



Estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Tiempos de *penuria*: el “bombardeo semiótico” o la conquista del espacio interior

Borja García Ferrer*

Resumen:

El presente artículo parte del nuevo “malestar en la cultura” que nos azota para indagar, en virtud de la imagen científico-técnica del mundo en Heidegger, sus facciones morbosas en el sistema global de información. En primer lugar, exponemos su concepción de la técnica como núcleo ontológico de nuestra época y, por ende, germen de la *decadencia*, ya que el desarrollo ulterior del asunto se sigue de este marco teórico. En segundo lugar, ponemos de manifiesto, en debate con la tradición posheideggeriana y otras corrientes actuales, el alcance a nivel planetario de su crítica en la *praxis* comunicativa, mediante un estudio interdisciplinar del “bombardeo semiótico” a cargo de las NTIC que contempla la humanidad en términos de desarraigo y errancia.

Palabras clave: Heidegger, “*Ge-stell*”, “bombardeo semiótico”, desarraigo, errancia.

Abstract:

The present article starts from the new “uneasiness in culture” affecting us, in order to investigate, according to Heidegger’s scientific-technical world view, its morbid face in

* Licenciado en Filosofía (2011), Máster en Filosofía Contemporánea (2012). Actualmente realiza su tesis doctoral en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada (España), bajo la dirección de Luis Sáez Rueda y Óscar Barroso Fernández. Su principal interés de investigación actual es la crítica de patologías civilizatorias y sociales relacionadas con las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

the global information system. In the first place, we put forward his view of technique as the ontological core of our age and, consequently, as the root cause of *decadence*, since further development of this matter follows from this theoretical frame. In the second place, we highlight, in contrast with post-Heideggerian tradition and other present trends, the scope on a world-wide scale of his criticism of communicative praxis, by means of an interdisciplinary study of “semiotic bombardment” on the part of NICT, that considers humanity in terms of uprooting and wandering.

Keywords: Heidegger, “Rack”, “semiotic bombardment”, uprooting, wandering.

Introducción: declaración de intenciones y circunstancias

Occidente se abisma en la enfermedad. Más allá de la consabida crisis económica que atraviesa, el espíritu occidental constituye un ‘caldo de cultivo’ de acuciantes patologías civilizatorias que se corporeizan, como lo visible de lo invisible, en enfermedades concretas y perceptibles, a saber, el envés fenoménico de la ‘decadencia’ a nivel ontológico. No se trata, desde esta perspectiva, de los disturbios, anomalías o trastornos psíquicos que vienen acaparando, a nivel individual, la atención de los psiquiatras desde los orígenes de su embrionaria disciplina, sino de ‘modos de ser’ trans-individuales e inmanentes, articulados en torno a nuestra íntima autocomprensión del mundo, que configuran un ‘malestar’ clandestino pero tácito en la vida en cuanto tal, con anterioridad a la distinción entre normalidad y anormalidad.

Ahora bien, el ‘desfallecimiento’ de Occidente no consiste en un mal endémico en absoluto sino que decreta, junto a la organización material y el orden socio-político congruente con él, el comienzo de la civilización mundial que se funda en el pensamiento europeo-occidental, de forma que, lamentablemente, ahoga las diferencias culturales en la ‘penuria’ y malogra la potencia vital de sus desarrollos en virtud del dominio universal de la productividad y sus mecanismos preestablecidos. Efectivamente, la sospecha freudiana del “malestar en la cultura” se expande por la totalidad del globo como un espectro pues, si bien lo experimentamos oscuramente en la plenitud de su pujanza, consiste en un ‘malestar’ subrepticio, ciego y, en ocasiones, distante. Pero a pesar de su condición huidiza, no podemos cerrar los ojos ante la evidencia de que nos encontramos ante una realidad aparentemente incontestable que yace latente, de forma ubicua, en la trastienda ontológica de las manifestaciones enfermizas que la cultura hegemónica alberga por doquier, de tal manera que traspasa la totalidad de nuestras vidas, les da forma y las deforma.

En este problemático contexto, la filosofía no puede permanecer impasible ante el reto inaudito que supone el 'decaimiento' de la humanidad, sino que está llamada a asumir la exigencia foucaultiana de estar a la altura del presente actual hasta en su enigmática ausencia de presencia, es decir, posicionarse críticamente en el centro en que es advenimiento o sentido naciente, lo cual implica una retirada anacorética de los hechos positivos para captar la profundidad tectónica de la enfermedad, con vistas a realizar una crítica de patologías de carácter civilizatorio que permita, a la postre, elaborar una terapia que redima el carácter irreductible de la alteridad. De hecho, el pensamiento contemporáneo no ha cesado en su empeño por rescatar la labor primigenia de la filosofía como "crítica de la salud de una cultura", de manera tal que la 'debilidad' vital y espiritual constituye el rostro fundamental de nuestro tiempo, no ya sólo en lo que concierne a la *praxis* histórico-social sino también desde el punto de vista académico e intelectual.

Ahora bien, en la medida en que la 'decadencia' (plano ontológico) y sus enfermedades objetivas y efectivas (plano óntico) convergen, según las consideraciones heideggerianas más elementales, como dos caras heterogéneas del acontecimiento, no podemos trazar una frontera rígida entre la filosofía y las ciencias antropológicas a la hora de realizar una crítica de patologías de civilización, sino que asistimos a un campo abierto donde pueden confluír productivamente una multiplicidad de disciplinas. Así pues, nos posicionamos contra la simplista y miope división disciplinar propuesta en 1664 por la Real Sociedad de Londres que desemboca, más allá de los distintos lenguajes técnicos que utilizan, en la fractura e incomunicación de los distintos campos del saber, el provincianismo o ilusión especular que caracteriza a la tradición filosófica (también a la modernidad, pese a sus grandes relatos), y el cuento de hadas de una supuesta autonomía de la ciencia por obra y gracia de sus métodos especiales, o sea, el legado del positivismo en la cultura.

A la vista de la "diferencia óntico-ontológica", adoptaremos un enfoque epistemológico interdisciplinar, a fin de enriquecer la mirada serena de la filosofía acerca de la sombra o inactualidad de la 'decadencia' con el valor cognoscitivo de las ciencias antropológicas (psicopatología, sociología, antropología, politología, economía, etc.) en el punto de contrastar patologías sociales específicas, de modo que la ontología es una 'herramienta' más para llevar a buen puerto nuestra empresa, mientras que la filosofía constituye un "sistema de cuidado del mundo" entre otros, en el polo opuesto de segmentaciones perniciosas y jerarquías quiméricas. Mas la filosofía ni siquiera constituye, desde esta óptica, una 'instancia moderadora' en relación a los distintos saberes, como opina Habermas, sino que la interdisciplinariedad implica acabar con las fronteras apriorísticas de las disciplinas, con tal de resistir la prueba de la realidad

mediante un trabajo conjunto que permita la *ósmosis* de los problemas desde unas disciplinas hasta otras.

En tal disposición de las cosas, el trabajo que nos ocupa pretende examinar en la sociedad de la información, a través del caso pretendidamente paradigmático del “bombardeo semiótico”, el posicionamiento de Heidegger ante la ‘desvitalización’ de la humanidad, en la línea de una ontología crítica del presente por-construir, orientada terapéuticamente y alimentada por análisis de fenómenos ónticos. Si bien es cierto que existe una cantidad de literatura tan copiosa como prolífera acerca del diagnóstico heideggeriano, de un lado, y la “infoesfera” de otro, consideramos que realizar el esfuerzo de vincular reticularmente las líneas de fuerza que entretejen ambas problemáticas es interesante por dos razones. En cualquier caso, estamos plenamente convencidos de que el verdadero valor del pensamiento contemporáneo no responde tanto a una problemática particular o a la adición de varias, como al trayecto (*pólemos*) que va de una a otra, en el marco de un paisaje polimorfo.

El primer motivo es complementar ónticamente, en la línea que reclaman algunos continuadores de la obra de Heidegger como Safranski o Sloterdijk, la pureza ontológica de su ofensiva contra el mundo tecnificado enteramente, explicitando patologías civilizatorias y enfermedades de superficie asociadas a ellas. Se trata de mostrar, en este sentido, la vigencia real y efectiva de la filosofía heideggeriana en nuestro mundo, en lo que constituye una tarea crucial si tomamos en consideración el carácter especulativo y enigmático de su pensamiento, por una parte, y la necesidad de asumir una perspectiva ontológica para entender la razón de ser del tremendo impacto de los trastornos mentales y conductuales en nuestras sociedades, dado que sólo se conoce bien lo que de una u otra forma se ve nacer.

Ahora bien, en cuanto que el agente patógeno de la enfermedad pensada a la heideggeriana subyace a la totalidad de fenómenos que conforman nuestra época (desde la operacionalización de las relaciones personales hasta la construcción estratégica del currículum, pasando por el expolio del Amazonas o la reducción de la política a la acumulación de ‘existencias’ ideológicas), es de recibo justificar por qué me hospedo en la hacienda del sistema global de información, en lugar de hospedarme en cualquier otro lugar. Obviamente, me centro exclusivamente en un solo campo de la realidad con tal de delimitar la investigación, ya que una ontología crítica del presente en su conjunto daría todo un tratado de sí. Pero, ¿por qué el “infospace”?

Aunque la información constituye un denominador común de la historia de la cultura como fuente de significado, poder y riqueza, salta a la vista que la singularidad de nuestro estilo de vida se halla ‘sobredeterminada’ por el advenimiento del paradigma

tecnológico organizado en torno a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC), las cuales irrumpen en el panorama global en virtud de la revolución acaecida en el ámbito de la microelectrónica en las décadas de los cuarenta y los cincuenta del pasado siglo, mientras que se consolidan en los Estados Unidos hacia los setenta para difundirse acto y seguido, fulgurantemente, por todo el mundo.

Esto es así hasta tal punto que eminentes críticos de la cultura, como Ramonet, hablan sin paliativos de la tercera gran revolución de la historia, tras la escritura y la imprenta. De hecho, todos experimentamos diariamente en nuestras vidas el protagonismo de las NTIC, de manera tal que el cuerpo ya no constituye, como pensaba Marx, un apéndice de la máquina que anula su singularidad, sino que se tratan de piezas que conforman, en detrimento del “cuerpo-sin-órganos” deleuzeano, la armadura del actual hombre-máquina, *extensions of man* en toda regla. Y es que, lejos de los problemas de acceso iniciales de la ‘brecha tecnológica’, prácticamente constituye un privilegio al día de hoy no tener que acudir a la red o ver lo más próximo en lugar de la tele-visión, en lo que constituye un proceso gradual y expansivo de ‘pantallización’ de la vida que convierte el mundo *hic et nunc* en pantalla, el ‘busto parlante’ especulativo que todo lo abarca y todo lo invade.

No nos pasa desapercibido que, a ojos vistas, los ríos de tinta vertidos en torno a los efectos socio-culturales del paradigma informacionalista por parte de filósofos y científicos antropológicos de diversa índole (el propio Ramonet, pero también Sartori, Chomsky, Bourdieu, Mattelart, Castells, etc.), podrían atenuar el interés de nuestra empresa bajo miradas escépticas. Sin embargo, pensamos que el devenir del hecho tecnológico en la infoesfera no ha sido meditado aún a la altura que se merece en lo que concierne al potencial patológico que comprenden sus profusos dispositivos y sus procedimientos, no ya en el sentido evidente según el cual todavía no se ha identificado y permanece en la conciencia colectiva bajo el modo del olvido, sino que es ampliamente pensado y sentido impensable, de tal manera que está a la base del ‘malestar’ preponderante; lo cual clausura el horizonte del saber mientras que lo recluye en el saber-hacer agitado de una tecnología mal-pensada.

Tal vez, esto se deba a que aprehender la profundidad del sentido que se oculta tras la gran celeridad con que nos salen al paso las tecnologías de la información exige tomar cierta distancia histórica, de forma que la fuente real y básica del desatino no sean sino las dificultades, nada insólitas, que plantea siempre comprender a fondo cualquier realidad novedosa. Al fin y al cabo, estoy con Hegel en que la filosofía siempre llega demasiado tarde: “La lechuza de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso”. El mismo razonamiento posee un mayor peso si cabe en el caso de las tecnologías

multidireccionales (2.0 y 3.0) que trae consigo la incipiente digitalización, las cuales incorporan una serie de atributos que las distancia sensiblemente de las tecnologías unidireccionales más familiares (radio, televisión y web).

En primer lugar, permiten un aumento de la capacidad de procesamiento de información sin precedentes en cuanto a volumen, complejidad y velocidad, hasta tal punto que encierran propiedades emergentes, gracias a sus infinitas posibilidades de reconfiguración. En segundo lugar, son capaces de recombinar información sobre la base de la comunicación recurrente e interactiva, y ofrecen la posibilidad de experimentar en tiempo real con sus resultados procedentes de una multiplicidad de fuentes, más allá del uso divertido pero superficial de los *chats*. En tercer lugar, poseen flexibilidad a la hora de distribuir la capacidad de procesamiento en diferentes contextos y aplicaciones, tal y como pone de relieve la comunicación sin cable. Así pues, el carácter acelerado, multidisciplinar, disperso y, en definitiva, complejo de las últimas renovaciones tecnológicas en el universo mediático constituye un obstáculo inestimable a la hora de que la filosofía reconozca la naturaleza de la nueva comunicación, así como sus repercusiones patológicas.

La imagen científico-técnica del mundo en Martin Heidegger

Ciertamente, la reflexión sobre la técnica constituye todo un clásico en la historia de las ideas, si bien el acta de nacimiento de la filosofía de la técnica como disciplina data del *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750) que Rousseau presentó en respuesta al requerimiento por concurso de la Academia de Dijon. A partir de entonces y de forma paralela al perfeccionamiento de su objeto de estudio, ha tenido lugar una proliferación formidable de filosofías de la técnica en nominativo, capaces de dirigir la mirada a su totalidad para hurgar las raíces; sirvan como botón de muestra: *Técnica y cultura* (Sombart, 1911), *El trabajador* (Jünger, 1932), *Meditación de la técnica* (Ortega y Gasset, 1939), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (Benjamin, 1936), *Perfección de la técnica* (Georg, 1949), *El alma en la edad de la técnica* (Gehlen, 1949, 1957), *La técnica o el riesgo del siglo* (Ellul, 1954), etcétera.

Con todo, si bien es cierto que participa de la desconfianza en el progreso científico-técnico que predomina en el novecientos (en contraste con el optimismo desmesurado del que presume la época de la imagen del mundo), Heidegger traslada la cuestión de la técnica a un nivel de radicalidad sin igual, abriendo un horizonte de pensamiento que han transitado prestigiosos filósofos de la técnica como Stiegler; según el cual nuestro filósofo ignora la reconstitutividad originaria de los “dispositivos retencionales terciarios” cuando piensa la mundaneidad. Lamentablemente, son las filosofías de la

técnica en genitivo las que disfrutaban de un mayor respaldo académico en el contexto de la vigente disciplinarización del saber, a pesar de que ejercen una función subalterna y apenas orientadora, pues se centran en los problemas de detalle, en detrimento de las grandes cuestiones filosóficas.

Tras deconstruir la noción aristotélica de “causalidad”, Heidegger advierte en “La pregunta por la técnica” (1954) que el ser más profundo de la técnica no se cifra en algo técnico ni neutral (Heidegger, 1994: 9)¹ sino que consiste, contra la concepción instrumental, antropológica y humanística de la técnica², en un “venir a presencia” (*poiesis*), en el sentido de un “salir de lo oculto” (*Entbergen*) o “des-ocultamiento” (*alétheia*) que pone en obra el ser de las cosas, en virtud de lo cual pertenece a la región de la verdad.³ Desde este punto de vista, nuestro filósofo afirma que lo propio de la técnica es “cuidar con solicitud” (*Bestellen*) que la *physis*⁴ cumpla su dinamismo interno.

Por su parte, la técnica moderna invierte la relación originaria entre técnica y *physis*, de modo que constituye “una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada” (Heidegger, 1994a: 17), una exigencia para la cual se halla asegurada y dirigida hacia la máxima eficiencia⁵; en esta medida, “(...) la naturaleza se convierte (...) en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas” (Heidegger, 1989b: 23). El “emplazar que provoca” (*Herausforderndes Stellen*) convierte, así pues, todo lo existente en “existencias” (*Bestand*) cuantificables, acumulables y disponibles, a pesar del carácter irreductible que atesora *por mor* de su co-pertenencia con la nada, según la cual ambos son simultáneos: en la medida que acontece, el ser se oculta necesariamente y, por ende, se hurta a nuestra mirada.⁶

Pues bien, del mismo modo que hay una esencia metafísica de la técnica, cabe hablar de una esencia técnica de la metafísica (Cerezo, 1990: 38-41). Lejos de pertenecer al

¹ La “diferencia óntico-ontológica” constituye un presupuesto inevitable del pensar: “Que lo ente y el ser siempre sean descubiertos a partir de la diferencia y en ella” (Heidegger, 1988: 137).

² Las siguientes palabras, deudoras del mito de Prometeo, sintetizan lo esencial de la misma: “La técnica es (...) la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades. (...) Reforma en sentido tal que las necesidades quedan, a ser posible, anuladas (...) en cuanto (...) menesterosidad, negación, problema y angustia” (Ortega, 1965: 21-22).

³ Heidegger opone la noción de verdad como *alétheia* (los entes en el ‘cómo’ o ‘en cuanto’ de su estado de descubiertos) a la de *adaequatio* del juicio con su objeto que ha sostenido la “metafísica de la presencia” (Heidegger, 1989a: 233-252).

⁴ Entendida como el ‘sustrato natural’ de la historia que impera sobre todas las cosas, ‘sede hospitalaria’, ‘horizonte unitario’ y ‘fuente de creación’ que posibilita todo lo que es (Cfr. Sánchez, 2004: 174-178).

⁵ Entendida en un sentido horizontal, según el cual el operar de la acción es reductible a ‘cantidad’, en contraste con el sentido vertical de su origen latino (*efficacitas*), que significa “poder para obrar”, donde la acción es irreductible a sus producciones externas (Cfr. Sáez, 2007: 60-61).

⁶ En otro lugar, he analizado este presupuesto ontológico a la luz de la concepción heideggeriana de la historia, con el afán de mostrar las implicaciones patológicas del “olvido pasivo del ser” en el caso de la superación virtual del espacio-tiempo que supone la comunicación instantánea *por mor* de las tecnologías telemáticas. El artículo en cuestión se encuentra en vías de ser publicado por *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*.

ámbito de las ocurrencias arbitrarias, en la técnica moderna se trata de la última figura de la metafísica “onto-teo-lógica”⁷ (vale decir, “onto-tecnológica”), en lo que constituye un proceso destinal de creciente ‘decadencia’⁸ en el que “(...) del ser mismo no hay esencialmente nada” (Heidegger, 2000d: 285), en beneficio de la sustancia entendida como *quidditas*. Así pues, dado que la época de la técnica es una consecuencia de carácter histórico, se impone desdoblarse la mirada, a fin de captar sus implicaciones patológicas, para contemplarla en conexión a la deriva nihilista del pensamiento, en tanto que sus diferentes rostros epocales conforman el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces nuestro presente tecnificado.⁹

En primera instancia, el nuevo “malestar en la cultura” se remonta hasta la limitación del sentido del ser, por parte de Platón, al terreno de la ‘presencia constante’, esto es, lo que siempre preface (*hipokéimenon*), en detrimento de su trascendencia y su diferencia ontológica con respecto al mundo:

La filosofía griega (...) se atuvo al primer plano de lo que está presente (*Anwesenheit*) en sí mismo. (...) El originario y emergente erguirse del poderío de lo que impera (...), entendido en gran sentido, como el aparecer, como la epifanía de un mundo, se convierte en visibilidad mostrable. (...) Es natural que el ente siga siendo. Su mezcla se da con más ruido y con más amplitud que nunca; pero el ser se ha retirado de él. (...) Entonces se ha iniciado la decadencia (Heidegger, 1980: 99-100).

Desde la óptica de la duplicidad entre el “mundo sensible” y el “mundo inteligible”, el filósofo de Atenas lleva a cabo, en efecto, una “nihilización de la *physis*”¹⁰, en lo que constituye el poste indicador de la historia de la filosofía: “Metafísica, idealismo y platonismo significan lo mismo” (Heidegger, 2000d: 179). Nos referimos a la identificación del ser del ente (*ousía*), entendido como “idea” (modelo eterno de toda apariencia), con la consistencia del aspecto (*eîdos*), dando lugar a la mutación de la verdad (*alétheia*) en ‘certeza’ o ‘adecuación’ de la mirada (*adaequatio*).

⁷ “Cuando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo ente en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto onto-lógica. Pero cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teológica. (...) La metafísica es al mismo tiempo y unitariamente, ontología y teología” (Heidegger, 1988: 51).

⁸ Heidegger participa de la estampa antigua de la historia como senda de corrupción y degeneración a partir de un pasado de plenitud, de forma que cualquier tiempo pasado fue mejor. En cuanto que apenas concede valor al futuro, su senilidad contrasta con la juventud que rebosa la estampa moderna de la historia, que cuestiona la plenitud del pasado en pro del presente desde un enfoque economicista, en virtud del cual el ‘valor de cambio’ se define como ‘valor de futuro’, o sea, vale potencialmente (Cfr. Pardo, 2007: 33 ss.).

⁹ Tanto Heidegger como Nietzsche adoptan una metodología genealógica para examinar el “nihilismo” y elaborar, desde esta óptica, una filosofía de la historia universal. No obstante, esta coincidencia es meramente formal, ya que Heidegger realiza una *Auseinandersetzung* con Nietzsche (Vallejo, 2007: 105-111).

¹⁰ Esta expresión ha sido acuñada por Boutot (Cfr. Boutot, 1987: 132).

En la medida que contempla la relación del hombre con el ser a la luz del intelecto, el platonismo da pie a la segunda fase del abandono del ser. Con el afán de domeñarlo, la comprensión moderna del mundo funda el sentido de lo real en el sujeto, o sea, reduce el ser a objeto de la representación humana; se trata, no obstante, de una “antropomorfización” de la realidad:

La esencia del hombre se convierte en *subjectum*, (...) lo que yace ante nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí. (...) Esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal (Heidegger, 1995: 72-73).

En la línea de Descartes, Leibniz explicita el vínculo entre fundamento y *ratio* mediante su “principio de razón suficiente”, en virtud del cual consagra la voluntad metafísica de dar cuenta de la totalidad de los entes, con el objeto de poner la verdad a su servicio (Pöggeler, 1986: 142-144).

En conexión con la metafísica leibniziana, Nietzsche participa del proceso nihilista de devaluación ontológica contra el cual, curiosamente, se posiciona (Heidegger, 2000d: 277; Heidegger, 1994b: 57), hasta tal punto que “(...) la transformación de la esencia de la verdad (...) ha iniciado ya su consumación incondicionada” (Heidegger, 2000d: 197). Ciertamente, el maestro de la sospecha reduce el ser a ‘valor’, o sea, lo subordina al punto de vista arbitrario y caprichoso de la “voluntad de poder”, de tal manera que lleva la metafísica de la subjetividad hasta el extremo (del *ego cogito* al *ego volo*) y ajusta totalmente la verdad al ‘aseguramiento’, mientras que el sentido queda relegado como el último humo de la realidad evaporada.¹¹

Toda vez que la metafísica nietzscheana “ (...) ha recorrido el círculo de las posibilidades que le estaban señaladas de antemano” (Heidegger, 1994b: 60), la técnica moderna consume o ejecuta definitivamente los postulados teóricos que configuran la historia del “olvido del ser” en la estructura material de lo efectivamente real como ‘perfeccionamiento ilimitado’ (allende toda crítica), *por mor* de un lujoso sistema de *modus operandi*, regulaciones y ajustes concretos donde sobresale con luz propia el “bombardeo semiótico”. Pues bien, en cuanto que corporeiza sus principios fundamentales en la *praxis* histórico-vital, el triunfo de la instalación manipulable del mundo clausura la metafísica como doctrina o sistema especulativo¹², de forma que pierde toda credibilidad.¹³

¹¹ De aquí la enorme estima que Nietzsche siente por Heráclito: “Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía” (Nietzsche, 2009: 52).

¹² Efectivamente, el acabamiento de la metafísica no tiene un sentido puntual o extensivo, sino que constituye un espacio ‘intensivo’ de experiencia: “La antigua significación de la palabra alemana *Ende* (final) es la misma que la de la palabra *Ort* (lugar). (...) El final de la filosofía es el lugar (el

En este contexto, la noción metafísica de “voluntad de poder” se torna “voluntad de voluntad” en virtud de su resolución técnica, a saber, la característica principal de la técnica moderna a nivel planetario. Se trata, ni más ni menos, de la ‘producción absoluta de la totalidad del ente por la sola voluntad’ (persiguiéndose a sí misma, sin ninguna finalidad externa)¹⁴, en el sentido de un insaciable ‘producir por producir’ (más allá de las necesidades concretas) que convierte al mundo en ‘in-mundo’. De este inquietante modo, la técnica moderna expande su poder omnímodo, condensando y registrando todos los tiempos del planeta, todas sus edades, todas sus mañanas.

Llegados a este punto, es de recibo reparar, con tal de entender la gravedad de lo que está en juego, en el papel desempeñado por el hombre en el seno del “nihilismo” tecnológico. Heidegger entiende el hombre como “lugar abierto (*‘Da-sein’*), como una herida o una brecha, por donde irrumpe lo otro de sí” (Cerezo, 1990: 33); desde este punto de vista, lo que sea debe considerarse con respecto a lo que no es él¹⁵, esto es, el profenómeno fundante que le fuerza y arroja (*Geworfen*) a ex-ponerse en la facticidad, haciendo las veces de nevadura para cualquier ser-de-un-modo:

Dondequiera que el hombre abra sus ojos y sus oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a meditar y aspirar, a formar y obrar, a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado ya a lo desocultado (Heidegger, 1994a: 21).¹⁶

lugar en que el todo de su historia se reconcentra en su posibilidad más extrema). Acabamiento significa esta reconcentración en un solo lugar” (Heidegger, 1970: 132).

¹³ Desposeído de su cátedra en Friburgo, Heidegger permite a Beaufret que lea, en la sede de la Unesco (París, 1964), una de sus esporádicas teleconferencias, donde reconoce que todas las cátedras de filosofía han devenido absurdas, que sus ocupantes deben ser sustituidos. Por ello, es probable que sólo la inercia de las venerables instituciones sea lo que nos reúne hoy aquí (Kittler, 2010: 110). Y es que, una vez que se ha producido la totalidad del desarrollo posible en lo que a los cambios de la verdad se refiere, es imposible que aparezcan nuevas verdades; como mucho, podrá producirse una recomposición de las verdades disponibles.

¹⁴ Heidegger denomina “usura” al funcionamiento tecnológico como tal, sin dirigirse a ninguna meta: “El consumo del ente, como tal y en su decurso, está determinado por el equipamiento en el sentido metafísico, algo por medio de lo cual el hombre se hace ‘señor’ de lo ‘elemental’. El consumo incluye el uso reglado del ente, que se convierte en oportunidad y materia para realizaciones y para la intensificación de éstas. Este uso se utiliza en beneficio del equipamiento. Pero en la medida en que éste va a parar a la incondicionalidad de la intensificación y del aseguramiento de sí y tiene realmente como meta la ausencia de metas, este uso es usura” (Heidegger, 1994b: 67).

¹⁵ La ontología heideggeriana es ‘fundamental’, dado que contiene una antropología sin reducirse a ella, o sea, el ser incluye el sentido del hombre, pero ambos no se equiparan. En esta medida, el pensador de Friburgo termina de una vez por todas, más allá del “*a priori* de correlación” o unidad sintética entre experiencia y realidad de su maestro Husserl, con la “antropomorfización” del ser fundada sobre la supremacía autosuficiente del *cogito* y el carácter primordial de la actitud teórica-reflexiva, que aspira a re-presentarlo especulativa y violentamente (Cfr. Heidegger, 1989a: 231-232).

¹⁶ No obstante, Heidegger se desmarca desde *Ser y Tiempo* del afán sustancialista de la “metafísica de la presencia”: “El ‘estado de descubiertos’ de los entes intramundanos se funda en el ‘estado de abierto’ del mundo. (...) El ‘ser ahí’ es en la verdad” (Heidegger, 1989a: 241-242).

Solamente en la medida que pertenece al ‘misterio’ de violencia del des-velamiento (*Enthülltheit*) de la verdad ontológica, el hombre es, en cuanto “ex-sistencia” (*Ek-sistenz*)¹⁷, ‘claro’ o ‘apertura’ a la verdad del ser, lo más inquietante.

Pues bien, en cuanto modo histórico-ontológico actual del advenimiento, la técnica moderna produce al hombre, en virtud de su radical apertura, como demandante, de manera tal que lo provoca para que solicite compulsivamente todo lo existente como “existencias” y, de este modo, nos emplaza históricamente, confiriéndonos una identidad metafísica justa y adecuada. Desde este punto de vista, Heidegger acuña el término “*Ge-stell*” (“estructura de emplazamiento”, “armazón”) para designar la esencia metafísica de la técnica moderna, a saber, la relación ontológica “demandante/dispuesto.”¹⁸

Podríamos decir que el “máximo olvido del ser” posee, visto así, un sesgo trágico, ya que no responde a decisionismo alguno:

Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hace ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana (Heidegger, 1989b: 24).

En efecto, habitamos *ya* la dimensión de la provocación, es decir, formamos parte constituyente, junto a los propios dispositivos técnicos, de su procedimiento interno, por lo que no podemos escapar, incluso cuando renegamos de ellos, de la im-posición exhaustiva del “*Ge-stell*” (no ya sólo en la infoesfera sino a nivel global):

El hombre es la ‘materia prima más importante’ porque permanece como el sujeto de toda usura, y además de tal forma que, de un modo incondicionado, deja que su voluntad se disuelva en este proceso y con ello se convierte en ‘objeto’ del estado de abandono del ser (Heidegger, 1994b: 67-68).

Así pues, el ‘peligro’ técnico no radica en hipotéticos eventos, como pueden ser el holocausto nuclear o la catástrofe ecológica, sino que ya ha alcanzado al hombre en lo que concierne a su “relación originaria con el ser”. Se trata, no obstante, de una amenaza sin parangón:

Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencia, y desde el momento en

¹⁷ Nótese que esta noción se distancia, tanto en la forma como el contenido, del concepto tradicional de “existencia” (*existentia*) como “realidad efectiva” de lo real, en oposición a la “esencia” (*essentia*), que significa “posibilidad” (Cfr. Heidegger, 2000a: 268-269).

¹⁸ Quizás sea más apropiado traducir “*Ge-stell*” por “dis-positivo”, a fin de reflejar la íntima unidad, el poder de ajustamiento interno entre lo “dis-puesto” por el hombre y su solicitud de lo real como un “dis-poner” (Cfr. Cerezo, 1990: 37).

que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia (Heidegger, 1994a: 28).

Con todo, lo más inhóspito es que, a pesar de su profunda 'penuria', el autómeta animado de la edad del plástico insiste y persiste, en lugar de reconocer la evidencia, sobre la dimensión instrumental de la presencia cosificante:

La huída ante el pensar va a la par del hecho de que el hombre no la quiere ver ni admitir. El hombre de hoy negará incluso rotundamente esta huída ante el pensar. Afirmará lo contrario. Dirá (...) que nunca en ningún momento se han realizado planes tan vastos, estudios tan variados (...) como hoy en día (Heidegger, 1989b: 18).

Es más, se vanagloria suntuosamente por ser el amo y señor de la tierra, "(...) como si fuera un prócer al cual todo lo que existe tiene que rendir pleitesía como condición de su ser" (Sáez, 2007: 60). En efecto:

Su penuria (*Not*) es precisamente su 'ausencia de penuria' (*Not-losigkeit*), el encubrimiento de su propio vacío-de-ser en la exuberancia de lo disponible y lo ya dispuesto y la invasión de lo nuevo y lo por llegar (Cerezo, 1990: 48).

Por otra parte, toda vez que la vida del hombre gira exclusivamente en torno a la dirección del pensamiento calculador (en detrimento del pensamiento meditativo o naciente)¹⁹, ignora que el ser se sostiene, en virtud de su co-pertenencia, sobre la "nada"²⁰, en lo que constituye, junto al carácter simultáneo, la premisa fundamental del "nihilismo propio" heideggeriano: "El ser es fondo y abismo, carente de fundamento porque toda fundamentación tendría que deponer al ser hasta hacerlo ente. En la medida en que el ser es fundar no tiene fundamento" (Heidegger, 1991: 175-176).

¹⁹ El pensar meditativo se origina *por mor* del encuentro extrañante del hombre con la problematicidad de lo real (antes de que la reflexión explícita comience su trabajo), a modo de "*ars inveniendi*", en el estado de estar forjándose, sin agotarse en la solución (Cfr. Sáez, 2011: 62). En cambio, el pensar calculador consiste en meros cálculos, aunque no opere con números ni haga uso de calculadoras electrónicas: "El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades siempre nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es" (Heidegger, 1989b: 18). Así pues, el cálculo no designa ya, en la época de la técnica, la simple práctica del saber matemático, sino que constituye una ley fundamental del comportamiento humano, de modo que cualquier cambio espontáneo, ligado al crecimiento intrínseco de las cosas, es rechazado, excluido o, lo que es peor, condenado a la "superfluidad", como diría Arendt.

²⁰ Esta noción de "nada" no tiene nada que ver con el concepto al uso de "nada" como "lo absolutamente no-ente" que la ciencia utiliza, porque es más originaria que el "no" y la "negación" y, por lo tanto, no puede ser considerada desde el punto de vista formal de la lógica universal (Cfr. Heidegger, 2000d: 96-97).

En consonancia a la muerte de Dios a manos de Nietzsche, el carácter abismal (*Abgrund*) del ser implica que no tiene fundamento último ni *télos* establecido, sino que sólo es regable *a posteriori*; en el movimiento de su emergencia, no tiene tras de sí, como si de una subsunción en una universalidad superior se tratase, claves formales o reglas expresas que lo produzcan sino que, en realidad, las normas son expresión del horizonte abierto por el acontecimiento del ser, de tal manera que siempre se hallan *in status nascendi*.²¹ Por consiguiente, podemos afirmar con el poeta: “Caminante no hay camino, se hace camino al andar”.

Efectivamente, la “nada” heideggeriana funda el espacio-tiempo e, incluso, es *conditio sine qua non* de la libertad. No nos referimos, evidentemente, a la simple capacidad de elegir o a una libertad ilimitada²² sino a la posibilidad de ‘autotranscenderse’ constantemente que el hombre dispone, en cuanto ser ‘abierto’ e ‘indeterminado’, en pos de su anhelo o vocación de ser, haciendo estallar toda imagen fija. He aquí la dignidad del hombre, la grandeza que le convierte en un ser interrogante, más aún, en la ‘pregunta’ misma por el ser, pues conforme a “(...) lo destinal y adecuado a su esencia (...) lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser” (Heidegger, 2000a: 272).

Ahora bien, la libertad constituye, asimismo, una ‘responsabilidad’ ontológico-existencial.²³ Hemos sugerido que, en su afán por poder-ser, el “*Da-sein*” es constitutivamente ‘forastero’, es decir, no posee interioridad (esto es, una ‘naturaleza’ anterior a su actualización existencial, en el sentido de la metafísica tradicional) o, mejor dicho, su interioridad coincide con su ‘exterioridad’. Pues bien, la condición precaria de la identidad conlleva el deber constitutivo de construir nuestro propio camino, en un mundo que nos ofrece la posibilidad de existir y, a su vez, grandes dificultades para ello; en este sentido, la vida es un problema ingenieril, donde se trata

²¹ Desde esta óptica, Merleau-Ponty piensa la esencia de la subjetividad a la luz de la dimensión espacial de la facticidad: “El cuerpo no es más que un elemento en el sistema del sujeto y de su mundo, y la tarea le arranca los movimientos necesarios por una especie de atracción a distancia, como las fuerzas fenomenológicas en acción en mi campo visual me arrancan, sin cálculo, las reacciones motrices que establecerán entre sí el mejor equilibrio, o como las usanzas de nuestro medio, la constelación de nuestros auditores, nos arrancan inmediatamente las palabras, las actitudes, el tono que resultan convenientes” (Merleau-Ponty, 1975: 123).

²² En el pro-yecto de su vida, el “*Da-sein*” está “yecto” o en “publicidad”, esto es, “limitado” por sus condicionamientos; en la terminología de Ortega: “Yo soy yo y mis circunstancias”.

²³ Aunque gran parte de los comentaristas (los frankfurtianos, por ejemplo) consideran que, debido a su escasa sensibilidad ante el genocidio judío, la filosofía de Heidegger no posee dimensión ética alguna, su noción de “responsabilidad” corrobora, a mi juicio, su compromiso moral, a pesar de que no tematice su propuesta ética. De hecho, el primado absoluto del ser sobre el “*Da-sein*” supone, en mi opinión, un obstáculo poco menos que insalvable de cara a la elaboración de un sistema ético coherente desde un punto de vista normativo, pues cualquier recurso racional ante el acontecimiento del ser quedaría invalidado, en tanto que responde a una construcción humana. Por supuesto, esto es así en un sentido fuerte del término “normatividad”, ya sea como “prescripción” explícita, con una pretensión *meiorista*, acerca del deber ser, o bien, más modestamente, como “justificación”, desde un punto de vista valorativo, de teorías o de afirmaciones aisladas, de las normas metodológicas, y hasta de los valores y objetivos de la ética. Sin embargo, no ocurre lo mismo, evidentemente, en el caso de la normatividad entendida en sentido débil, como mera “descripción” de alguna porción de la moral (Cfr. Rodríguez, 2000: 3-7).

de aprovechar las oportunidades que nos brinda para vencer los obstáculos que se oponen a la realización de nuestro programa.²⁴ De aquí se sigue una gran tensión pues, en su hacer-por-ser, el hombre se juega su propio ser o, mejor dicho, en su ser le va su ser.²⁵

No obstante, la responsabilidad heideggeriana no supone angustia en un sentido negativo sino, más bien, “angustia positiva” (Cfr. Heidegger, 2000d: 99-100). En contraste con aquella, no se trata de miedo o ansiedad ante un ente determinado sino que constituye, en la línea de la “jovialidad” nietzscheana, un estado de ‘extrañamiento’, ‘perplejidad’ o ‘calma hechizada’ ante la totalidad de lo ente (el mundo en tanto que mundo), en virtud del cual el hombre se pregunta temerariamente: “¿Por qué el ser y no más bien la “nada”?, ¿por qué así y no de otro modo?”. En esta experiencia de la “nada”, siempre oculta y adormecida en la experiencia cotidiana (aunque puede acontecer en el momento más inesperado), nos mostramos capaces de admirar el mundo y vivenciar la ‘maravilla de las maravillas’, a saber, que el ser es.

Las implicaciones patológicas del “bombardeo semiótico” en cuanto mecanismo del “Ge-stell”

La “maquinaria” (*Machenschaft*) en función de la cual los principios de la metafísica tradicional se corporeizan en el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) posee una multiplicidad de máscaras inusitada. En el caso del sistema global de información, los medios radiofónicos, televisivos y digitales se sirven, con el afán de conquistar el favor del espectador, de un amplio abanico de estrategias subrepticias, en un marco darwinista donde el canibalismo empresarial, las fusiones-adquisiciones, las participaciones cruzadas y el sensacionalismo²⁶ están a la orden del día con tal de llegar a todos, en todas partes y en todo momento²⁷, en lo que constituye, toda vez capturada la distancia (*Distanz*), una omnidifusión de la realidad a domicilio que

²⁴ En cuanto que vivir implica decidir constantemente lo que vamos a ser, el hombre consiste en lo que todavía no es, o sea, una pretensión o proyecto de ser: “El ‘ser-ahí’ es para sí mismo en su ser y en cada caso ya previamente. El ‘ser ahí’ es siempre ya ‘más allá de sí’, no como un conducirse relativamente a otros entes que él no es, sino como ‘ser’ relativamente al ‘poder ser’ que es él mismo. Esta estructura del ser del esencial ‘le va’ es la que vamos a llamar el ‘pre-ser-se’ del ‘ser ahí’” (Heidegger, 1989a: 212).

²⁵ Cuando la realidad constituía un “cosmos” ordenado donde cada ser pertenecía a un lugar natural, el fracaso acarrea la condena, el exilio o el oprobio. Pero con la transformación del cosmos en ‘mundo’, el hombre no pertenece ya a ningún marco previo y, por tanto, cuando fracasa lo hace su propia vida, dando lugar a un *horror vacui* (Cfr. Sáez, 2007: 63).

²⁶ Dado que la popularidad de un tema escándalo supone el éxito del medio que lo saca a la luz, el resto de medios buscan copiar, bajo cualquier circunstancia, las “propuestas de excitación” que gozan del favor de la audiencia, “hasta llegar el punto en el que una sociedad completamente monotemática aparece sincronizada al compás de una misma y única excitación” (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 79).

²⁷ La técnica hereda el trono vacío del Dios judeo-cristiano, ya que realiza el atributo teológico de la ubicuidad: como Dios, satura lo real con su presencia, invisible pero omnipotente.

organiza nuestras vidas al modo de un 'sistema postal', según el modelo general de la cibernética de Wiener.

Con el objeto de lograr la máxima eficiencia posible, los distintos modos de dirigir y asegurar la preciada atención de la audiencia ponen en circulación, a través de lujosas autopistas de la información ópticas y microelectrónicas que cruzan el mundo, un sinfín de recursos semióticos, semánticos y pragmáticos²⁸ listos para incrementar la influencia seductiva de las palabras e imágenes implicadas.²⁹ A este respecto, la interminable lluvia de signos y estímulos que nos asalta y agita³⁰ posee, a mi juicio, una relevancia crucial, en tanto que encarna la lógica inmanente del implacable 'producir por producir' paradigmáticamente.

Como advierte Safranski, este *modus operandi* del "Ge-stell" invade los cuerpos, entendidos como "estuches", hasta tal punto que 'saturan' nuestra atención, generando una especie de distracción excitada que desemboca en sentimientos de histeria y pánico, desorden por déficit de atención y dislexia:

Podríamos expresarlo así: primero está cada uno concentrado, comprimido en su trabajo y en las restantes actividades de la vida; cuando cesa esa presión, en el llamado tiempo libre, los liberados de la presión estallan y se precipitan en mil imágenes de acontecimientos que, propiamente, no los afectan. En verdad son las imágenes las que se precipitan sobre ellos. (...) Estímulos que de suyo son ocasionales, se disponen de forma duradera y buscan ocasiones siempre nuevas (Safranski, 2004: 81-82).

Se trata, no obstante, de una 'domesticación' por medio del *shock*: acostumbrados ya a los estímulos (aparentemente caóticos, pero consistentes), sólo prestamos oídos y tenemos ojos para ellos, mientras experimentamos una necesidad 'impropia' de consumir dosis renovadas y cada vez más elevadas. El 'aturdimiento' del hombre responde, de hecho, a una 'provocación' en sentido heideggeriano, ya que la invasión de estímulos representa un desafío constante a solicitar estímulos incondicionalmente y asumir, en este sentido, el protagonismo del 'producir por producir' como sujeto de

²⁸ Los "principios de la propaganda" de Goebbels, ministro de la Alemania nacionalsocialista, continúan constituyendo un referente ineludible al respecto. No obstante, cabe destacar la manipulación, sumamente eficaz a la hora de fomentar la "hiperfobia" (Cfr. Barthes, 2000: 29-47). Valga como ejemplo los patos embadurnados a propósito en petróleo, a fin de cambiar nuestra percepción de la guerra del Golfo.

²⁹ El progreso tecnológico ha concedido ciertos soportes autónomos a la imagen, en virtud de los cuales aventaja a la escritura: "Las industrias de la imagen han ido configurando en las últimas décadas, y cada vez más, procesos comunicativos muy técnicos y estratégicos, con la pretensión de orientar nuestras mismas reflexiones y decisiones mediante múltiples mecanismos de persuasión y control" (Rubio, 2009: 307). En este contexto, la imagen se vuelve económica, por mucho que conserve, como ilustran modélicamente la propaganda y la publicidad, una dimensión mágica y otra artística (Cfr. *Ibid.*, 316)

³⁰ Las estadísticas reflejan que un ciudadano europeo recibe alrededor de 3.000 impactos publicitarios (eventos, anuncios, envases, *product placement*, etc.) al día, mientras que uno americano recibe unos 5.000.

toda 'usura', de tal manera que nuestro ser queda relegado a la condición de mera 'existencia'³¹:

Hoy en día la excitabilidad constituye el primer deber del ciudadano. Por esta razón ya no necesitamos ningún servicio militar obligatorio. Lo que sí resulta exigible es el servicio a los temas generales, es decir, la disposición individual a desempeñar la función como conductor del estímulo en el marco de las psicosis colectivas pertinentes. Se exige, pues, estar disponible en la movilización de las consignas (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 85).

Vistas las cosas así, el carácter abierto del "ser-ahí" fundamenta el círculo vicioso característico del mundo enlazado comunicativamente, que se cifra en la disputa por la atención del espectador que protagonizan los medios, de un lado, y la solicitud sumisa de estímulos por parte del mismo, de otro.

De aquí se siguen síntomas mórbidos cuyo diagnóstico requiere adoptar un enfoque antropológico. Y es que, como sugiere Safranski, nuestra plebeya pleitesía ante el cortejo triunfal de la hiperestimulación semiótica radica en un 'rebasamiento' de los límites individuales (Cfr. Safranski, 2004: 79-81). En primer lugar, el filósofo alemán realiza el esfuerzo de distinguir entre dos ámbitos del individuo coordinados entre sí: los sentidos, que reciben estímulos, y la acción, que les da salida. Ahora bien, dado que el hombre no es, como queda dicho, sino el escenario en el que el mundo tiene su entrada y aparece, sus sentidos se encuentran, por así decirlo, demasiado abiertos, y la coordinación entre ambas instancias no es todo lo buena que cabría desear.

En esta medida, nos vemos abocados a desarrollar, si queremos conquistar una delimitación propia en el marco de la 'histeria comunicativa', un sistema cultural de filtros a modo de 'protección inmunizante' contra los envites abusadores que desbordan los límites, en aras de procesos de individuación y políticas de vida que permitan recuperar el noble asidero de la "vecindad"³², tales como cortocircuitar la

³¹ El servicio planificador que presta la ciencia estadística a la dirección y el aseguramiento técnicos resulta especialmente significativo al respecto, ya que los índices de audiencia reducen las tendencias humanas a las frías 'cifras' de los porcentajes obtenidos mediante el cálculo, es decir, objetivan lo existente y lo ponen a la disposición; de este modo, llevan a cabo un "control de retroalimentación" sobre la programación (entendida, en la terminología de Sloterdijk, como "conjunto de propuestas de excitación"), con vistas a mejorar su eficiencia en el futuro. No hay que olvidar que la 'planificación', en cuanto cálculo anticipado, constituye una de las tres características principales de la "voluntad de voluntad", junto a la "usura" y la "uniformidad" (Cfr. Sánchez, 2004: 186). Por otra parte, la unión del *marketing* a las nuevas tecnologías facilita herramientas de manejo de la información como el CRM (*Customer Relationship Manager*), que permite disponer de una cantidad ingente de información sobre las preferencias y los gustos de la audiencia en virtud de extensas bases de datos.

³² No debemos ignorar la dificultad que supone renunciar a dejarse dar formato bajo el signo de nuestra 'cultura de la desnudez', en cuanto que la 'no-comunicación' es también un acto comunicativo en la red global, como revela la función de *stand by* que poseen los teléfonos móviles (Cfr. Safranski, 2004: 113). De aquí se sigue, hablando en términos telefónicos, que el usuario está apagado o fuera de cobertura por definición y, paradójicamente, siempre está localizable. Pero para hacernos una idea cabal del arroyo que

dinámica presuntamente irrefrenable de la ‘mundialización’ en curso alterando los *inputs* estresantes que recibimos por doquier, actuar con menor rapidez, posibilitar el capricho, fomentar el sentido de lo local, mostrar capacidad para desconectar, etcétera: “Para ser individuo hay que darse una forma, un contorno, o sea, hay que trazar unos límites” (Ibid., 77). Sin embargo, el hombre arrojado en la realidad virtual de la comunicación universalizada ha descuidado esta tarea, en virtud de lo cual la entrada de estímulos no se traduce en la salida de la acción:

El círculo de los sentidos, ampliado artificialmente a través de la prótesis mediática, se ha desligado por completo del círculo de la acción. Ya no podemos reaccionar de forma adecuada a través de la acción, ni somos capaces de traducir el estímulo en acción y de darle salida a través de ella (Ibid., 81).

Como consecuencia de ello, el caótico tráfago de estímulos del mercado mediático no ensancha los horizontes del hombre sino que, más bien, suspenden la *potestas sui* para discurrir por cauces diferentes, expansionarse allende su linde ontológica y abrazar nuevas disposiciones, la potencialidad física e intelectual de que su mirada ex-céntrica pro-yecte hacia una tierra ignota, para constituirse como tal en su devenir, la ex-tradición nomadológica que experimenta respecto a todo mundo *por mor* del ‘extrañamiento’, esa tensión metamórfica insuprimible simbolizada por Hermes, el dios amigo de los caminantes para el que no existen cerraduras, recinto ni clausura.

Pues bien, este “ser-en-la-imposibilidad” constituye lo patológico en su sentido más radical (Cfr. Sáez, 2011: 76-77)³³, en tanto que supone la claudicación de la responsabilidad ontológico-existencial heideggeriana de hacer-por-ser que se funda en el carácter abismal del ser, de tal manera que consolida la ‘mediocridad’ y el ‘allanamiento’ preponderantes en las sociedades superorganizadas del neo-liberalismo establecido³⁴, en lo que constituye un rasgo esencial de la “voluntad de voluntad” (Cfr. Sánchez, 2004: 187-188).

requiere ‘hacernos hueco’, por así decirlo, en el extravío preponderante, es de recibo sumar al poder omnímodo del “*Ge-stell*” la tendencia esencial del “*Da-sein*”, en cuanto “yecto”, a caer en la “inautenticidad”: “Inmediata y regularmente, el “ser ahí” se hunde en el uno, que se adueña de él” (Heidegger, 1989a: 186). Desde este prisma, se torna inteligible, por otro lado, el barullo hedonístico de nuestras cínicas sociedades marcadas por el confort y el cosmopolitismo, protagonizado por el frívolo tipo de hombre consumidor final que no se complica la vida con responsabilidad alguna con tal de consumir estímulos tranquilamente, sin ningún lastre material o espiritual susceptible de remorder su tan conformista como asustadiza conciencia (Cfr. Safranski, 2004: 114).

³³ En efecto, los medios nos arrebatan la salud, entendida como la experiencia existencial “(...) yo soy el ser que puede vivir en posibilidades de existencia” (Cfr. May, 1967: 64-65). Para más escarnio, crean una ilusión de autonomía o, si se prefiere, un sueño mágico y sutil de libertad, al hilo de la disposición reticular del actual capitalismo financiero (Cfr. Sáez, 2007: 59-60).

³⁴ Aunque algunos hombres muestran el coraje suficiente que exige escapar de la homogeneidad, la sociedad hace inocuos sus esfuerzos sutilmente: les permite actuar pero a condición de que sus acciones no posean incidencia alguna, de forma que las integra y aparta simultáneamente (las condena a la ‘superfluidad’), despojando al hombre del mundo (Cfr. Ibid., 64).

Vistas las cosas así, el fenómeno del “bombardeo semiótico” pone de manifiesto que el ‘peligro’ técnico no radica fundamentalmente en hipotéticos eventos, como el holocausto nuclear o la catástrofe ecológica, sino que ya ha alcanzado de lleno al hombre, en la medida en que no se reconoce en absoluto incardinado en un mundo de sentido y, por ende, dilapida su dignidad. Efectivamente, el “ser-en-el-mundo” es víctima del ‘máximo peligro’, esto es, se torna “ser-frente-al-mundo”³⁵, se halla ‘desarraigado’ y no se encuentra en ninguna parte consigo mismo (es decir, con su esencia), pues ha roto la nervadura o el quicio con el mundo (se ha des-quiciado) que permite experimentar la interpelación de la alteridad con vistas a crear una tierra nueva, en cuya alborada la tenaza de la planificación y computación, de la organización y de la empresa automatizada no tenga la última palabra.

En la línea de Heidegger, Sáez apunta que, con el afán de calmar la angustia (negativa) que genera la nada nula y vacía, este ser fantasmagórico, tan indefenso como desconcertado, introduce en su vida una ‘autocontradicción’ práctica y existencial según la cual se pierde a sí misma o, mejor dicho, “acontece en su ‘impropiedad””: “Es (...) un falseamiento interno que la obliga a ser sólo en cuanto apócrifa, una ficcionalización de sí” (Sáez, 2011: 76). Efectivamente, el ‘desarraigo’ o ‘desasimiento’ alcanza su eco, en la terminología de *Ser y Tiempo*, en un proceso de caída en la “inautenticidad” o “desistimiento”, esto es, la enajenación errática³⁶ de una “ex-sistencia” que vagabundea sin rumbo ni asidero, en la intemperie y a la deriva, volcada en la irresistible exuberancia de los estímulos que están-ahí-delante o ante-los-ojos.³⁷

Como ocurre en ciertos procesos neuróticos, la conducta visceral y compulsiva del hombre constituye, en la medida que convierte el consumo de estímulos en un ‘estilo

³⁵ Desde un punto de vista epistemológico, el “ser-en-el-mundo” equivale a la perspectiva “ser-a-la-mano” (*Zuhandensein*), característica del trabajo de campo antropológico, mientras que el “ser-frente-al-mundo” se corresponde con el enfoque “ser-ante-los-ojos” (*Vorhandensein*) del espectador imparcial, extraño y distante, propio de las ciencias naturales.

³⁶ En su origen latino, el significado del término “errático” (*erraticus*) tiene que ver con la idea de ‘carecer de lugar’, o sea, recorrer a la ventura, moverse de un lado a otro, como los planetas, de forma ambulante, sin asiento cierto (Cfr. Sáez, 2009c: 135).

³⁷ La Asociación para la Investigación de Medios de Comunicación (AIMC) pondera que los españoles vemos la televisión una media de, aproximadamente, cuatro horas diarias. Junto a la televisión, otros objetos adictivos como la videoconsola, el ordenador, el teléfono móvil o la llamada “red de redes” generan “tecnoadicción”, una de las adicciones sociales que más estragos está causando en la población desde las postrimerías del siglo XX. Entre los efectos nocivos padecidos por el tecnoadicto (pérdida del empleo, estrés económico, desajuste familiar, etc.), destaca la ‘depresión’: se contabilizan más de 40 millones de cibersexoadictos en los países occidentales, de los cuales corresponden a España más de 300.000, entre los que más de un 25% sufre de trastorno depresivo (Cfr. Alonso-Fernández, 2011: 56-58). Dado que la depresión constituye la causa principal del 70% de los suicidios, el incremento de trastornos depresivos explica la curva ascendente de la tasa de suicidio en los países desarrollados durante los últimos años (Cfr. *Ibid.*, 21-23). A su vez, supone un gran impacto económico: por ejemplo, los costes anuales de dichos trastornos ascienden en los Estados Unidos hasta el 2,5% del producto nacional bruto, o sea, 148.000 millones de dólares (Cfr. Sáez, 2011: 78).

de vida'³⁸, una huída hacia delante a la desesperada, una organización obsesiva de la carencia, entendidas como un 'andar a la brega' en función del cual procura hacer frente a su propio 'vacío-de-ser' mediante su administración activa. Se trata, según la expresión acuñada por Sáez, de una "ficcionalización del mundo", en tanto que sólo consiste en un recambio cuantitativo del mismo modo técnico de relacionarse con las cosas, así como la misma idea de progreso material y tecnológico: "Es un aparente devenir, pues en su jubilosa y mojigata coquetería con el cambio, no cambia *nada* esencial, cualitativo" (Sáez, 2011: 83); en otras bellas palabras: "Son velocidades infinitas que se confunden con la inmovilidad de la nada incolora y silenciosa que recorren, sin naturaleza ni pensamiento" (Deleuze y Guattari, 2005: 202).

Desde esta óptica, podemos afirmar con Sáez que nuestra sociedad es "estacionaria", a pesar del 'vértigo' febril que la caracteriza. Sin duda, esta afirmación puede resultar extraña a simple vista, ante la evidencia del ajeteo desenfrenado, urgido por un bullicio de estímulos sin precedentes. Sin embargo, asistimos a un devenir que realmente no lo es puesto que, lejos de responder a un proyecto de sentido que suponga un nuevo inicio del mundo, se limita a calmar el 'malestar del vacío' mediante novedades evanescentes, simulacros de creatividad que enmascaran la cruda realidad de la 'penuria' y su cobarde necesidad de encubrirse: "Es un vértigo de acción sustentado, paradójicamente, en la parálisis, un tráfigo del hacer y del transitar que pivota, paradójicamente, sobre la inmovilidad" (Sáez, 2007: 59).

En esta disposición de los términos, es de recibo detenerse brevemente, de manera ilustrativa, en dos modalidades del "desistimiento" que sólo resultan inteligibles a la luz del monopolio del pensamiento calculador. Aunque poseen una radiante actualidad en la infoesfera, ambas ponen en entredicho, dicho sea de paso, la lógica binaria occidental que discrimina tajantemente entre los procesos comunicativos del "infospace", por un lado, y las dinámicas consumistas del semicapitalismo, por otro, hasta tal punto que cualquier hipotética frontera es, como sugiere Derrida, "indecidible". Nos referimos a la "hiperexpresión" y la "avidez de novedades".

a) "Hiperexpresión": Como mantiene Berardi (Cfr. Berardi, 2007: 55-63), el caos que supone la hiperproducción semiótica en el marco del universo comunicativo nos abruma de tal forma que intentamos capturar el significado de la multiplicidad de signos habidos y por haber a través de procesos de 'sobreinclusión', extendiendo los límites del sentido hasta la invención de realidad o 'hiperrealidad', o sea, la operación

³⁸ La lógica consumista del *infospace* propicia la proliferación de hábitos depresógenos como la 'movilidad insuficiente', la 'hiperfagia' o la 'alimentación inadecuada' y el 'sueño insuficiente' o de 'instauración tardía'. La generalización de estas prácticas se traduce en un crecimiento preocupante de la obesidad: actualmente, existen 205 millones de hombres obesos y casi 300 millones de mujeres obesas en todo el mundo (Cfr. Alonso-Fernández, 2011: 55-56).

que realiza el psicótico.³⁹ De aquí se siguen, al menos, dos secuelas nefastas para la salud.

En primer lugar, el sistema cognitivo ‘pierde la competencia crítica para interpretar’, en cuanto que la plétora de impulsos semióticos que nos salen al paso, junto al exceso de velocidad del que hacen gala, no conceden ningún margen de maniobra a la hora de elaborar secuencialmente sus significados, de tal manera que las interpretaciones se rigen por conexiones a-significantes y espirales asociativas, lo cual alcanza su eco en el mundo de la educación.⁴⁰

En segundo lugar, Sáez pone de relieve diáfanoamente que la obligación expresiva generalizada disgrega el núcleo de las identidades, ya que dispone del tiempo que requiere la comprensión de los motivos del otro; por consiguiente, induce al ‘autismo’⁴¹, esto es, según la analítica existencial de *Ser y Tiempo*, la desdicha del “ser-con-la-gente”: “Las relaciones se transmutan, entonces, en *exógenas*, siguiendo el rumbo de consignas, lemas, emblemas y todo tipo de dictámenes anónimos pero lo suficientemente amplios y holgados como para reunir soledades desde fuera” (Sáez, 2011: 87).

Desde este prisma, la “hiperexpresión” constituye, desde un punto de vista antropológico, una auténtica fábrica de ‘infelicidad’, en el caso de que consideremos con Todorov que la necesidad de reconocimiento puede equipararse a la necesidad de respirar; si bien es cierto que la soledad física acarrea falta de reconocimiento (y, por ende, carencia de afectividad y sensación de futilidad), más doloroso aún es vivir en medio de los otros sin recibir de ellos nada (Cfr. Todorov, 1995: 90-92).

Visto así, el fenómeno de la “hiperexpresión” no puede entenderse desde la óptica de la supresión, la represión o la renuncia pulsional de la que Freud hablaba, sino que responde a una sobrecarga de estímulos o hiperestimulación informativa que lo sitúa en el nivel del *just do it*, por lo cual posee un carácter psicótico. Desde esta óptica, La

³⁹ En mi opinión, el fenómeno de la “hiperexpresión” se halla a la base de la “estetización del mundo” acaecida durante el siglo XX, de tal manera que la extravagancia que caracteriza a buena parte de las manifestaciones artísticas contemporáneas posee un fondo patológico (por ejemplo, la obra de Warhol, el “rey Midas” del mundo del arte). Es más, la hiperabundancia de realidad estetizada (“hiperrealidad”) instaura la llamada “desilusión estética”, en tanto que esconde una ausencia de realidad: “El problema no es de pérdida de sentido, sino del demasiado sentido, del *too much*, de una proliferación del sentido, que a mi modo de ver afecta también al arte, afecta a la actividad artística. Hay una proliferación de expresión, de dar expresión a todo, de hacer que todo tenga un sentido estético. Eso para mí es la muerte del sentido, pero por exceso de sentido, y no por falta” (Baudrillard, 1997: 112).

⁴⁰ La drástica disminución de los hábitos de lectura no es meramente un problema cuantitativo, pues la avalancha de estímulos promueve el analfabetismo llamado ‘iletrismo’, el cual se caracteriza por un nivel de comprensión muy bajo, así como por cierta incapacidad narrativa; de hecho, el Informe PISA del 2006 indica que la comprensión lectora está de capa caída (Cfr. Rubio, 2009: 312-313). Asimismo: “El hombre video-formado se ha convertido en alguien incapaz de comprender abstracciones, de entender conceptos” (Sartori, 1998: 17); es más, el esquizo hiperexpresivo se muestra incapaz de diferenciar la metáfora de la expresión literal.

⁴¹ La prevalencia del autismo se ha elevado de 2 a 5 niños por cada 10.000 (cifra que se manejaba el pasado siglo) a 1 de cada 100 (Cfr. Elízaga, 2011: 328).

Rubia advierte, en su lectura de Berardi, que se trata de un fenómeno paradigmático en relación al resto de patologías del ‘vacío’ actuales, en contraste con la ‘neurosis’ prevaleciente en la sociedad moderna, que se funda en la castración simbólica (Cfr. La Rubia, 2011: 124).

b) “Avidez de novedades”: Nos encontramos ante uno de los síntomas más mórbidos y acuciantes del delirio técnico, a saber, un “impulso que hace de lo nuevo lo mejor en pos del placer de ver”, de tal manera que perdemos las raíces irremediabilmente: “El “ser ahí” se deja arrastrar únicamente por el aspecto del mundo, una forma de ser en que se cura de quedar exento de sí mismo en cuanto “ser en el mundo”, exento del ser cabe lo inmediata y cotidianamente ‘a la mano’” (Heidegger, 1989a: 191).

El fenómeno de la “avidéz de novedades” posee, a juicio de Heidegger, tres rasgos fundamentales: en primer lugar, no demorarse en lo inmediato de que se cura para comprenderlo, sino perseguir frenéticamente nuevos estímulos para saltar desde ellos, en el fugaz instante en que aparecen, hacia estímulos nuevos, y así reiteradamente⁴²; en segundo lugar, la ‘excitación’ y la ‘inquietud’ hacia los nuevos estímulos y sus cambios⁴³, en lugar de contemplarlos pausadamente; por último, la ‘falta de paradero’, según la cual la “avidéz de novedades” es en todas partes y en ninguna.⁴⁴

Por su parte, la ‘falta de paradero’ conlleva, como observa Safranski, un carrusel de acuciantes consecuencias patológicas. De un lado, apuntala el ‘desasimiento’: “Podemos comunicarnos y viajar globalmente, pero no podemos habitar en lo global. Sólo es posible habitar aquí o allá, no en todas partes” (Safranski, 2004: 24). De otro lado, por consiguiente, la ‘quiebra de la escucha’:

La movilidad y la apertura al mundo han de compensarse con la radicación en un lugar. (...) Cuanto más sazónada emocionalmente esté la vinculación al lugar propio, tanto mayor será la capacidad de apertura al mundo y la disposición a ella (Ibid., 24-25).⁴⁵

⁴² La potenciación de la ‘prisa’ (estrés del tiempo) por parte de los medios de comunicación es una antesala de la ‘depresión por agotamiento emocional’, dado que suscita “neurastenia”, a saber, un “tipo de neurosis caracterizado por una gran sensación de cansancio y debilidad, además de miedo y tristeza, ante cualquier esfuerzo físico o intelectual” (Cfr. Barroso, 2011: 111). Por otra parte, genera una especie de ‘manía persecutoria’, ‘paranoias’, ‘alucinaciones y delirios etnógenos’ de unidad, afinidad o coherencia que explican, en detrimento de la ética y la ideología política, la síntesis de las naciones modernas (véase, por ejemplo, el caso de Serbia), entendidas como “comunidades del autoestrés” (Cfr. Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 79-85).

⁴³ En la medida que requiere un tiempo de aprendizaje inasumible si tenemos en cuenta la lógica subyugante del “producir por producir”, la exigencia de adaptación a los cambios acelerados que impone el advenimiento de un nuevo instrumento técnico genera ‘incertidumbre’ y ‘ansiedad’, ya que desemboca en una especie de ‘vacío adaptativo’, abierto a la irrupción de la ‘depresión’ (Cfr. Alonso-Fernández, 2011: 55).

⁴⁴ Sin tomar partido, el hombre se evade de afrontar los conflictos que conlleva el sesgo trágico de su finitud, de forma que, según Scheler, renuncia a la grandeza (Cfr. Sáez, 2007: 65).

⁴⁵ En la línea de Safranski, Sloterdijk valora positivamente el concepto de “patria” (*Heimat*), y se muestra partidario de recuperarla (Cfr. Sloterdijk, 2003: 94-95).

Asimismo, la 'quiebra de la escucha' deriva en la 'obstrucción de la capacidad de ser afectado' dado que, como es sabido, adoptar una disposición de fidelidad es *conditio sine qua non* para que el ser acontezca⁴⁶ y, por ende, nos interpele⁴⁷, en lo que constituye una desposesión de sí o abandono productivos. Toda vez que dejamos de sentir la asistencia del ser, la 'quiebra de la escucha' se traduce en un 'deterioro de la salud de la comprensión' (entendida a la gadameriana, como "emergencia vital" o "génesis dinámica"), ya que cualquier empresa hermenéutica depende del ser como origen último de la apertura de sentido⁴⁸.

El 'desfallecimiento de la vitalidad' o 'fuerza directriz de la comprensión' en el plano ontológico conforma, así contemplado, la otra cara de la moneda con respecto al 'empobrecimiento de la capacidad de interpretar' que trae consigo, en el plano óptico, la "hiperexpresión". Más aún, la 'pérdida del mundo' o 'anemia de realidad' consumadas efectivamente por el irrefrenable aluvión de estímulos que nos hostiga sin cesar se traduce en una 'inseguridad existencial'⁴⁹ que desemboca, como sostiene Barroso, en acuciantes "patologías del criterio", cuyo alcance estriba en la 'ausencia de juicio' y 'discernimiento'; desde esta óptica, la enfermedad de la comprensión se cifra en cierta 'incapacidad de poner medida o establecer normas mínimas en la multiplicidad' de cara a establecer un balance, debido a que "la realidad no queda debidamente actualizada en la inteligencia", según la expresión de Zubiri.

En fin, el paisaje del nihilismo tecnológico no puede ser, en el caso del "insfospace", más desalentador, no sólo desde un punto de vista gnoseológico sino, sobre todo, ontológico. En efecto, el análisis en clave heideggeriana del "bombardeo semiótico" determina que el hombre, nacido para nacer, yace páramo, des-pedido (sin patria), de

⁴⁶ "La textura ontológica de lo real se hace accesible a condición de dejar aparecer las 'cosas mismas' en su autodonación" (Sáez, 2009b: 192).

⁴⁷ Según Heidegger, el ser coincide, entendido como "des-ocultamiento", con el acontecimiento de una "apelación": "El ser es el 'acontecimiento' mismo de la apertura, el fenómeno irrepresentable de presentación que está supuesto en toda presencia de un mundo entitativo. Pensarlo así, en categorías dinámicas que provienen de la fenomenología, implica también comprender su dinamismo como 'demanda', como 'requerimiento' al que responden el proyecto y la comprensión del *Da-sein*" (Ibid., 135).

⁴⁸ En efecto, el horizonte finito de sentido que abre todo acontecimiento del ser constituye una potencia positiva para la gesta de comprender, del mismo modo que "la iluminación de una habitación procede positivamente de la concreta apertura lumínica de una lámpara, una apertura, por lo demás, que hace visible un sector a condición de rasgar la oscuridad y de que ésta se mantenga como un fondo sin cuya persistencia no sería posible la luz" (Sáez, 2004: 426). Así pues, la fenomenología debe vincularse a una hermenéutica de la facticidad.

⁴⁹ "Es un sentimiento de inestabilidad, de que no existe un punto fijo en el que situar la confianza" (Bauman, 2008: 43). Este *pathos* marcado por la 'precariedad', la 'desmoralización' y la 'intemperie', acarrea la pérdida de tres tipos de confianza (en nosotros mismos, en el otro y en la estabilidad de las instituciones), en virtud de lo cual tanto el ámbito de las creencias ("campo de realidad", en el lenguaje de Zubiri) como las vinculaciones afectivas sobre las que descansa nuestra vida cotidiana se desvanecen, parafraseando a Marx, en el aire. En efecto, las creencias se tornan 'modas' incapaces de proporcionar, dado su carácter efímero, sistemas de referencia a la razón, mientras que las subjetividades encapsuladas y sus falsos prestigios ocupan el lugar de las relaciones personales. Además, la 'inseguridad existencial' contribuye a fomentar la tendencia interna de la sociedad a la "hiperfobia", junto a las altas cotas de seguridad física y el aburrimiento (Cfr. Barroso, 2011: 107-109).

modo que “queda a merced de una marea de fuerzas ingobernables que lo gobiernan y cuyas procelosas aguas no le devuelven una imagen cuando se mira en ellas” (Sáez, 2009a: 249). El requerimiento exhaustivo del “*Ge-stell*” en la infoesfera da pie, así pues, a una “ex-sistencia” encarcelada, despreocupada en absoluto por la verdad del ser y ocupada en el recreo inaudito de su “errancia” hasta el paroxismo.

Ahora bien, la envergadura del ‘peligro’ que atraviesa, como una flecha, el corazón de nuestro presente, no clausura la noble dimensión terapéutica de la filosofía sino que, más allá del monopolio de la ciencia moderna al respecto, el sino del filósofo es despertar, romper su blindaje y hablar. Ciertamente, si el sector de la medicina clínica colmase, en la era de la especialización y las instituciones, el reto que supone el arte de curar a escala planetaria, la vejación que sufre la filosofía sólo iría en perjuicio de su henchido *ego*.

Pero a la vista de la actual proliferación de fenómenos enfermizos en el ámbito de lo mental, el cálculo cuantitativo y la experimentación reclaman, pese a su imprescindible esfuerzo de sagacidad y deliberación, una terapia del agente patógeno en su estado naciente tan urgente como necesaria para abrazar posibilidades de existencia silenciadas hasta el olvido, ya que la ciencia metódica halla sus límites en su misma metodología (¿cómo superar, desde presupuestos meramente normativos, una patología que se halla en la norma misma?). Si bien afrontar esta tarea de largo aliento desbordaría el horizonte crítico del presente trabajo en absoluto, nos convoca a continuar pensando en el futuro y permanecer, de esta forma, a la altura del acontecimiento.

Referencias bibliográficas:

Alonso-Fernández, Francisco (2011), “Factores determinantes en el incremento del trastorno depresivo en los últimos sesenta años”, en Sáez, Luis, Pérez, Pablo y Hoyos, Inmaculada (Eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*, Múnich, Grin, pp. 16-70.

Barthes, Roland (1982), *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, Barcelona, Paidós.

Barroso, Óscar (2011), “Patologías del criterio en la era de la globalización”, en Sáez, Luis, Pérez, Pablo y Hoyos, Inmaculada (Eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*, Múnich, Grin, pp. 93-113.

Baudrillard, Jean (1997), *La ilusión y la desilusión estética*, Caracas, Monte Ávila.

Bauman, Zygmunt (2008), *Múltiples culturas, una sola humanidad*, Buenos Aires, Katz.

Berardi, Franco (2007), “Patologías de la hiperexpresión”, *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, Barcelona, nº 76, pp. 55-63.

Boutot, Alain (1987), *Heidegger et Platon. Le Problème du Nihilisme*, París, Les Éditions G. Crès et Cie.

- Cerezo, Pedro (1990), "Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger", *Taula: Quaderns de pensament*, Palma de Mallorca, nº 13-14, pp. 31-63.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2005), *¿Qué es filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- Elizaga, María (2011), "Autismo en la sociedad de la comunicación: Una paradoja del discurso universitario o tecnocientífico", *Tales*, Madrid, nº 4, pp. 327-325.
- Heidegger, Martin (2000a), "Carta sobre el 'humanismo'", en *Hitos*, Madrid, Alianza, pp. 259-297.
- _____, (1970), "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en VV.AA. (Eds.), *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, pp. 125-152.
- _____, (1989a), *El Ser y el Tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- _____, (1980), *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova.
- _____, (1988), "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, pp. 99-158.
- _____, (2000b), "La Doctrina Platónica de la Verdad", en *Hitos*, Madrid, Alianza, pp. 173-199.
- _____, (1995), "La época de la imagen del mundo", en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, pp. 63-90.
- _____, (1994a), "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, pp. 9-37.
- _____, (1991), *La proposición del fundamento*, Barcelona, Serbal.
- _____, (1994b), "La superación de la metafísica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, pp. 51-73.
- _____, (2000c), *Nietzsche II*, Barcelona, Destino.
- _____, (1989b), *Serenidad*, Barcelona, Serbal.
- _____, (2000d), "¿Qué es metafísica?", en *Hitos*, Madrid, Alianza, pp. 93-108.
- Kittler, Friedrich (2010), "El des-alejar", en Aranzueque, Gabriel (Ed.), *Ontología de la distancia: filosofías de la comunicación en la era telemática*, Madrid, Abada, pp. 99-120.
- La Rubia, Leopoldo (2011), "El sistema de la homogenización, la estetización del mundo, la desilusión estética y las psicopatologías de la hiperexpresión", en Sáez, Luis, Pérez, Pablo y Hoyos, Inmaculada (Eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*, Múnich, Grin, pp. 115-124.
- May, Rollo (1967), "Contribuciones de la psicoterapia existencial", en May, Rollo, Angel, Ernest y Ellenberger, Henri (Eds.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*, Madrid, Gredos, pp. 58-122.
- Merleau-Ponty, Maurice (1975), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.
- Nietzsche, Friedrich (2009), *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza.
- Ortega, José (1965), *Meditación de la técnica*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Pardo, José Luis (2007), *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores.
- Pöggeler, Oscar (1986), *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza.
- Postman, Norman (1985), *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*, Nueva York, Penguin Books.
- Rodríguez, Francisco Javier (2000), *Ciencia, valores y relativismo: una defensa de la filosofía de la ciencia*, Granada, Comares.
- Rubio, José María (2009), "Filosofía y medios de comunicación. Más allá de la información", en Ávila, Remedios, Estrada, Juan Antonio y Castillo, José Manuel

(Eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Madrid, Arena Libros, pp. 303-319.

Sáez, Luis (2004), "Comprensión y convalecencia. Por una crítica existencial del nihilismo patológico", en Zúñiga, José Francisco, Acero, Juan José, Pérez, José Antonio, Nicolás, Juan Antonio y Sáez, Luis (Eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad, pp. 423-438.

_____, (2011), "Enfermedades de Occidente. Patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología", en Sáez, Luis, Pérez, Pablo y Hoyos, Inmaculada (Eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*, Múnich, Grin, pp. 71-92.

_____, (2007), "Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de patologías sociales", *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, nº 115-116, XLV, mayo-diciembre, pp. 57-69.

_____, (2009a), "Hospedar la locura. Reto del pensar en tiempos de nihilismo", en Ávila, Remedios, Estrada, Juan Antonio y Castillo, José Manuel (Eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Madrid, Arena Libros, pp. 245-264.

_____, (2009b), *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta.

_____, (2009c), *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta.

Safranski, Rüdiger (2004), *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Barcelona, Tusquets.

Sánchez, Diego (2004), "Heidegger: la 'imposición' universal de la técnica y la nueva relación del hombre con el ser", en *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Síntesis, pp. 157-196.

Sartori, Giovanni (1998), *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus.

Sloterdijk, Peter (2003), *Temblores del aire. En las fuentes del terror*, Valencia, Pre-textos.

_____, y Heinrichs, Hans-Jürgen (2004), *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, Madrid, Siruela.

Todorov, Tzvetan (1995), *La vida en común*, Madrid, Taurus.

Vallejo, Álvaro (2007), "De Nietzsche a Heidegger: Platón y el problema del nihilismo", en Sáez, Luis, de la Higuera, Javier y Zúñiga, José Francisco (Eds.), *Pensar la Nada, Ensayos sobre Filosofía y Nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 105-158.