrega la noción de “Sobre naturaleza”, para dar cuenta, de que nos constituimos en tanto seres humanos, desde nuestra dimensión técnica. Somos “homo faber” antes que homo sapiens, y esto se logra, a través de nuestra potencialidad técnica para construir una nueva naturaleza, sobre otras naturalezas. (Cf. Ortega, 2004: 25)

El autor presenta cierto escepticismo en relación con el tecnicismo moderno y su instrumentalización sobre el hombre y el mundo, articulado y construido por él. De hecho, el autor comparte un diagnóstico paradójico con Martin Heidegger, respecto a la disolución del ser humano en el acontecer técnico moderno.

Pues, junto con el concepto de sobrenaturaleza, el eje central en la propuesta orteguiana para conceptualizar la técnica moderna, es proponer nuestra interioridad imaginativa, como el elemento posibilitante, en el cual se arraiga nuestro hacer técnico. Junto con ello, Ortega alude, a como el ser humano se realiza existencialmente en tanto proyecto de vida, desde esta interioridad que articula el proyecto, que es el hombre, y la forma técnica de desplegarse sobre el mundo.

Sin embargo, el hombre actual carece de la facultad imaginativa. Se encuentra a merced de un automatismo sumamente peligroso, el cual socava la interioridad imaginativa del ser humano, y su estructura antropológica fundamental, el constituirse como un proyecto existencial que debe realizarse técnicamente. Esto se ancla, en cierta medida con la denuncia hecha por Heidegger en su conferencia Serenidad, y junto a la identificación que realiza, entre la técnica moderna y la consumación de la historia de la metafísica tradicional.

Heidegger a partir de su vinculación a la fenomenología-existencialista apunta a la necesidad de comprender la "esencia" del fenómeno de la técnica. En este aspecto, podríamos aseverar que esta forma de acercarse al problema, trasciende en cierta medida, la meditación orteguiana sobre la técnica, pues se adentra en el terreno de la ontología, y busca dar cuenta en su análisis, de las estructuras ontológicas que soportan la manera en que comparece el fenómeno de la técnica moderna. Lo anterior, no quiere decir que Ortega ignore completamente el cuestionamiento ontológico concesionado por Martin Heidegger (Cf. Ortega, 2004: 49-50)

Advierte filósofo alemán, que tomar la técnica en su carácter antropológico-instrumental, significa permanecer sujeto constatación como aquello que es correcto, más no alude a su dimensión verdadera, en su sentido ontológico. Esta condición

impide que se comprenda el modo de desvelamiento, propio de la técnica moderna, como algo al alcance y la comprensión del ser humano, sino todo lo contrario, este pensador nos muestra la complejidad del fenómeno de la técnica moderna, adentrándose en las determinaciones propias que este fenómeno posee en el habla.

De esta forma, Heidegger nos ofrece los siguientes conceptos para tematizar la cuestión de la técnica moderna, y su estructura ontológica, que la anclan a ser vista como la consumación histórica de la metafísica moderna, estos son a saber; *Bestand*, *Gestell*, *Ereignis* y *Lichtung* (Cfr. Capítulo II). Esos conceptos, nos encaminan a una comprensión onto histórica del fenómeno de la técnica moderna, anclando su esenciar, en tanto *Ge-stell*, con la destinación épocal de la historia de occidente.

Junto con ello, la manera de tematizar ontológicamente la esencia de la técnica, nos vincula, de igual manera, a determinada peligrosidad en la constitución misma del ser humano. Puesto, que Heidegger mira con resquicio los avances técnicos de la época atómica, y además, en su conferencia *Serenidad*, deja entablado la peligrosidad ontológico-política respecto a la disolución del ser humano en el acontecer técnico actual. (Cf. Heidegger: 1999: 24-32)

Ahora, cabe interrogarnos sobre esta disolución del ser del hombre, en el entramado técnico-tecnológico actual; ¿hasta qué medida, el ser humano se ha alejado de su constitución antropológica en esta megalomanía del fenómeno técnico? ¿Acontece en la técnica una forma de relacionarnos con el mundo, y nosotros mismos, que excluye todo lo propiamente humano? ¿o será, junto con las ideas Ortegüianas, que esta situación hiperbólica de la técnica, más que alejarnos de nuestra constitución existencial como seres humanos, nos ha convocado a extraviarnos, en esta expresión incesante de aquello que nos conforma como nosotros mismos?

En este sentí nos remitimos a los conceptos inaugurados por Peter Sloterdijk respecto a nuestra constitución antropológica como seres inmunológicos. Para este pensador, la técnica acontece como un rasgo característico de nuestra especie humana, junto con lo

cual, propone que esta, se da en el ser humano, a modo de un movimiento inoculatorio de anti-naturalidad, en nuestra estructura existencial. (Cf. Sloterdijk, 1994: 26-27)

De esta manera, este filósofo a diferencia de la sospecha Orteguiana o Heideggeriana, nos propone comprender la técnica y sus relaciones inmunológicas con el entorno que habitamos, como un movimiento constitutivo de nosotros, y nuestras formas de relacionarnos con el espacio que habitamos técnicamente.

Así, la noción de prácticas inmunológicas, cobra total relevancia en el primer capítulo de la *Esferología* y nos entrega una forma de conceptualizar el vínculo problemático entre hombre-técnica y mundo. Sin embargo, esta referencia a nuestra actitud inoculatoria para/con el entorno que habitamos, debe situarse en el proyecto estereológico del autor. Ya que, nos propone un gran relato para comprender el devenir de la historia de la humanidad, desde estas figuras conceptual que formulan la crianza en serie de los humanos, extendiendo la expresión la autofabricación orteguiana del quehacer técnico, a una crianza en serie de seres humanos.

De esta forma, sostenemos que con Sloterdijk, nos acercamos mas no a una comprensión acabada del fenómeno técnico, pero si a una forma de tematizar esta problemática, totalmente vinculada con lo expuesto al comienzo de este escrito, en el cual, hacemos alusión al principal rol epistemológico-político de la filosofía, al promover la creación de conceptos. Junto con ello, Sloterdijk nos sitúa en una perspectiva bastante intrincada, en la cual, se entrecruzan diversos lenguajes (de la ginecología, geometría, biología, entre otros) para dar cuenta de la complejidad del fenómeno que tratamos de abordar y su inter relación con otros espacios políticos de reflexión.

Sin embargo, un punto crítico en Sloterdijk, es la pertinencia historiográfica de su distingo conceptual entre Homeotécnica y Alotécnica. Pues, con esta distinción trata de proponer dos maneras diferentes de relacionarnos con el acontecer y avances técnicos-tecnológicos. La primera de estas dos conceptualizaciones, sería aquella apertura hacia

el concretar un desarrollo tecnológico que armonice con la naturaleza, y entre en un dialogo constante con ella (Cf. Sloterdijk, 2000: 8).

Es inquietante al menos, filosofar a modo prospectivo, sobre todo en la actualidad que nos sobrecoge. Sostengo que esta distinción conceptual, podría ser prescindible a modo de pensar los elementos constitutivos del fenómeno técnico en la actualidad, pues el aparataje conceptual expuesto en el primer capítulo de *Esferas* y *En el mismo barco*, son más que suficientes para tematizar una manera de habérselas con el mundo, desde una indagación antro-po- genética, y esto es, adentrarnos en los momentos históricos de la humanidad, en los cuales el ser humano se constituye y deviene a la manera en que acontece en la actualidad, conciliando su particularidad técnica-inmunológica, con sus disposiciones antro-po-ontológicas para con el mundo que hemos conformado.

Retomando el punto central, sostenemos que al indagar sobre las problemáticas adyacentes al fenómeno de la técnica, en la época actual, encontramos lineamientos interpretativos centrales de la filosofía de la tecnología de las humanidades en Ortega, Heidegger y Sloterdijk. Y junto con ello, al adentrarnos en sus planteamientos filosóficos, podemos entrever la complejidad que suscita el cuestionamiento por la técnica, y como las diferentes aristas de esta problemática demanda ser abarcada en espacios interdisciplinarios de investigación.

Bibliografía

- Arancibia Gutiérrez, Marcelo (2004): *La nueva ilustración: una concepción del fenómeno tecnológico* Universidad de Valparaíso, Valparaíso [Tesis de Magister].
- Arancibia Gutiérrez, Marcelo (2007): “Friedrich Rapp y la Filosofía Analítica de la Técnica”, *VII Jornadas sobre Filosofía en Lengua Alemana*, Universidad de Valparaíso [Conferencia].
- Arancibia Gutiérrez, Marcelo y Verdugo Serna, Carlos (2012): *De la técnica la tecnología en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (Nº32): Ciencia, Tecnología y Sociedad, Editorial Trotta, Madrid, 79-102.
- Corvez Maurice (1970): *La filosofía de Heidegger* Mexico, Editorial Fondo de cultura económica.
- Cordua Carla (2008): *Sloterdijk y Heidegger; La recepción filosófica* Santiago Chile, Ediciones Universidad Diego Portales.
- Duque Félix (2002): *En torno al humanismo: Gadamer, Heidegger, Sloterdijk* Editorial Tecnos (Grupo Anaya S. A.) Madrid, España.
- Esquirol M. Josep, (2011): *Los filósofos contemporáneos y la técnica; de Ortega a Sloterdijk*, Editorial Gedisa, S.A. Barcelona, España.
- Eduardo Sabrovsky (compilador) (2006): *La técnica en Heidegger* Santiago, Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- François Fédier (2013): *Después de la técnica*, La lámpara de Diógenes, revista de filosofía, números 26 y 27; pp. 9-27, Traducción de Jorge Acevedo Guerra Con la colaboración de Jaime Sologuren López Universidad de Chile.
- García Bacca Juan David (1990:) *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas: Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Ortega y Gasset, Withehead* Barcelona Editorial Antropos.
- Garagorri Paulino (1970): *Introducción a Ortega* Madrid España, Editorial alianza..
- Vattimo Gianni (1986): *Introducción a Heidegger* Barcelona España, Editorial Gedisa S. A. traducción de Alfredo Báez.
- Iriarte Joaquín (1949): *La ruta mental de Ortega: Crítica de su filosofía* Madrid España, Editorial Razón y fe.

- Jorge Acevedo Guerra (1990): *En torno a Heidegger*, Editorial Universitaria, Santiago, Chile.
- Heidegger Martin (2002): *Serenidad* Ediciones del Serbal S.A. Barcelona, Trad. Yves Zimmermann .
- Heidegger Martin (2017): *Ciencia y Técnica* Editorial Universitaria S.A. Santiago, Chile.
- Heidegger Martin, Ser y Tiempo (2003): Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Trotta. Madrid España. Publicada originalmente por la Editorial Universitaria de Santiago de Chile en 1997
- Heidegger Martin (1958): *La época de la imagen del mundo* Santiago Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile.
- Heidegger Martin (1993-94): *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico* Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo [materiales del curso de doctorado “El discurso filosófico de la modernidad”, Universidad de Valencia, curso].
- Heidegger Martin (2001): *Introducción a la metafísica* Editorial Gedisa S. A. Barcelona, España traducción Angela Ackermann pilári.
- Ortega y Gasset José (1966): *El mito del hombre allende a la técnica*, en obras completas, Tomo V, Madrid Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset José (1972): *El hombre y la gente* España, Editorial Revista de occidente S.A.
- Ortega y Gasset José (1982): *Meditación sobre la técnica* Alianza Editorial S.A. Madrid.
- Mitcham Carl (1989): *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda. Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona.
- Rapp Frederich (1981): *Filosofía analítica de la técnica*, Editorial Alfa S. A. Buenos Aires, Argentina.
- Sloterdijk Peter (1994): *En el mismo barco* Ediciones, Siruela S. A. Plaza de Manuel Becerra 15. El Pabellón. 28028 Madrid.
- Sloterdijk Peter (2002): *Esferas I Burbujas: microsferología* Madrid España Ediciones Siruela S. A. traducción Isidoro Reguera

- Sloterdijk Peter (2011): *Sin salvación; Tras las huellas de Heidegger* Ediciones Akal S.A Madrid España, Traducción; Joaquín Chamorro Mielke,
- Sloterdijk Peter (2000): *El hombre operable; notas sobre el estado ético de la tecnología genética*, Centro de Estudios Europeos (CES) de la Universidad de Harvard, Traducción: Fernando La Valle
- Vásquez Rocca Adolfo (2008): *Peter Sloterdijk: normas y disturbios en el parque humano o la crisis del humanismo como utopía y escuela de domesticación*, Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política, N° 8, julio 2008, ISSN 1698-7950.
- Vásquez Rocca Adolfo (2008): *Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización* Colección Novatores, N° 28, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim (IAM), Valencia, España.
- Waldenfels Bernhard (1997): *De Husserl a Derrida* Barcelona España, Editorial Paidós