

Entrevistas

Tecnología, autoritarismo etnocrático y geopolítica: pensar la ontotecnología en el siglo XXI. Una entrevista a Félix Duque

Technology, Ethnocratic Authoritarianism, and Geopolitics: Thinking on Ontotechnology in the 21st Century An interview with Félix Duque

Martín Aulestia Calero • Universidad Central del Ecuador, Ecuador • jmaulestia@uce.edu.ec
 <https://orcid.org/0000-0003-4219-4408>

Resumen Esta entrevista con Félix Duque aborda la centralidad de la técnica en la configuración contemporánea de la relación entre naturaleza, sociedad y subjetividad. A partir del concepto de «ontotecnología», Duque sostiene que la técnica no es un conjunto de instrumentos, sino el proceso histórico que produce simultáneamente al ser humano y a la naturaleza, disolviendo la idea de una exterioridad natural. En diálogo con el idealismo alemán, especialmente con Hegel, analiza la transformación de la mediación técnica en un sistema que tiende a ocupar completamente los polos que antes articulaba (sociedad y naturaleza). La conversación examina también la integración entre biología y tecnología, el papel de la memoria en la constitución del tiempo y las implicaciones geopolíticas de la tecnociencia, particularmente en relación con las actuales manifestaciones del autoritarismo. Frente a este escenario, Duque propone pensar la tarea de la filosofía como una práctica de «perforación» de los estratos sociotécnicos, orientada a reactivar posibilidades históricas olvidadas y abrir espacios de resistencia.

Palabras clave: ontotecnología, técnica, idealismo alemán, geopolítica, memoria.

Abstract This interview with Félix Duque explores the central role of technology in the contemporary relationship between nature, society, and subjectivity. Drawing on the concept of «ontotechnology», Duque argues that technology is not merely a set of tools, but rather the historical process that simultaneously produces both human beings and nature, thereby dissolving the notion of a natural exteriority. In dialogue with German idealism, particularly Hegel, he analyzes the transformation of technical mediation into a system that tends to completely occupy the poles it once articulated (society and nature). The conversation also examines the integration of biology and technology, the role of memory in the constitution of time, and the geopolitical implications of technoscience, particularly in relation to current manifestations of authoritarianism. Facing this scenario, Duque proposes conceiving the task of philosophy as a practice of «perforating» socio-technical layers, aimed at reactivating forgotten historical possibilities and opening spaces of resistance.

Keywords: ontotechnology, technique, German idealism, geopolitics, memory.

 Martín Aulestia Calero
Universidad Central del Ecuador, Ecuador
jmaulestia@uce.edu.ec
 <https://orcid.org/0000-0003-4219-4408>



Revista Ciencias Sociales
núm. 49, p. 117 - 129, 2026
Universidad Central del Ecuador,
Ecuador

ISSN: 0252-8681

ISSN-E: 2960-8163

Periodicidad: Anual

fcsh.revista@uce.edu.ec

Recepción: 08 abril 2026

Aprobación: 21 abril 2026

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/971/9715729016/>

Presentación

La acelerada tecnificación de la vida social, la penetración algorítmica de la experiencia, el creciente acoplamiento entre tecnología y biología —sea como biotecnología, sea como biología molecular, sea como neurociencia e incluso como neurotecnología—, así como la inquietante situación geopolítica —decidida en torno a grandes complejos tecnocientíficos que, o están articulados con los Estados-potencia de esta nueva fase del imperialismo, o incluso los están sobredeterminando—, demuestra la centralidad que debiera de tener la técnica en el pensamiento reflexivo contemporáneo. Pensar la relación entre naturaleza, sociedad y tecnología exige una reconsideración radical de los modos en que lo humano se constituye en y a través de las mediaciones tecnológicas. Es, justamente, dentro de esta problemática que la obra de Félix Duque adquiere una relevancia singular.

Doctor en Filosofía y licenciado en Psicología por la Universidad Complutense de Madrid, y Catedrático Emérito de Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid, Duque ha desarrollado una trayectoria intelectual que articula la tradición del idealismo alemán —en particular Hegel y Schelling— con los debates contemporáneos en torno a la técnica, la historia, la política y la subjetividad. Su trabajo se inscribe en un cruce entre la hermenéutica y la fenomenología, al tiempo que dialoga críticamente con el postestructuralismo y el así llamado pensamiento posmoderno, con el propósito de pensar la modernidad tardía dentro de sus propios límites.

Uno de los aportes más significativos de su pensamiento consiste en la elaboración del concepto de ontotecnología, mediante el cual se busca comprender a la técnica no como un conjunto de instrumentos externos al ser humano, sino como el proceso mismo de constitución histórica de la relación entre el hombre y la naturaleza. Desde su perspectiva, la técnica no se limita a mediar entre ambos polos, sino que los produce simultáneamente, disolviendo la posibilidad de pensar una naturaleza «exterior», en la medida en que ésta está siempre ya inscrita en tramas sociotécnicas. Esta cuestión, desarrollada de manera sistemática en su trabajo titulado *La filosofía de la técnica de la naturaleza* (Abada, 2019), permite a Duque reinterpretar categorías clásicas del idealismo alemán —como mediación, naturaleza, espíritu o libertad— a la luz de las transformaciones tecnológicas a las que hoy asistimos.

A lo largo de su trayectoria, Duque ha abordado también problemas fundamentales de filosofía de la historia, ocupándose de la relación entre memoria, temporalidad y comunidad en las sociedades crecientemente tecnificadas. En obras como *Remnants of Hegel. Remains of Ontology, Religion, and Community* (suny

Press, 2018) o *Las figuras del miedo* (Abada, 2020), así como en intervenciones más recientes como *El retorno del Gran Juego. Reflexiones sobre la invasión de Ucrania* (Abada, 2022), su pensamiento se despliega hacia el análisis de las tensiones geopolíticas actuales, proponiendo claves que vinculan el desarrollo tecnológico con la emergencia de nuevas formas de autoritarismo a escala planetaria y con transformaciones decisivas en las condiciones mismas de la experiencia humana.

Esta amplitud temática del pensamiento de Duque se ha visto siempre acompañada por una profunda labor de investigación y docencia. Hasta su jubilación en el curso 2011/2012, Duque fue coordinador del Máster «Filosofía de la Historia: Democracia y orden mundial» en la Universidad Autónoma de Madrid, y en la actualidad continúa impartiendo docencia en el ámbito de la filosofía de la historia moderna. Asimismo, ha desempeñado un papel central en el campo editorial como cofundador y asesor filosófico de Abada Editores, contribuyendo a la difusión de obras clave del pensamiento moderno y contemporáneo. Su labor como editor de la *Ciencia de la lógica de Hegel* (Abada, 2011–2015), de la cual ha preparado la introducción, la traducción y el aparato crítico, constituye hoy una referencia fundamental para los estudios hegelianos en lengua española. A ello se suman los reconocimientos que ha recibido, como los doctorados honoris causa otorgados por la Universidad Nacional de San Martín (Argentina) y la Universidad Autónoma de Chapingo (México), que dan cuenta de la dimensión internacional de su obra.

La entrevista que se presenta a continuación, llevada a cabo durante el mes de febrero de 2026, se inscribe en un horizonte problemático que, desde el principio, evidencia que en presencia del profesor Duque nos encontramos ante uno de los pensadores más potentes de nuestra época. A lo largo de la conversación se abordan cuestiones como la transformación ontotecnológica de la naturaleza, la integración entre cuerpo y tecnología, la relación entre memoria y temporalidad, así como los vínculos entre tecnociencia, geopolítica y autoritarismo. La entrevista es, por ello, un testimonio decisivo para todo aquel que, desde la trinchera del pensamiento, quiera comprender varios de los aspectos fundamentales que configuran nuestra época. Duque muestra, en el ejercicio mismo de pensar, cuál podría ser la tarea de la filosofía en el siglo XXI. En sus reflexiones, esta tarea no tiene que ver con una mera interpretación del mundo, sino con entender al pensamiento reflexivo como una práctica de perforación de los estratos que configuran nuestra experiencia, reactivando, de ese modo, posibilidades olvidadas y buscando abrir espacios de resistencia en el interior mismo del entramado tecnosocial contemporáneo.

Casi todas las notas a pie de página que constan en la entrevista han sido añadidas por mí, con el propósito de contextualizar o

precisar ciertas menciones, autores o términos que aparecen en el diálogo. Esto tiene únicamente dos excepciones: cuando se trata de una nota al pie añadida por el propio Félix Duque (en cuyo caso se colocan entre corchetes las singlas N. FD.), o cuando se trata de una nota escrita a la vez por Félix Duque y mi persona (en cuyo caso se colocan entre corchetes las siglas N. MAC y FD.)

Martín Aulestia Calero

Martín Aulestia Calero: Félix, tú tienes un libro maravilloso titulado *La filosofía de la técnica de la naturaleza*, donde afirmas que la técnica no consiste solamente en un conjunto de instrumentos, sino que es el resultado histórico de un proceso de relación y transformación con la naturaleza, e incluso llegas a sostener que ya no hay una naturaleza exterior a la mediación técnica. ¿Cómo dialoga esta tesis con la tradición del idealismo alemán que conoces tan bien? Lo pregunto pensando fundamentalmente en Hegel y en esa tradición que concibe la naturaleza como una «caída» o «desecho» de la Idea, sobre la cual opera el espíritu en provecho propio. En concreto, me interesa saber si hoy, con el despliegue de una técnica que va dejando cada vez menos espacio a una naturaleza «externa», la razón o el espíritu han terminado de realizarse en esa naturaleza, o ¿cómo interpretarías la situación actual de la relación entre técnica y naturaleza en esa clave idealista que forma parte de tu pensamiento?

Félix Duque: Quizá convendría comenzar señalando los presupuestos desde los cuales abordé el problema de la filosofía de la técnica de la naturaleza. Diría que son tres, en principio bastante heteróclitos: en primer lugar, el nacimiento de Jesucristo en la historia, sin pertenecer a ella; en segundo lugar, el relacionismo, propio del proceder dialéctico hegeliano; y, en tercer lugar, el problema de la relación entre trabajo y sociedad, y por tanto entre medios de producción y relaciones sociales, tal y como fue planteado por Marx. El primero es, a la vez, el más importante y el más paradójico: dejando de lado la cuestión cronológica acerca de cuándo nació Jesucristo, lo decisivo es que su nacimiento puede pensarse como situado en la mitad de la historia, no simplemente como un acontecimiento interno a ella, sino como aquello que le confiere sentido. Su advenimiento implica una dispersión del tiempo hacia adelante y hacia atrás: hacia el futuro —nuestro presente— y hacia un pasado que se hunde en la noche de los tiempos. En ese sentido, la historia comienza por la mitad. Algo análogo han señalado autores como Hannah Arendt[1] o Alain Badiou[2] cuando hablan de acontecimientos que interrumpen la continuidad histórica y la reconfiguran, como ocurre paradigmáticamente con la Revolución Francesa; incluso el franquismo intentó algo semejante en su intento de recomenzar el cómputo del tiempo. Este sería, entonces, el primer punto.

El segundo es el relacionismo: en Hegel,[3] lo fundamental es la relación, el *Mitte*, el término medio que articula los extremos. Aquí se abre el vínculo con Marx, en la medida en que la sociedad media entre naturaleza y hombre, produciendo simultáneamente la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza a través del trabajo. Lo que he intentado hacer es llevar esta idea de mediación hasta sus últimas consecuencias, pensándola como algo previo a cualquier extremo, sea como principio o como final, los cuales, en última instancia, sólo resultan definibles a partir de esa mediación previa. Un ejemplo, de sobra conocido: sólo podemos hablar de hominización cuando encontramos restos trabajados —por ejemplo, una piedra tallada—, es decir, cuando la técnica ya está operando. Si generalizamos este planteamiento, podríamos decir que la naturaleza es a la vez fondo de provisión y acumulación de restos reciclables, y que algo análogo ocurre con la historia, en la medida en que el pasado depende siempre del esquema desde el cual es interpretado. En este sentido, cabría afirmar que hemos llegado a una ontotecnología completa: la técnica genera tanto a la naturaleza como al hombre en cuanto animal técnico. Ya no hay técnica en sentido clásico, sino tecnología, es decir, una unidad indisociable de software y hardware. El lenguaje-máquina genera necesidades reales y se encarna, de modo que, casi de manera blasfema, podríamos decir que el logos se hace carne, pero ahora como logos técnico. Al mismo tiempo, el hardware aprende y se modifica, dejándose guiar: y a eso, a la guía, es a lo que denominamos inteligencia artificial. Por su parte, la naturaleza aparece cada vez más como imagen, como simulacro, en el sentido de Jean Baudrillard,[4] es decir, como una naturaleza mediada tecnológicamente y modificable indefinidamente.

Esto ya había sido anticipado por Heidegger en 1938, cuando planteaba que el mundo se estaba convirtiendo en imagen (*Weltbild*), y que estar en la imagen equivale a dominar la realidad.[5] En una línea cercana, Norbert Wiener[6] sostuvo tempranamente que hemos transformado el entorno de tal manera que ahora necesitamos transformar al propio ser humano para que pueda subsistir en él. En consecuencia, el hombre se adapta a la técnica y busca en ella espacios de libertad que, en realidad, suelen ser restos de formas técnicas anteriores, en las que todavía era posible algo así como lo que Hegel llamaba libertad, es decir, «ser uno mismo en lo otro». Sin embargo, hoy ese «otro» es precisamente lo que nos constituye. De ahí las tensiones contemporáneas: la crisis ecológica, la disputa por los recursos energéticos, la reorganización geopolítica; todo ello indica que la revolución tecnológica se encuentra en pleno desarrollo y tiene consecuencias políticas de gran alcance, entre ellas la emergencia de nuevas formas de autoritarismo que, aunque recuerdan en ciertos aspectos al fascismo,

presentan rasgos inéditos y requieren ser pensadas filosóficamente.

MAC: En ese sentido, quisiera preguntarte ahora por otras tecnologías, dado que has mencionado a la inteligencia artificial y la cibernética de Norbert Wiener, así como la idea de que es el ser humano quien debe hacerse compatible con un entorno ya transformado. ¿Qué lugar ocupan hoy tecnologías que, al contrario de la inteligencia artificial, no tienen tanta presencia en la opinión pública —como la biotecnología, la ingeniería genética o la biología molecular— pero que, sin embargo, parecen desempeñar un papel fundamental en este proceso de adecuación del cuerpo humano al tecnocosmos digital?

FD: Permíteme comenzar con una breve confesión: animé a mis dos nietas a estudiar, respectivamente, ingeniería biotécnica y microbiología orientada a la manipulación del genoma humano, precisamente porque estas disciplinas se inscriben plenamente en lo que denomino ontotecnología. Esto supone un paso más allá de lo que planteaba Jean Baudrillard respecto de la creación de universos paralelos o virtualizados, hoy condensados bajo la noción de metaverso, y ya anticipados por autores como Nicholas Negroponte[7] o el propio Baudrillard. En la actualidad, no se trata únicamente de generar mundos paralelos —como ocurre en las redes sociales, que además cumplen funciones políticas de adoctrinamiento—, sino de intervenir directamente en el cuerpo humano. Aquí adquiere relevancia la figura del cibernético, del organismo cibernético, cuya evolución sigue, de manera sugerente, una secuencia hegeliana: de lo mecánico a lo químico y, finalmente, a lo biológico.[8] Nos encontramos así ante un proceso de integración entre entorno y cuerpo que tiende a hacerlos prácticamente indistinguibles. La clonación constituyó un primer momento de este proceso, pero el foco se ha desplazado hacia la modificación del genoma y los implantes, incluidos los cerebrales, que permiten operaciones inéditas a través de un cuerpo tecnificado. Esto prolonga lo que tradicionalmente se entendía como dominio de la naturaleza, pero ahora bajo la forma de una asimilación del hombre en su propia interioridad. Nos hallamos, por tanto, en los albores de una doble revolución, y la cuestión decisiva pasa a ser la de los espacios de libertad que aún puedan subsistir. Ahora bien, al reconocer esto deberíamos evitar tanto las nostalgias reaccionarias como la reiteración estéril de antiguos discursos. Como ironizaba Hegel, no se trata de «recalentar la vieja col». Se impone, más bien, la necesidad de pensar nuevas formas de resistencia frente a esta tecnificación ontotecnológica que ya no actúa como mediación entre extremos, sino que tiende a ocuparlos por completo.

MAC: Tengo la impresión de que efectivamente se están ensayando hoy diversas búsquedas de espacios de libertad o de resis-

tencia frente al impulso ontotecnológico, aunque no estoy del todo seguro de hasta qué punto dichas búsquedas lograrán constituirse como alternativas efectivas. En ese contexto, quisiera formularte una pregunta derivada de lo anterior, vinculada con la obra del filósofo chino Yuk Hui,[9] quien, en cierto modo, prolonga la estela heideggeriana al tiempo que recupera elementos centrales de la tradición alemana —particularmente de Kant, Schelling y, por supuesto, Hegel— con el objetivo de reconstruir una posible tradición de pensamiento organicista que permita comprender de manera más adecuada la tecnología contemporánea. Esto se conecta, además, con algo que tú mismo has mencionado en relación con la tríada de la «Objetividad», dentro de la Ciencia de la lógica —lo mecánico, lo químico y lo biológico-teleológico—. La tesis de Yuk Hui es que la técnica ya no puede pensarse hoy en un esquema meramente mecánico, sino más bien en un horizonte organicista, en el que el cuerpo biológico y la técnica dejarían de oponerse como lo orgánico y lo inorgánico, en la medida en que ambos compartirían una cualidad fundamental de lo orgánico, a saber, la iterabilidad o la recursividad.[10] En ese sentido, me gustaría preguntarte si consideras plausible una lectura de este tipo y, en particular, si pensar el fundamento metafísico de la técnica contemporánea en paralelo con los cuerpos biológicos favorece más bien la subsunción del ser humano bajo la ontotecnología o, por el contrario, podría abrir una vía para los espacios de libertad a los que antes hacías referencia.

FD: Se trata, sin duda, de un problema tan fascinante como difícil y, en muchos aspectos, espinoso. En cierto modo, este planteamiento puede ponerse en relación con la idea desarrollada por Byung-Chul Han[11] en torno al sujeto contemporáneo como empresario de sí mismo, es decir, como alguien que se produce y se vende a sí mismo. Para ello, el individuo se ve obligado a transformar tanto su imagen exterior —la manera en que se presenta en las redes sociales— como aquello que presupone que los otros desean ver en él. De este modo, el sujeto queda proyectado hacia fuera, alienado de sí mismo, entregado al otro sin retorno. En este punto se frustra precisamente el núcleo de la libertad de Hegel: la posibilidad de ser en el otro y, a través de esa mediación, retornar a sí mismo en una relación verdaderamente reflexiva en la que cada uno reconoce al otro como tal. Cuando, por el contrario, lo que se produce es una exteriorización constante bajo la forma de una imagen construida, el resultado es la acumulación de máscaras, hasta el punto de que ya no resulta posible determinar si existe una imagen «verdadera» de uno mismo. En este sentido, puede recordarse la intuición nietzscheana de una superposición de máscaras bajo la cual no hay ya una sustancia que las sostenga, sino únicamente apariciones o perfiles sombreados, lo que los alemanes denominan *Abschattungen*. [12] Si trasladamos este

problema al plano de la distinción entre apariencia y esencia —o, en términos kantianos, entre fenómeno y cosa en sí—, la cuestión se vuelve aún más compleja, ya que incluso nuestras interacciones más inmediatas, incluidas aquellas que se producen en la presencia corporal, están hoy mediadas, casi siempre de manera inconsciente, por dispositivos tecnológicos que orientan y condicionan nuestras prácticas.

En este contexto, la autoconciencia —uno de los logros fundamentales del hegelianismo— se convierte en una tarea particularmente ardua. No se trata únicamente de estar con el otro, sino de constituir con él un primer engrama de convivencia, tal como Hegel lo tematiza en la dialéctica del amo y el siervo, y en su superación mediante los distintos niveles de reconocimiento que permiten llegar a afirmar: «yo soy nosotros y nosotros somos yo».[13] Ese (mi) ser en el (ser) otro[14] remite, en cierto modo, a la aspiración marxiana de una sociedad sin clases, pero en el contexto actual dicha posibilidad se ve seriamente obstaculizada por el dominio prácticamente omnímodo de la tecnología. Con todo, es preciso recordar que estas dinámicas no operan únicamente en el plano externo, sino también en la interioridad del propio cuerpo humano, en lo que podríamos denominar la «cosa misma», el ser humano en cuanto cuerpo viviente. La vida se da, en efecto, a través del cuerpo y en cuanto organización, y esta es una idea profundamente hegeliana que él mismo extiende incluso al Estado, concebido como un organismo vivo, de manera análoga a como la polis griega era pensada como el más alto de los seres vivientes.

Ahora bien, esta «segunda naturaleza» puede y debe servirse de la tecnología, pero solo en la medida en que se mantenga abierta la posibilidad —cada vez más difícil, pero imprescindible— de una autoconciencia respecto del papel que dicha tecnología desempeña tanto en los cuerpos humanos como en los cuerpos tecnificados del llamado Internet de las cosas.[15] Los espacios de libertad solo pueden emerger mediante la ruptura de los esquemas preestablecidos y la producción de configuraciones inéditas. En la tradición idealista, la verdad de algo reside precisamente en su capacidad de superar, asimilar e integrar aquello que se le opone, y ese es el equilibrio que habría que seguir intentando. ¿Cómo lograrlo? Me atrevería a esbozar una respuesta que, sin duda, resulta problemática: si es cierto que el sistema tecnológico constituye una *Aufhebung*,[16] es decir, una apropiación, asimilación y conservación de los grados anteriores de relación con la naturaleza, entonces sería necesario preservar, por todos los medios posibles, la posibilidad de un descenso en la escala biológica, en contacto con la animalidad que habita en nuestro propio cuerpo, con la enfermedad y con la muerte, así como con esa forma de condolencia que compartimos como mortales, esto es, con un vínculo afectivo que reconoce el sufrimiento del otro. Solo de este modo

podría dificultarse el reciclaje total de los estratos técnicos anteriores y, al mismo tiempo, rescatar algo de ellos.

Nietzsche[17] anticipa algo de este problema cuando piensa al hombre como una conjunción de animal y máquina, aunque en un estadio todavía incipiente de la ontotecnología. Posteriormente, Donna Haraway,[18] en su Manifiesto cibernético, ha desarrollado una línea semejante, aunque en un registro distinto y con implicaciones feministas, al pensar la animalidad humana como forma de reacción y de resistencia, pero también como integración a contrapelo dentro de la propia naturaleza. En cualquier caso, es evidente que toda lucha debe tener lugar dentro de un determinado esquema de referencia: no es posible salir completamente de él, pero sí perforarlo y, a partir de esa perforación, reactivar engramas más antiguos que puedan funcionar como puntos de resistencia frente a la tecnificación integral del cuerpo humano. Esa sería, de manera muy sintética, mi posición, aunque soy plenamente consciente de que se trata de una propuesta difícil de formular y aún más de llevar a la práctica.

MAC: Quisiera retomar, para cerrar este punto, la idea del sistema tecnológico como *Aufhebung*, ya que en ella parece perfilarse una dimensión política en sentido fuerte, esto es, una orientación respecto de cómo deberíamos relacionarnos con la técnica en función del tipo de polis que aspiramos a construir en el presente. Esta concepción implica, entre otras cosas, la preservación de ciertos estratos anteriores de la relación técnica con la naturaleza, lo que remite a la defensa de una determinada escala biológica y, en consecuencia, a una crítica de las aspiraciones transhumanistas[19] que buscan superar la mortalidad o la finitud. El transhumanismo no es únicamente una corriente filosófica, sino también un conjunto de prácticas impulsadas por actores concretos, en particular por las grandes corporaciones tecnológicas. En este marco, pensaba en Bernard Stiegler[20] y en su planteamiento según el cual el problema de la técnica es, en última instancia, un problema del tiempo y de la memoria. En el primer volumen de *La técnica y el tiempo*, como sabes, Stiegler retoma el mito de Prometeo y Epimeteo para pensar la técnica como respuesta al olvido originario, de modo que los objetos técnicos funcionan como soportes de memoria y como dispositivos que configuran nuestra experiencia del tiempo. En este sentido, me interesa preguntarte si esta concepción de la técnica como inscripción de la memoria guarda relación con tu comprensión de la *Aufhebung* como conservación de los estratos técnicos anteriores y si, en consecuencia, podría contribuir a mantener la relación técnica en una escala que todavía podamos considerar humana.

FD: Sí, ciertamente la idea de Bernard Stiegler me resulta muy cercana. Hace muchos años mantuvimos cierto contacto, aunque de eso hará ya varias décadas; así pasa el tiempo. Cuando hablo

de esta «perforación», su condición de posibilidad reside, en efecto, en la diferencia entre memoria y recuerdos. Los recuerdos son fragmentos de pasado que irrumpen en el presente, lo agitan y, a lo sumo, producen pequeñas ondulaciones —como cuando se arroja un puñado de piedras a un lago—, pero que no constituyen, en última instancia, ni una amenaza ni una promesa efectiva de transformación para el ámbito en el que se depositan, es decir, para la vida del sujeto que, por así decir, se disuelve en ellos.

La memoria, en cambio, es de otra índole: funciona como guardiana del tiempo en la medida en que está orientada, posee dirección y se articula narrativamente. Si utilizáramos una analogía musical, podríamos decir que la memoria opera verticalmente como urdimbre, como el conjunto de principios que estructuran los distintos niveles biotécnicos; mientras que la trama, encarnada por la melodía, se despliega horizontalmente y corresponde a los acontecimientos que se van enlazando en el tiempo. Desde esta perspectiva, no solo hay un tiempo que custodia la memoria, sino que la memoria misma se temporaliza constantemente, aunque de manera distinta según el nivel ontotécnico que atraviesa y que la hace posible. De lo que se trata, entonces, es de producir narraciones con sentido, relatos que permitan hacer emerger formas de convivencia con la naturaleza que, de manera paradójica, ya se encuentran presentes como una suerte de nostalgia no tematizada en algunas de las manifestaciones más significativas de la cultura contemporánea, incluso en ciertos videojuegos o en producciones como *Avatar*.^[21] ¿Qué se pone en juego ahí? La imagen de una naturaleza aún no completamente subsumida, en la que plantas, animales y seres humanos parecen intercambiar sus formas y participar de una metamorfosis casi ovidiana, o bien de una revivificación de modos de comunidad entre el hombre y la naturaleza que, aunque nunca hayan existido en sentido estricto, remiten, sin embargo, a determinados estadios sociotécnicos.

En cierto modo, algo de esto fue lo que intenté desarrollar —con mayor o menor fortuna— en *La filosofía de la técnica de la naturaleza*, donde se recorren distintos estadios sociotécnicos hasta alcanzar el momento del llamado Internet de las cosas, en el que reaparece, de forma distorsionada o incluso perversa, esa nostalgia por formas anteriores de experiencia corporal, incluso en un sentido asexual, como modo de evitar que el sexo se convierta en una máquina desiderativa autónoma y siempre mediada. De este modo, es en el interior mismo de la burbuja sociotécnica contemporánea donde emergen, aunque deformadas, esas nostalgias y frustraciones de épocas anteriores, las cuales podrían ser reapropiadas filosóficamente y, sobre todo, políticamente, con el fin de contrarrestar los autoritarismos etnocráticos que hoy se despliegan, tanto desde lo que podríamos denominar, de manera algo irónica, el signo «Trump Valley», como desde otros polos de

poder, por ejemplo en el delta del Río de las Perlas en China. En suma, dentro de la propia membrana sociotécnica actual pueden identificarse ciertas prefiguraciones o destellos de una carencia, de algo que falta, y estos indicios podrían ser reconducidos para hacer posible otras formas de vida o, al menos, para impedir la dominación omnimoda de la tecnología sobre el cuerpo humano, la naturaleza y la sociedad.

MAC: Me parece sumamente sugerente lo que planteas, Félix. Por cierto, tengo aquí mi ejemplar de *La filosofía de la técnica de la naturaleza*; habría sido un gusto poder tenerlo aquí para que lo firmaras, aunque habrá que dejarlo para otra ocasión.

FD: Ojalá fuera posible, aunque me temo que ya estoy demasiado mayor para ciertos desplazamientos. De hecho, mi mujer suele decir que no piensa volver a cruzar ni el Atlántico ni el Pacífico ni ningún otro océano, y, en el fondo, no le falta razón: hay un momento en que es necesario contar con el propio cuerpo, con sus límites. Y esto enlaza, curiosamente, con lo que venimos diciendo sobre la posibilidad de una cierta vuelta a estadios sociotécnicos anteriores. Uno percibe la propia decrepitud, por más que la tecnología intente paliarla mediante prótesis: la dentadura, una rodilla artificial, modificaciones moleculares de determinadas glándulas, etcétera. En cierto modo, todos estamos ya atravesados por ellas. Sin embargo, si se adopta una perspectiva más amplia, persiste la convicción de que es posible recuperar, al menos en parte, una forma de relación cuerpo a cuerpo. Si me permites una pequeña y quizás simpática blasfemia, podríamos reformular aquel pasaje paulino del ver «cara a cara»: ^[22] ese «cara a cara» no sería ya con Dios, sino con el otro en cuanto otro, es decir, en cuanto irreductible a toda forma de dominación técnica o de manipulación política. Y es precisamente en esa irreductibilidad donde se funda la atención, la curiosidad y, en última instancia, el deseo de ser con el otro, y no contra él. En ese sentido, hay aquí también una implicación política que me parece relevante.

MAC: Ojalá pueda volver a España pronto para retomar esta conversación personalmente, Félix. Por ahora, y para no quitarte más tiempo, quisiera plantearte una última cuestión de carácter más general, para luego pedirte una reflexión final en relación con el tema del dossier. La pregunta se vincula con algo que ha atravesado toda la conversación: la manera en que tu concepción de la ontotecnología funciona como un marco interpretativo desde el cual analizas tanto la actual disputa geopolítica como el ascenso de nuevas formas de autoritarismo, e incluso te permite problematizar la pertinencia de categorías como la de «fascismo» para describir estas transformaciones. En este sentido, me gustaría preguntarte de manera directa cuál es, a tu juicio, la relación entre ontotecnología y autoritarismo. Y añadiría, a modo de corolario, lo siguiente: como bien sabes, en la Introducción a la metafísica

sica de 1935, Heidegger sostiene que bolchevismo, americanismo y fascismo son, en un sentido metafísico, lo mismo, en la medida en que todos ellos encarnan la esencia de la técnica moderna, esto es, la tendencia a convertir tanto al Estado como al hombre en una suerte de máquina regida por lógicas de eficiencia, optimización y organización total de la vida. A partir de esto, y pensando ya en el escenario geopolítico contemporáneo —en el que tanto Estados Unidos como China constituyen polos decisivos del desarrollo tecnológico—, ¿considerarías que, en términos metafísicos, ambos sistemas pueden ser pensados como equivalentes, en un sentido análogo al que sugería Heidegger?

FD: La pregunta tiene algunos supuestos que pueden ser problemáticos, pero desde una perspectiva heideggeriana puede sostenerse que bolchevismo, fascismo y americanismo comparten un rasgo fundamental: el gigantismo, es decir, la tendencia a que todo deba ser grande, desmesurado, más allá de la escala del cuerpo humano. Esto se manifiesta con claridad en la estética fascista, tanto de un lado como del otro. Si se comparan, por ejemplo, la Library of Congress en Washington y la antigua Cancillería del Tercer Reich en Berlín, se advierte una misma voluntad de rigidez, de ordenación monumental, de emplazamiento. Heidegger designó este fenómeno con el término *Gestell*, que he traducido como «estructura de emplazamiento», en la medida en que toda cosa debe estar situada en su lugar, puesta en plaza. En español, además, esta idea permite un juego significativo: las mercancías están «en plaza», y si no lo están, si permanecen en el almacén, todavía no cuentan como tales; solo lo son cuando alcanzan valor de mercado. En este punto se roza también un núcleo esencial del marxismo: las cosas son en la medida en que se mercantilizan, en que ingresan en el circuito del mercado. Ahora bien, esta caracterización parece corresponder mejor a una fase anterior. Si nos preguntamos por la relación actual entre Estados Unidos y China, podría decirse, de manera algo esquemática y en clave hegeliana, que China representa una suerte de síntesis entre capitalismo y comunismo: un mediador en el que ambos elementos se entrelazan y operan conjuntamente. Esto le otorgaría una primacía política frente a unos Estados Unidos que continúan funcionando mediante una maquinaria institucional que, en ciertos aspectos, podría considerarse obsoleta, basada en el equilibrio de poderes, la bicameralidad, el Congreso, el Senado y la arquitectura clásica del liberalismo político.

En ese contexto ha emergido una figura de corte despótico que se beneficia del carácter presidencialista del sistema y que, en este punto, presenta ciertas analogías —salvando todas las distancias— con el nacionalsocialismo, que también surgió a través de procesos electorales y se apoyó en la debilidad de las instituciones destinadas a contenerlo. Algo semejante podría afirmarse del mo-

do en que determinadas élites financieras y tecnocráticas han contribuido a impulsar la figura de Donald Trump. Sin embargo, mientras que en Estados Unidos esta figura entra en tensión con el propio entramado institucional del que emerge, en China no se produce un conflicto de ese tipo. Desde un punto de vista geopolítico —y no solo científico—, todo parece indicar que China podría prevalecer sobre Estados Unidos, en la medida en que haya logrado articular un sistema en el que la seguridad absorbe prácticamente por completo a la libertad. Se trata de un régimen en el que los individuos tienden a convertirse en autómatas tanto en su dimensión interna, desde el punto de vista biotecnológico, como en su dimensión externa, a través de la espectacularización digitalizada de la sociedad. De este modo, bajo la invocación constante de amenazas —células terroristas, enemigos internos— se legitiman dispositivos de control que tienden a ser prácticamente totales.

En ese sentido, podría sostenerse que China representa, en términos metafísicos, el límite o incluso el final de aquello que, desde la tradición griega, pasando por la Escuela escocesa del *Common sense*, hemos denominado democracia o democracia liberal. Si la tecnología constituye el engrama dominante de nuestra época, entonces China parece prevalecer también, como he insinuado, en el plano político. Ahora bien, si es igualmente cierto que no existe una ontotecnología pura, sino más bien una conservación —aunque sea en forma nostálgica, paródica o incluso perversa— de los distintos estratos técnicos y biológicos a través de los cuales el ser humano se ha configurado en su relación con la naturaleza, entonces esa eventual prevalencia debería fracasar en última instancia. ¿Por qué? Porque acabaría socavando su propia base material. En este punto, la referencia a Schelling[23] resulta particularmente pertinente: habría que pensar más bien en términos de una superación que niega y conserva, en lugar de una dominación homogénea y total. Cada estadio sociotécnico superior se nutre de la negación del anterior, pero también del recuerdo indeleble de su procedencia. Si, en lugar de atender únicamente a la trama horizontal de los acontecimientos, dirigimos la mirada hacia la urdimbre vertical de los principios que han configurado técnicamente la relación entre el hombre y la naturaleza, entonces se abre aún un margen de posibilidad. Y creo que eso es precisamente lo que dejan entrever, aunque de manera deformada o nostálgica, muchas de las manifestaciones contemporáneas en las redes, en los videojuegos o incluso en los procesos de tecnificación del cuerpo humano. Esos estratos pasados continúan operando en el presente, y en ello podría vislumbrarse una vía más próxima a Schelling que a Hegel: una concepción del tiempo como coexistencia de estratos simultáneos que actúan con distintas intensidades.

Si se adopta esta perspectiva, siempre subsiste una posibilidad de resistencia, y me inclino a pensar que esas manifestaciones nostálgicas o paródicas indican que el sistema autoritario de síntesis representado por China no terminará por imponerse definitivamente, aunque quizá sea necesario atravesar primero esa fase. En cuanto a su «ideología», si es que cabe denominarla así, consistiría fundamentalmente en la maximización del mercado y en la expansión de infraestructuras industriales y militares a escala planetaria, a través de iniciativas como la Franja y la Ruta,[24] que llevan ya una ventaja considerable respecto de Estados Unidos. Si ese cinturón llegara a cerrarse plenamente, podría configurarse una nueva hegemonía del sur global frente a una hegemonía occidental en declive. Frente a ello, Estados Unidos parece ofrecer hoy más bien los síntomas de una ruptura del viejo sistema, mientras que China presenta un programa relativamente coherente: infraestructuras, conectividad, expansión logística, a cambio de presencia industrial y militar. Esta sería, en términos generales, la situación geopolítica actual, aunque conviene subrayar que toda esta reflexión tiene un carácter necesariamente provisional, puesto que pensar históricamente desde el presente es siempre una tarea problemática.

MAC: También en Heidegger encontramos la idea de que el Gestell apunta, en última instancia, a la transformación del planeta en un sistema técnico integral, y creo que por ahí discurre una parte importante de la interpretación filosófica contemporánea. En ese sentido, parecería confirmarse el alcance de ciertas intuiciones heideggerianas en torno a la cibernética. A la luz de todo lo que has expuesto, la entrevista misma parece haber puesto en práctica aquello que, a tu juicio, debería hacer hoy el pensamiento reflexivo o la filosofía. Pero, si tuvieras que formularlo de manera explícita en relación con el tema de nuestro dossier, ¿cuál dirías que es la tarea, la función o el lugar del pensamiento filosófico en la actualidad, en el siglo XXI?

FD: Si me permites, me atrevería a condensarlo en una sola palabra, a modo de admonición o de incitación: perforación. Si hemos distinguido entre la urdimbre vertical y la trama horizontal, entre los principios estratigráficos de las diversas relaciones histórico-biológicas del ser humano con la naturaleza y la evolución

tecnológica de esas mismas relaciones, entonces la manera de evitar que ambas dimensiones confluyan en una dominación omnimoda de la tecnología geopolítica consiste precisamente en eso: en perforar, en dejar aflorar, en reactivar esos estratos olvidados u oprimidos. Y, en este punto, el caso de América Latina resulta particularmente elocuente. La riqueza del mundo reside en que, pese a todo, subsisten formas diversas de ser humano. Heidegger señalaba con lucidez que no existe «la humanidad» en abstracto, sino múltiples modos de ser hombre, y muchos de ellos persisten todavía en América Latina como memoria viva de formas de relación técnica con la naturaleza que preservan, al mismo tiempo, los equilibrios ecológicos y permiten una experiencia compartida de la finitud, de la mortalidad y de la condolencia.

Frente a un engrama sociotécnico que tiende a borrar estas formas o a reducirlas a simulacros, conservar ese fondo —que se remonta incluso a los modos de vida de los cazadores-recolectores— como una interconexión estratigráfica en el interior de la burbuja tecnológica contemporánea constituye una forma de resistencia. En ese sentido, ahí podría encontrarse también uno de los lugares en los que el marxismo aún tendría algo que decir, no ya en términos de una simple reapropiación de los medios de producción, sino frente a una maquinaria que ha adquirido una relativa autonomía, que aprende y que, en cierto modo, se autorreproduce. Como ya había intuido Hegel, con mayor lucidez quizá que el propio Marx, esta maquinaria no depende enteramente de quien la controle. Frente a ello, dejar ser otros modos de existencia humana y otras formas de relación social con la naturaleza, articuladas a través de distintos engramas técnicos, constituye una riqueza plural que puede, al menos, oponer resistencia desde el interior al engrama dominante. Jacques Derrida[25] lo formulaba de manera irónica: se trataría de ser «guerrilleros del Ministerio del Interior». Es decir, la resistencia no pasa por la construcción de un sistema alternativo cerrado ni por la invocación de un primitivismo ingenuo, sino por el aprovechamiento de esa pluralidad de experiencias conservadas en la memoria y articuladas en narraciones con sentido. Y eso sería —si se quiere, entre muchas cosas— una forma contemporánea de ser marxista.

Notas

- [1] Hannah Arendt (1906–1975) fue una filósofa y teórica política alemana, conocida por sus trabajos sobre el totalitarismo, la acción política y la condición humana.
- [2] Alain Badiou (1937–) es un filósofo francés contemporáneo, cuya obra articula ontología, política y teoría del acontecimiento; sostiene que ciertos eventos irrumpen en la situación asumida como dada y producen nuevas formas de entender la verdad que reorganizan retroactivamente la historia.
- [3] G. W. F. Hegel (1770–1831) fue un filósofo alemán, central para la corriente conocida como el «idealismo alemán», y cuya obra desarrolla una concepción dialéctica de la realidad en la que la historia, la naturaleza y la sociedad son momentos del despliegue del espíritu (*Geist*) a través de procesos de mediación y superación dialéctica (*Aufhebung*).
- [4] Jean Baudrillard (1929–2007) fue un sociólogo y filósofo francés, conocido por su teoría de la simulación y el simulacro, según la cual las sociedades contemporáneas se caracterizan por la sustitución de la realidad por sistemas de signos e imágenes que la reproducen y la reemplazan.
- [5] Martin Heidegger (1889–1976) fue un filósofo alemán, figura central de la fenomenología y la ontología contemporánea. En su ya clásica conferencia *La época de la imagen del mundo* (1938), sostiene que la modernidad se caracteriza por la transformación del mundo en imagen (*Weltbild*), es decir, en objeto de representación y dominio técnico por parte del ser humano entendido como sujeto. En alemán: *im Bilde sein* (lit.: estar en la imagen), significa usualmente: «estar al corriente, saber de qué va el asunto». [N. MAC. y FD.]
- [6] Norbert Wiener (1894–1964) fue un matemático y filósofo estadounidense, considerado el fundador de la cibernética. En su obra se encargó de estudiar los sistemas de control y comunicación en máquinas y seres vivos, y señalaba que la transformación técnica del entorno exige una adaptación correlativa del ser humano a esos nuevos sistemas.
- [7] Nicholas Negroponte (1943–) es un arquitecto e informático estadounidense, fundador del MIT Media Lab, conocido por sus trabajos pioneros sobre la digitalización y la convergencia entre medios, tecnología y comunicación.
- [8] Al afirmar esto, el profesor Duque se refiere a la dialéctica desarrollada por Hegel, según la cual la realidad se despliega como un proceso de mediaciones en el que las determinaciones se transforman y se superan (*Aufhebung*), conservando y negando a la vez sus momentos previos. En la Ciencia de la lógica de 1812, este movimiento se expresa, entre otros niveles, en el tránsito de lo mecánico a lo químico y, finalmente, a lo orgánico o biológico-teleológico.
- [9] Yuk Hui es un filósofo contemporáneo de origen chino, cuyo trabajo se centra en la filosofía de la tecnología y en la crítica de la modernidad técnica desde una perspectiva que él llama «cosmotécnica», concepto con el cual busca pensar la diversidad de relaciones entre técnica, naturaleza y cultura más allá del marco exclusivamente occidental, pero sin renunciar a él.
- [10] Véase Hui, Y. (2020). *Recursividad y contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- [11] Byung-Chul Han (1959) es un filósofo surcoreano, cuya obra analiza las transformaciones del poder y la subjetividad en las sociedades neoliberales y digitales, destacando fenómenos como la autoexplotación, la transparencia y la conversión del sujeto en empresario de sí mismo.
- [12] *Abschattungen* es un término alemán que puede traducirse como «escorzos» o «perfiles». Es utilizado en la fenomenología (especialmente en Husserl) para referirse a las distintas apariciones parciales bajo las cuales un objeto se da a la conciencia, sin agotarse nunca en una sola de ellas.
- [13] Véase Hegel, G. W. F. (2017). *Fenomenología del espíritu* (W. Rocas, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- [14] Se han introducido estos sendos paréntesis, de significado opuesto para preservar el carácter o condición -en el fondo, impenetrable- del ser del otro («ser» remite a indeterminación y, por ende, a opacidad), mientras que el primer paréntesis: «(mi) ser» indica, por el contrario, la actividad de la autoconciencia que, a través de la reflexión, esclarece mi propio ser, en lo posible (porque también en mi caso quedarán para siempre restos inasimilables). [n. FD.]
- [15] El Internet de las cosas (IoT) es un concepto que designa la interconexión de objetos físicos mediante redes digitales, de modo que dispositivos, sensores y sistemas incorporados pueden recolectar, intercambiar y procesar datos, integrando el entorno material en infraestructuras de comunicación y control automatizado.
- [16] *Aufhebung* es un término central de la filosofía de Hegel, difícil de traducir de manera unívoca, puesto que significa simultáneamente suprimir, conservar y elevar. En cualquier caso, designa el movimiento dialéctico mediante el cual una determinación es superada, pero a la vez preservada e integrada en un nivel más elevado del proceso.
- [17] Friedrich Nietzsche (1844–1900) fue un filósofo alemán cuya obra está dedicada a la crítica y al desmontaje de la metafísica occidental, la moral tradicional y las nociones de verdad y sujeto.

- [18] Donna Haraway (1944—) es una filósofa y teórica feminista estadounidense, conocida por su influyente Manifiesto cibernético (1985), en el que propone la figura del cibernético para pensar las hibridaciones entre humano, máquina y organismo, con el propósito de desmontar las fronteras tradicionales entre naturaleza, cultura y tecnología.
- [19] El transhumanismo es una corriente filosófico-tecnológica que promueve el uso de las tecnologías avanzadas —como la biotecnología, la inteligencia artificial o la ingeniería genética— para superar las limitaciones biológicas del ser humano, incluyendo la enfermedad, el envejecimiento y la muerte.
- [20] Bernard Stiegler (1952—2020) fue un filósofo francés cuya obra se centra en la relación entre técnica, tiempo y memoria; en *La técnica y el tiempo* desarrolla la idea de que los objetos técnicos funcionan como soportes de memoria exteriorizada que configuran la experiencia del tiempo y el significado del ser sujeto.
- [21] *Avatar* (2009) es una película de ciencia ficción dirigida por James Cameron, que presenta un mundo en el que humanos y tecnología interactúan con un ecosistema orgánico altamente interconectado. Muchos han querido interpretarla como una representación de la tensión entre la racionalidad técnica-instrumental y otras formas de relación con la naturaleza de carácter simbiótico.
- [22] El profesor Duque está haciendo una alusión al pasaje paulino de 1 Corintios 13:12, donde se afirma: «Ahora vemos como en un espejo, oscuramente; entonces veremos cara a cara».
- [23] Friedrich W. J. Schelling (1775—1854) fue un filósofo alemán, cuya obra desarrolla una filosofía de la naturaleza y de la libertad en la que la realidad se concibe como un proceso dinámico y estratificado. Frente al sistematismo hegeliano, Schelling buscaba enfatizar la dimensión productiva, contingente y en parte irreductible de lo real.
- [24] El profesor Duque se refiere a la estrategia global impulsada por China desde 2013, que busca desarrollar redes de infraestructura —ferrocarriles, puertos, carreteras y corredores logísticos— para fortalecer la conectividad económica y la proyección geopolítica del país a escala euroasiática y, en último término, también global.
- [25] Jacques Derrida (1930—2004) fue un filósofo francés, artífice de la idea de la deconstrucción, corriente que busca desmontar las oposiciones binarias de la metafísica occidental y analizar cómo los significados se producen a través de diferencias y desplazamientos en el lenguaje.

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/971/9715729016/9715729016.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Martín Aulestia Calero

Tecnología, autoritarismo etnocrático y geopolítica: pensar la ontotecnología en el siglo XXI. Una entrevista a Félix Duque

Technology, Ethnocratic Authoritarianism, and Geopolitics: Thinking on Ontotechnology in the 21st Century An interview with Félix Duque

Revista Ciencias Sociales

núm. 49, p. 117 - 129, 2026

Universidad Central del Ecuador, Ecuador

fcsh.revista@uce.edu.ec

ISSN: 0252-8681

ISSN-E: 2960-8163

DOI: <https://doi.org/10.29166/csociales.v1i49.9973>

Los autores conservan todos los derechos de publicación del artículo y conceden a la Revista Ciencias Sociales una licencia no exclusiva, intrasferible y sin regalías por duración ilimitada para su reproducción, distribución y comunicación pública a nivel mundial bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY NC 4.0)



CC BY-NC 4.0 LEGAL CODE

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.