

EL NO-LUGAR DE LA FILOSOFÍA. TEORÍA Y EXISTENCIA EN LA ÉPOCA TÉCNICO-PLANETARIAS

*The non-place of philosophy. Theory and
existence in the technical-planetary era*

Ángel Xolocotzi Yáñez¹

A Fernando. In memoriam

RESUMEN

La época técnico-planetaria en la que vivimos nos enfrenta a transformaciones aceleradas que modifican nuestros comportamientos con las cosas de la cotidianidad. La aparición orgánica de elementos técnicos como la inteligencia artificial parecerían poner en peligro instituciones pensantes como la filosofía desde su inicio en Grecia. Frente al anuncio de un posible fin de la teoría, el artículo busca replantear elementos ontológicos con base en la radicalidad de la obra de Martin Heidegger, especialmente en torno a su idea de existencia, para así plantear perspectivas sobre la necesidad del filosofar en la época contemporánea.

Palabras clave: teoría, fenomenología, existencia, técnica contemporánea, modernidad.

ABSTRACT

The technical-planetary era in which we live confronts us with accelerated transformations that modify our behaviour with everyday things. The organic appearance of technological elements such as artificial intelligence would seem to endanger thinking institutions such as philosophy since its beginnings in Greece. Faced with the announcement of a possible end of theory, the article seeks to rethink ontological elements based on the radical nature of Martin Heidegger's work, especially around his idea of existence, in order to raise perspectives on the need for philosophising in contemporary times.

Keywords: theory, phenomenology, existence, contemporary technology, modernity.

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla Facultad de Filosofía y Letras; Colegio de Filosofía. México. ORCID ID: 0000-0003-2787-4472, angel.xolocotzi@correo.buap.mx.

INTRODUCCIÓN

El título "filosofía" es uno de esos términos que pueden estar en la boca de todos y no saber bien de qué se trata. Se usa en muchas ocasiones para justificar un punto de vista propio: "esa es mi filosofía" o para dar a conocer alguna política empresarial o ideológica: "parte de nuestra filosofía consiste en escuchar al cliente". Curiosamente si se emplea el término en un sentido que indique cierta reflexión profunda sobre algo, entonces más bien aparecen burlas: "estás demasiado filosófico" – se llega a decir.

Ahora bien, cuando se habla de filosofía en un sentido profesionalizante, es decir, cuando aparece la inquietud de dedicarse a su estudio, la observación que frecuentemente se oye es que eso no sirve para nada. Algunos que hemos visto a la filosofía como opción de vida, también hemos escuchado de familiares o amigos ese reproche: "deberías estudiar algo que sí tenga sentido", "¿de qué te va a servir eso?".

Sin embargo, esa y otras creencias de la vida cotidiana se caracterizan por algo: ya no ven el proceso epocal de la aparición de algo y mucho menos la correlación que guarda con su opuesto. En la vida cotidiana nos dirigimos pues a las cosas en su individualidad, a la silla, al libro, a la puerta, al día, a la vida, etcétera. Generalmente no tenemos problemas con esas creencias ya que me siento en la silla, abro la puerta, disfruto el día y vivo la vida. Sin embargo, las creencias pueden verse afectadas cuando la relación que acostumbramos a tener mediante ellas se ve interrumpida por algún motivo inesperado. Por ejemplo, cuando falta la silla, se rompe la puerta, hay un eclipse solar o muere alguien cercano a nosotros. Lo que aparece al tambalearse una creencia es precisamente aquello que la sustenta: si falta la silla descubro lo otro con lo que se relaciona, por ejemplo, la mesa; al romperse la puerta descubro la imposibilidad de entrar, por ejemplo, al salón de clase; si hay un eclipse solar detecto el paso de la luz a la oscuridad y si muere alguien destaca la vida misma.

De esta forma, la creencia, al dirigirse sólo a cosas aisladas, muestra un nivel de unilateralidad que ha olvidado el carácter de correlación temporal y espacial que se halla en su base, en su ser. La filosofía surge precisamente cuando se pasa de esa mirada unilateral de cosas aisladas y se piensa el ser de estas; es decir, aquello que las determina como tales.

Sin embargo, la pregunta caracterizada por el ser de las cosas no es una pregunta abstracta e innecesaria, sino una tematización que deja ver la manera en la que vivimos y nos relacionamos con las cosas. Se trata, de una visión horizontal tanto en sentido espacial como temporal al pensar históricamente la época que habitamos y la forma de aprehender lo que aparece en nuestra cotidianidad.

A continuación, llevaré a cabo algunas reflexiones sobre la necesidad del filosofar en la época técnica contemporánea con el objetivo de aprehender su importancia respecto de las transformaciones que enfrentamos y la forma de comprender nuestro habitar. En ello quedará expuesto un cierto sentido del filosofar y su dimensión teórica que se mantiene más allá de las determinaciones epocales. Esto se comprenderá a partir de una visión ontológica renovada por parte de la fenomenología de raigambre heideggeriano.

LOS ALCANCES DE LA TEORÍA

La indiscriminada aceleración de la técnica contemporánea lleva a concreción aquello que Martin Heidegger había anunciado como el "dominio de lo planetario". Tal situación ha conducido recientemente a algunos autores como Chris Anderson (2008, p. 348), a plantear "el fin de la teoría", ya que en la época del *big data* serían los algoritmos y los datos aquellos capaces de proponer modelos teóricos (cf. Hui, 2022, p. 32).

Si aceptáramos la tesis del fin de la teoría frente a la aceleración en la que actualmente vivimos, ¿qué consecuencias habría?, ¿qué impacto habría tanto en la vida privada como en la vida pública?, ¿qué ocurriría con las instituciones vigentes?, ¿qué pasaría con las prácticas acostumbradas? y ¿qué pasaría con la idea misma de conocimiento?

Hay múltiples preguntas que nos interpelan, quizá sin respuesta por el momento; sin embargo, queda claro que la aseveración mencionada no es un dislate, ya que día a día vivimos el impacto de los algoritmos y la aglomeración de la información, sin mencionar ya el lugar que ocupa la inteligencia artificial.

Uno de los problemas que enfrentamos en estos cambios es el hecho de haber sido formados en algún esquema que antecede y dificulta la aprehensión de lo nuevo. Este hecho puede ser abordado desde diversas perspectivas, desde diversas ciencias; no obstante, la filosofía ocupa en ello un lugar determinante. Si ésta ha sido la sede de la "teoría", parecería que la aseveración de Anderson conlleva también el fin de la filosofía.

En un homenaje a Kierkegaard realizado en París, Heidegger participó al enviar una conferencia que parece coincidir con lo anteriormente mencionado. Aquella conferencia se intituló "El final de la filosofía y la tarea del pensar" (Heidegger, 2000).² Quizás el título de la conferencia y los análisis heideggerianos sobre la técnica advertían ya sobre el destino que actualmente enfrentamos: "La racionalización científico-técnica, que domina la época actual, se justifica sorprendentemente cada día por sus efectos, todavía imprevisibles" (Heidegger, 2000, p. 92).

Ante ello surge a diario la pregunta por parte de las ciencias humanas sobre qué hacer o qué implementar. En el primer caso, se trataría de moverse en el ámbito de la acción en donde el que pregunta pone en marcha algo desde sí mismo; mientras que, en el segundo caso, se trataría de producir algo en tanto resultado. Estas dos posibles salidas sabemos que fueron anticipadas por Aristóteles en su *Ética nicomáquea* como modos de relacionarnos con las cosas: *práxis* y *poésis*. La otra posibilidad es precisamente la *theoría*.

De acuerdo con Aristóteles, la *theoría* tendría prioridad sobre las otras posibilidades en tanto se dirige a lo eterno, al *théion*; mientras que en los otros casos nos movemos en el ámbito de lo temporal, de aquello que aparece y desaparece. Por eso, aunque Aristóteles destaque el papel y la importancia de cada posibilidad, queda claro que la *theoría* tendría una preeminencia. Quizás por eso la mejor posibilidad de la *praxis*, la *phrónesis* o prudencia, adquirirá en *Magna moralia* el papel del mayordomo al servicio del amo: la *theoría* (MM I, 34, 1198 b 8-20).

El llamado al fin de la teoría parecería ser un llamado a evitar lo superfluo, ¿para qué se requiere actualmente la teoría si ya contamos con el predominio de la información, los medios de su transmisión e incluso el procesamiento

² El coloquio en donde fue leída esta conferencia, en ausencia de Heidegger, tuvo lugar en París del 21 al 23 de abril de 1964.

de datos hasta llegar a la inteligencia artificial? No obstante, hay que recordar que la posibilidad de habitar la época técnica contemporánea hunde sus raíces en los presupuestos de la modernidad, especialmente de la consumación de la *poiésis* en tanto producción, dirigida al conocimiento mismo.

El claro ámbito de dominio que tenía la *praxis*, la *poiésis* y la *theoría* en el pensar griego, se ve trastocado por el proyecto de naturaleza instituido en la modernidad que conduce no sólo a ver al ser humano como único sustrato del conocer (*subjectum*) sino a pensar tanto la *praxis* como la *theoría* en términos de la mejor posibilidad de la producción (*poiésis*): la *téchne*.

De ese modo podemos ver que la *poiésis* aristotélica expresada con la *téchne* en la Edad Media, pasó a ser el *facere*; mientras que la *praxis* expresada en la *phrónesis* pasa a ser el *agere* (cf. Luckner, 2008, p. 29-ss.). Sin embargo, la ciencia moderna tiende a pensar todo actuar como producir, de modo que éste llega a convertirse en trabajo (cf. Arendt, 2005). Ya desde mediados del siglo XIII, Roger Bacon aprehende las ciencias naturales como mera *producción*. Esto surge a partir de la combinación de la *theoría* en una de sus formas en tanto *epistéme* y, por otra parte, la *téchne* griegas. Y a partir de ahí se abre la posibilidad de que la ciencia manipule aquello que puede ser investigado. Así, la interpretación generalizada ubica el surgimiento de la técnica moderna a partir de la unión entre *epistéme* (*theoría*) y *téchne*.

En este sentido, se puede señalar simplemente que la teoría, al haberse convertido en producción de conocimiento, abandonó desde hace tiempo su papel teórico; sin embargo, algo de ello se ha mantenido en tanto aquello que se niega a ser absorbido por el ajetreo contemporáneo centrado en el producir y representa, quizás, uno de los peligros latentes para la época técnico-planetaria. Esto, como sabemos, ha sido enfatizado en los últimos años por Byung-Chul Han.³

Si retornamos a la pregunta frecuente sobre la situación y las transformaciones que vivimos en la época contemporánea, podríamos encontrar nuevamente un guiño en la propia filosofía, ya que de alguna manera lo que ella piensa lo hace contra aquello que sucede. A eso hace referencia Heidegger en una anotación alrededor de 1936: "Lo que una época histórica cree saber siempre es algo distinto a lo que está sucediendo" (Heidegger, 2018, p. 229).

Si se trata entonces de pensar históricamente la época que habitamos, entonces quizá debamos guiarnos por aquello que se haya en lo que la propia tradición ha llamado el fundamento. La relación con las cosas cotidianas se transforma día a día en tanto parecen desvanecerse en algoritmos y datos. Cada vez menos nos enfrentamos con aquello que se nos opone (*objectum*) y más bien se estimula el "fluir" de la información a través de medios altamente inmediatos. Así, la espera es insostenible y la avidez de noticias instantáneas pasa a formar parte de la vida cotidiana.

La tradición filosófica ha intentado pensar el mencionado fundamento que permita la aprehensión de las cosas en su carácter epocal. A esto se le ha denominado "ser". Y Martin Heidegger ha sido uno de los pensadores que más ha insistido en ello. Aquello que anticipa precisamente sobre la técnica contemporánea ya hace casi 100 años, es lo que actualmente vivimos: el predominio de la producción y la desaparición de las cosas en tanto objetos contrapuestos.

³ Baste mencionar un libro que recientemente ha centrado la discusión en el punto aquí señalado: Han, B.Y. (2023). *Vida contemplativa*. Taurus.

Si por el momento queremos pensar la relación que hay entre las condiciones con las que contamos en la época técnico-planetaria que habitamos y la base sobre la que se sustenta, entonces en una revisión de la propuesta heideggeriana encontraremos que el problema central yace en la hegemonía de un modo de ser.

La crítica ontológica heideggeriana piensa radicalmente las consecuencias del predominio del ser como presencia en sus distintas posibilidades epocales. Aunque esto es algo desplegado a lo largo de su obra, el intento inicial de encontrar un camino alternativo lo vemos en la vía de tematización de la existencia. La existencia, como el modo más radical que se opone a la presencia sería una alternativa ontológica frente al despliegue del dominio de la presencia en su forma técnico-planetaria.

Por ello a continuación me centraré en el despliegue de tal posibilidad para entender al final la posibilidad de abrir un espacio de teoría y acción que se piensa desde otro paradigma. Eso conduce irremediamente a repensar el papel de la filosofía y las humanidades ante estos retos.

EL NO-LUGAR DE LA EXISTENCIA

Es bien sabido que la radicalidad de la propuesta heideggeriana reside en haber cuestionado la base ontológica sobre la cual se construyó el gran edificio de la metafísica. Para el filósofo de Friburgo, ser humano no consiste en compartir ciertas características basadas en un género próximo y una diferencia específica. Ser humano no significa estar presente en medio de otros entes diferenciándose de ellos por tener una esencia racional. Ya desde el inicio de *Ser y tiempo* (1927) Heidegger señala que tales caracterizaciones no logran acertar en el núcleo ontológico del ser humano; razón por la cual, en lugar de seguir empleando la definición tradicional, se dará a la tarea de buscar un término que le permita nombrar su modo específico de ser, así como su característica ontológica básica, esto es, la aperturidad.

En el vocablo alemán *Dasein*, Heidegger encontrará la palabra adecuada para señalar ambas dimensiones, ya que por un lado la raíz *sein* indica que la existencia es la modalidad ontológica exclusiva del hombre, mientras que el prefijo *Da* mienta cierto tipo de apertura al mundo. Lo que aquí se pone en juego tiene que ver, en sentido estrecho, con la "relación de ser" como determinación ontológica del *Dasein*, y en sentido amplio con la estructura ontológica general del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*. En cuanto al sentido estrecho, la palabra *ex-sistir* indica el "estar fuera de sí" proyectando posibilidades, y en cuanto al sentido amplio remite al carácter horizontal que posee la existencia abierta al mundo. De este modo, el término *Dasein* nombraría el modo de ser de un ente cuya existencia se lleva a cabo a manera de *relación*, en contraposición con la tendencia tradicional a pensar al hombre como un sujeto cerrado sobre sí.

Si el modo de ser específico del *Dasein* es la existencia abierta, entonces su determinación ontológica no puede prescindir de la alteridad para llevarse a cabo. Esto quiere decir que, a partir del hecho mismo de ser, el *Dasein* se relaciona necesariamente consigo mismo, con los demás entes y con los otros como él; y al hacerlo se proyecta, abre su ser y se comprende desde esa misma proyección. De manera inversa sucede lo mismo, al proyectar su ser no sólo se enfrenta al tiempo futuro, también abre y comprende su existencia

de facto. Para expresar esta doble transitividad en el marco del vocabulario ontológico, Heidegger dirá que el *Dasein* es el único ente al que "le va en su ser este mismo ser." (Heidegger, 2003b, p. 32).

Ahora bien, para comprender plenamente la integración de la palabra *existencia* en el vocabulario de *Ser y tiempo*, debemos tener en cuenta que Heidegger busca romper con la idea tradicional que se tiene de ella. A su parecer, antes que ser el correlato temporal de un plano esencial, ideal y eterno, la existencia se constituye como un *no-lugar*, como una *ausencia* que no necesita ser fundamentada, porque se va ganando a sí misma en el transcurrir de sí misma. En términos metafísicos esto equivaldría a decir que la existencia no se agota en la presencia efectiva de lo que hay, sino que precisa, por un lado, espacialmente de lo que ella no es; por otro lado, temporalmente de lo que todavía no es (proyecto) y de lo que ya no es (facticidad) para poder llevarse a cabo. De esa forma podríamos decir que la existencia no-es desde la perspectiva espaciotemporal de la presencia. Todo esto es aquello que causa problemas en la aprehensión de este modo de ser: ¿cómo se puede buscar e intentar tematizar un modo de ser que en cierta forma no es?, ¿de qué se habla entonces cuando decimos que el ser-humano en tanto *Dasein* existe? Con lo señalado hasta aquí y mediante las preguntas expuestas queda claro que Heidegger no piensa en correlación con la presencia, sino en radicalizar la idea de ser.⁴

No es difícil ver que la propuesta heideggeriana choca de frente con la instauración metafísica de un núcleo esencial y determinante, mediante el cual se busca legitimar la manifestación positiva de los entes y, sobre todo, del ser humano. Efectivamente, para escapar del carácter totalitario de la ontología occidental, Heidegger dará un giro a la relación entre esencia y existencia, al buscar un punto de identificación en lugar de oponerlas. En este marco, la "esencia" del *Dasein* no será otra cosa que su existencia de facto, y, por consiguiente, sus caracteres destacables tampoco serán "propiedades que estén ahí [...] con tal o cual aspecto, sino simples maneras de ser posibles para él, y sólo eso." (Heidegger, 2003b, p. 64).

Pese a que la resignificación de la existencia trajo consigo consecuencias importantes para la filosofía de la época, Heidegger dirá que tan sólo representa un aspecto determinante, pero no central. Por ello vemos tan enraizadas las objeciones que presenta contra las interpretaciones inmediatas que se hicieron de *Ser y tiempo* como un pensamiento existencial o existencialismo. Tanto en lecciones posteriores a su *opus magnum*, como en los "Cuadernos negros" encontramos múltiples aseveraciones que dejan ver la crítica a tales lecturas. La existencia, como se ha esbozado, cobra importancia en tanto *no-lugar* respecto de la hegemonía ontológica que había adquirido la presencia en Occidente. En este sentido, y aunque todavía en *Ser y tiempo* habla de "ontología", la existencia en sentido estricto sería una manera de aprehender la ausencia de la presencia. Si toda ontología ha pensado al ser como presencia, entonces la "analítica existencial" no sería ontología. Esto se esclarece con las anotaciones posteriores en donde Heidegger ya no llama a su propuesta "ontología", sino más bien intentos pensantes en dirección a la "pregunta por el ser".

Para lograr sus cometidos, el pensador de la Selva Negra partirá de la

⁴ En última instancia, esto significa que el *Dasein* no puede ser estudiado y tematizado como un ente entero y acabado, pues mientras exista, siempre tendrá algo por ser (cf. Heidegger, 2003b, p. 249).

confrontación con una postura dominante en la historia de la filosofía, según la cual, el ser y la nada son conceptos antagónicos por antonomasia. Al examinar esta contraposición caerá en cuenta de que, en general, el pensamiento occidental se mueve en pares de oposiciones tales como Verdad y Falsedad, Sustancia y Accidente, Acto y Potencia, o como lo mencionábamos, Esencia y Existencia. Sin embargo, en lugar de exaltar la relación de copertenencia que pudiera existir entre ambos polos, la metafísica terminó por aniquilar la diferencia para asegurar el dominio de la identidad de uno de ellos como modelo del pensar. Como consecuencia de esta decisión, la filosofía llegará a afirmar que sólo es aquello que existe efectivamente, esto es, que sólo hay realidad presencial o nada.

El problema con el que Heidegger se enfrenta aquí tiene que ver con un prejuicio ontológico incuestionado a partir de la hegemonía de la presencia, a partir del cual, el ser es interpretado como *un algo*, es decir, como el ente más universal, como género supremo o, si se quiere, como el concepto más común a todas las cosas. Estos "algos" abarcan entonces todas las posibilidades de movernos en el mundo: no sólo en términos espaciales respecto de lo que aparece (un ser humano, un animal, una planta o una silla); sino también en términos temporales mediante la configuración de épocas. En este último sentido es en el que se comprende la época técnico-planetaria mediante la presencia de algo no ya de forma objetual que se enfrenta a nosotros, sino como algo almacenado en una "nube" y disponible en cualquier lugar y momento. Como bien logró vislumbrar Heidegger al inicio de la modernidad, mediante la generalización matemática que exigía el nuevo proyecto de naturaleza, tanto el espacio como el tiempo pierden sus determinaciones apegadas a las cosas, y más bien serán leyes externas las que determinarán su lugar y comportamiento en el mundo. Esa determinación epocal que encontramos en la modernidad será la base para el dominio absoluto de la legalidad generalizada y la desaparición de todo tipo de arraigo, lo que conducirá entonces a hablar de mera relación, no-lugar y ausencia de tiempo.

EL NO-LUGAR EXISTENCIAL Y EL NO-LUGAR TÉCNICO-PLANETARIO

Al llegar a este punto parecería entonces que la época técnico-planetaria coincide con la idea de existencia que hemos esbozado; pero la tesis central que hemos planteado es precisamente lo contrario. Es decir, que la época técnico-planetaria contemporánea es una expresión del carácter epocal de la presencia y ante lo cual la existencia sería una alternativa ontológica.

El aparente punto de coincidencia radica en el hecho de hablar de relación y no-lugar. ¿Acaso se habla de lo mismo? Si la radicalidad heideggeriana, como acabamos de ver, parte de la posibilidad de cuestionar la hegemonía occidental ontológica tanto en su dimensión espacial como temporal, entonces el "lugar" del que hablamos estaría determinado por la misma radicalidad. No se podría tomar un elemento que no haya sido afectado por la base. Si lo que se haya a la base es la idea de ser, entonces no podríamos hablar de relación o lugar existencial como lugar determinado presencialmente.

De esta forma se comprende que la relación y el no-lugar al que hicimos referencia en la aparición de los entes de la época técnico-planetaria remite más bien a la pérdida de elementos contenidos en su origen moderno, el

contenido subjetivo y el contenido objetivo; pero no se pierde de ninguna manera la *relación sujeto-objeto* que determina al proyecto de naturaleza moderna. Si la época técnico-planetaria se entiende desde ahí, entonces, como señala Heidegger en un texto de finales de la década de los 40, la desaparición del objeto en tanto aquello que se opone y su reconfiguración en tanto aquello que está disponible en cualquier lugar y momento, es el triunfo absoluto de la modernidad:

La relación-sujeto-objeto logra así por primera vez su puro "carácter de relación", esto es, su carácter de consistencia, en el cual son absorbidos, en cuanto consistentes, tanto el objeto como el sujeto. Esto no quiere decir que la relación-sujeto-objeto desaparezca, sino que, por el contrario: ella alcanza ahora su más extremo poderío [...] (Heidegger 2003a, p. 169).

Eso será precisamente lo que desplegará Han (2018, p. 62) al proponer hablar de *αἴτι* ("aquí" tachado) en la época técnico-planetaria. En todo caso, como acabamos de señalar, no se trata de la abolición de la presencia, sino de su máxima concreción.

La existencia, por su parte, y la posibilidad de su no-lugar mienta más bien un carácter contrastante con la presencia. No es una forma de presencia, sino su radical concreción. Así, el no-lugar de la existencia abre la posibilidad ontológica de pensar al ser humano en su dimensión previa a alguna determinación epocal como puede ser la moderna. El no-lugar existenciario del *Dasein* remite a interpretaciones de la cercanía y lejanía que contrastan con visiones de distancia o la sin-distancia en la época contemporánea.⁵

CONSIDERACIONES FINALES

La vida humana es pues aquello que puede ser preguntado desde su determinación ontológica fundamental, y en este sentido, llevaría a hablar de existencia, pero no se trata de una figura atemporal, sino de una existencia epocal atravesada por su dimensión histórica. El hecho de que la filosofía se mantenga como una interpretación contra la época significa entonces que ésta, como bien señala Heidegger, es una de las formas en las que la existencia misma se expresa. La filosofía no sería una cuestión arbitraria que pudiese ser anulada mediante el anuncio del "fin de la teoría" debido a que el filosofar no se entiende como un tipo de conocimiento externo y de ornato, sino que necesariamente es una tendencia del existir y de la manera de comprender aquello que habitamos. Así, el contraste entre la época técnico-planetaria que habitamos y el modo de ser que nos determina como existencia marcan necesariamente las pautas para el pensar y con ello la actualidad y necesidad de la filosofía.

⁵ Esto ha sido desarrollado por el autor en diversos artículos y capítulos de libro: "Habitar la diferencia. Problemas de la identidad global en tiempo de pandemia" en Jorge González (coord.), *Geografías de la diferencia*, CDMX, EyC, 2021, pp. 19-34; "Aceleración sin-distancia. Acotaciones heideggerianas sobre la era tecnológica", en *Theoria, Revista del Colegio de Filosofía*, (43), pp. 101-121. ISSN: 2954-4270. <https://doi.org/10.22201/ffyl.29544270e.2022.43.1817>; "Cercanía, distancia y modos de des-alejar en la época técnica contemporánea. Reflexiones a partir de Heidegger", en *Mechane*, (3), 85-96, ISSN: 2784-9961. <https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/mechane/article/view/1890>.

REFERENCIAS

- Anderson, C. (23 de junio de 2008). The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete. En *Wired*. <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>
- Andreas, L. (2008). *Heidegger und das Denken der Technik*. Transcript [transcripción].
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Paidós.
- Aristóteles. (1958). *Magna moralia* (G. C. Armstrong, Trad.). Harvard University Press.
- Han, B.-C. (2018). *Hiperculturalidad*. Herder.
- Han, B.-C. (2023). *Vida contemplativa*. Taurus.
- Heidegger, M. (2000). El final de la filosofía y la tarea del pensar. En *Tiempo y ser* (pp. 77–93). Tecnos.
- Heidegger, M. (2003a). Ciencia y meditación. En *Filosofía, ciencia y técnica* (pp. 151–179). Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2003b). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Heidegger, M. (2018). *Reflexiones II–VI. Cuadernos negros (1931–1938)*. Trotta.
- Hui, Y. (2022). *Recursividad y contingencia*. Caja Negra.