

NOS BRAÇOS DE PROMETEU: APONTAMENTOS SOBRE TÉCNICA E ANTROPOTÉCNICA

IN THE ARMS OF PROMETHEUS: NOTES ABOUT TECHNIQUE AND ANTHROPOTECHNIC

José Antônio Feitosa Apolinário
Doutor em Filosofia (UFPB)
tonyapolinario@gmail.com

Resumo:

O presente artigo consiste em uma tentativa de compreensão de linhas divisórias, pontos de tensão, convergências e disjunções exequíveis entre a apreciação filosófica da técnica no pensamento de José Ortega y Gasset, e os conceitos de antropotécnica aduzidos nas meditações de Peter Sloterdijk e Fabián Ludueña Romandini, problematizando seus respectivos pressupostos e suas possíveis implicações. Conforme conjecturamos, embora tensa e abrasiva, haveria uma linha de continuidade entre a reflexão orteguiana acerca da técnica e a construção do discurso teórico em torno da antropotécnica na filosofia contemporânea, baseada na pressuposição do caráter autoplástico do humano.

Palavras-chave: Técnica. Antropotécnica. Criação. Animalidade. Zoopolítica.

Abstract:

The present paper consists of an attempt to understand dividing lines, points of tension, convergences and feasible disjunctions between the philosophical appreciation of technique in José Ortega y Gasset's thought, and the anthropotechnical concepts presented in the meditations of Peter Sloterdijk and Fabián Ludueña Romandini, problematizing their respective assumptions and their possible implications. As we conjecture, although tense and abrasive, there would be a line of continuity between the Ortegian reflection on technique and the construction of the theoretical discourse around anthropotechnics in contemporary philosophy, based on the presupposition of the autoplactic character of the human.

Keywords: Technique. Anthropotechnic. Creation. Animality. Zoopolitics.

“Viver é encontrar os meios para realizar o programa que se é”¹⁰⁹

Não constituirá novidade alguma reconhecer o fato de que a técnica se torna um alvo de permanente indagação filosófica a partir do século XX, sobretudo após a hegemonização do modelo de cultura e sociedade arvorado sobre liames umbilicais entre Estado, indústria e ciência, desde o século XIX. Seja pela estupefacção diante da atestação de seu caráter incontrolável e inaudito, seja por um otimismo tecnológico, ou mesmo pelo entusiasmo sobre suas possibilidades com vistas à realização do projeto utópico moderno (o qual passou a conviver com o fiasco inopinado ante o malogro de uma racionalidade supostamente redentora), a técnica torna-se algo consciente, vindo à luz como um problema¹¹⁰.

¹⁰⁹ ORTEGA Y GASSET, José. *Meditación de la técnica*. 7. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1977. p. 62.

¹¹⁰ Obras como *O Homem e a Técnica* (1931) de Oswald Spengler, *A Questão da Técnica* (1938) de Martin Heidegger, *A Dialética do Esclarecimento* (1944) de Theodor Adorno e Max Horkheimer, *A Crise das Ciências Europeias* de Edmund Husserl (1954), *A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica* de Walter Benjamin (1955), *Do Modo de Existência dos Objetos Técnicos* (1958) de Gilbert Simondon, fazem parte dessas investigações indicadas acima, bem como a obra *Meditación de la Técnica* de José Ortega y Gasset, publicada em 1939, texto capital à reflexão ora entabulada.

Desde então, é compreendida filosoficamente em distintos horizontes: é pensada ontologicamente, ou numa profunda simbiose com a história humana, ou ainda desde o âmago das estruturas socioeconômicas e culturais capitalistas.

Se em alguma medida as paisagens distópicas de Aldous Huxley e George Orwell e a bioengenharia interligam-se, é porque o mote da técnica veio a ser, direta ou indiretamente, tanto na literatura e na arte em geral quanto na biologia e nas ciências naturais, para citar aqui dois âmbitos apenas, uma *duplicação* da própria técnica imbricada em nossos modos de viver enquanto seres envolvidos e encerrados nela. Nisso consistem dilemas até então presentes nas discussões sobre técnica e condição humana, os quais atravessam a hermenêutica historicamente dominante sobre o assunto (cujo solo é aristotélico), ultrapassando redes de significações que parecem sepultar aspectos consideráveis de nossa sociogênese, tais como as relações de poder e a animalidade, os quais, de um modo ou de outro, estariam postos no tabuleiro, no jogo de sua compreensão. Também em razão disso, e no cerne dos debates contemporâneos acerca do pós-humanismo e transhumanismo, medra a noção de antropotécnica no horizonte histórico dos conceitos filosóficos.

Destarte, nas páginas que se seguem, intentaremos apresentar e investigar aproximações, afastamentos e interpelações entre a apreciação filosófica da técnica em José Ortega y Gasset em *Meditación de la Técnica*, e os conceitos de antropotécnica aduzidos pelos filósofos contemporâneos Peter Sloterdijk em *Regras para o Parque Humano: uma Resposta à Carta de Heidegger sobre o Humanismo* e *Has de Cambiar tu Vida – sobre Antropotécnica*, e Fabián Ludueña Romandini em *Comunidade dos Espectros I – Antropotecnia*, problematizando seus respectivos pressupostos e suas possíveis implicações. Por essa via, indagamos: como Ortega articula o conceito de técnica? De que maneira se posiciona diante das meditações feitas por seus coetâneos (Heidegger, Spengler, Arendt, Benjamim, por exemplo)? Que deduções subjazem à interpretação sobre a técnica desenvolvida em *Meditación de la Técnica*? Ortega vincula ontologicamente a técnica à constituição humana? É possível pensar que nele há já uma compreensão antropotécnica? Que significa antropotécnica? Que distinções e ligações existem entre os significados de técnica e antropotécnica, pensados à luz de Ortega, Sloterdijk e Romandini? Verificam-se conjeturas distintas em suas respectivas construções teóricas? Ou melhor: quando Ortega pensa a técnica não estaria tomando por base uma instância diferente daquela pela qual Sloterdijk e Romandini concebem a

antropotécnica?

Após a presente cadeia de questões, colocamos a seguinte hipótese: haveria, conforme acreditamos, uma linha de continuidade, tensa e abrasiva, entre a reflexão sobre a técnica e a construção do discurso teórico em torno da antropotécnica, a qual se revelaria ao menos ainda que propedeuticamente na análise dos autores em voga (demandando decerto maiores aprofundamentos). Situada a investigação, passamos ao itinerário metodológico ora proposto: de início, procederemos a uma breve exposição da concepção de técnica em Ortega, e em seguida, a uma apresentação igualmente lacônica das concepções de antropotécnica em Sloterdijk e Romandini, para, a título de arremate crítico-analítico, traçar possíveis linhas divisórias, pontos de tensão, convergência e disjunção, no *corpus* teórico ora examinado. Realizadas tais delimitações, trataremos inicialmente e de forma breve do conceito filosófico de técnica, para logo após seguir o percurso orteguiano, cotejando-o com a meditação hodierna sobre a antropotécnica.

Compreendida originalmente como *arte* (do grego, τέχνη), técnica consiste em um “conjunto de regras aptas a dirigir eficazmente uma atividade qualquer” (ABBAGNANO, 1998, p. 939). Dessa perspectiva, incluem-se as atividades humanas em geral, tais como a ciência, as práticas religiosas, e a própria arte considerada em particular, que se constituem conforme relações de causalidade. Consoante pensa o filósofo alemão Martin Heidegger em *A Questão da Técnica*, o significado moderno da expressão técnica é instrumental e relaciona-se à ideia de *meio* para a consecução de um fim, o que, segundo ele, implica uma relação de dominação do humano para com a técnica, uma manipulação da técnica. Porém, adverte o filósofo: “pretende-se dominar a técnica. Este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem” (HEIDEGGER, 2002, p. 13). O entendimento desde o qual se delinea a noção de técnica a partir do contemporâneo busca deslocá-la para a situação existencial humana, ou mais precisamente, para o destino histórico ocidental. De certa maneira, o pensamento orteguiano posiciona-se como uma das matrizes desse deslocamento.

No livro *Meditação da Técnica*, publicado em 1939, fruto maduro de um curso ofertado na Universidad de Verano de Santander seis anos antes (ESQUIROL, 2011), José Ortega y Gasset retoma um dos motivos de *A Rebelião das Massas* (1929), obra na qual o filósofo espanhol já discutira a noção de técnica no seio da apresentação de seu conceito de ‘homem de massa’. Entretanto, podemos configurá-las como variações distintas sobre o mesmo tema, não obstante se posicionem nos horizontes antropológico,

e ontológico-existencial. Um dos passos iniciais decisivos de *Meditação da Técnica* consiste em admitir um ‘fato bruto’: o viver é considerado como uma “necessidade originária da qual todas as demais são meras consequências” (ORTEGA, 1977, p. 27). ‘Necessidade das necessidades’, a vida está para a condição humana como para a visão o olho, posto que, viver, *estar no mundo*, constitui o grande compromisso humano. Por esta razão, Ortega afirma um não resignar-se como característico do existente humano ante os interditos da natureza, atitude tal que acaba por supor o referido compromisso com o viver.

Diferentemente do animal, cuja possibilidade de transcendência na relação com a natureza seria nula segundo Ortega, em razão de sua total submersão nela, o humano pode em alguns momentos *emsimesmar-se*, lançando-se em si mesmo, transcendendo a própria *circunstância*¹¹¹ na qual se acha existencial, cultural e socialmente enredado. E ele o faz ao agir no sentido de inventar e/ou criar (enquanto *atos técnicos*) justamente o que a natureza não lhe oferece, e isso de modo a fazer com que *passse a haver o que não há*. Assim sendo, a comunhão e o emaranhamento entre incontáveis atos técnicos permitiu ao humano reformar a natureza em direção à realização de suas necessidades. Mas Ortega não afirma ser a técnica o fazer humano que visaria à satisfação dessas, posto que o mesmo ocorreria ao animal, resultando assim em algo indiscernível da condição propriamente humana, implicando assim um questionamento sobre o significado de necessidades apropriado à existência humana.

Pois bem, é no âmbito da discussão sobre as necessidades humanas que o filósofo expõe sua primeira noção de *técnica*. Para ele, técnica consiste na “reação enérgica

¹¹¹ De acordo com Ortega, a ideia de *circunstância* pressupõe a compreensão de um vínculo ontológico entre humano e ambiente, cultura, história, contexto de inserção, humano e ‘mundo’, no sentido de lugar de ação, o qual, por sua vez, faz implodir qualquer peso constitutivo dissociador presumido a partir da cópula ‘e’. Significa dizer que o humano já se compreende desde sempre *na e com* a circunstância: a vida humana atinge a plenitude na medida em que é cônica do que a circunda, envolve e a desafia a agir, a projetar-se. Na análise da referida concepção orteguiana, Fernando Llano Alonso afirma ser a circunstância “o conjunto de coisas que cercam o homem, coisas para as quais este deve buscar um sentido e que tem que reabsorver, porque só na medida em que consiga a integração desse entorno, conseguirá também adaptar-se ao meio que lhe envolve e estar mais além de seu próprio ‘emsimesmamento’” (ALONSO, 2005, p. 511). Contudo, para além disso, embora coexistentes e reciprocamente implicados, circunstância e vida humana não se confundem: o eu é *na, pela e o que ele faz com* a circunstância; esta não se reduz àquilo que me circunda, mas é maior e mais ampla do que minha circunstância imediata. Ademais, é possível entrever nessa consideração específica algo que remete a uma passagem de Nietzsche – com quem Ortega reconhecidamente dialoga em seu pensamento – no parágrafo 346 d’A *Gaia Ciência*, no qual a dissociação entre homem e mundo é rechaçada pelo filósofo de Zaratustra, numa perspectiva apoiada sobre os ombros de uma crítica da linguagem, asseveradora da posição nietzschiana sobre a condição radicalmente imanente de todo acontecer: “rimos ao ver ‘homem e mundo’ colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha ‘e!’” (NIETZSCHE, 2004, p. 239).

contra a natureza ou circunstância que leva a criar entre estas e o homem uma nova natureza posta sobre aquela, uma sobrenatureza” (ORTEGA, 1977, p. 32). Essa definição implica uma densa e contínua tensão entre humano, natureza e *circunstância* (as contingências do mundo, o domínio da cultura, meu corpo e meu campo subjetivo, tudo aquilo que comigo coexiste e coabita). Essa dinâmica espiritualizadora pode ser interpretada como adaptação¹¹² operada pelo humano no meio para si mesmo, sendo, de acordo com Ortega, pertencente a nós *o* não resignar-se, o não satisfazer-se com o mundo tal como ele nos é oferecido. Nisso consistiria nosso *proprium*, pois tal reação nos definiria como humanos: “um homem sem técnica, quer dizer, sem reação contra o meio, não é um homem” (ORTEGA, 1977, p. 36).

Em vista disso, e retomando a questão da distinção entre as necessidades humanas e animais, há um componente argumentativo que é indispensável apontar aqui, pois, o decisivo nesse autor reside na compreensão de que também o não-necessário é parte constitutiva das necessidades humanas. No limite, o *supérfluo* revela-se sinônimo de técnica, porquanto o vir a ser desta última situa-se na razão direta da produção do primeiro: “o conceito de ‘necessidade humana’ abarca indiferentemente o objetivamente necessário e o *supérfluo*” (ORTEGA, 1977, p. 37). Da presente premissa, Ortega deduz o *telos* essencial do esforço humano em persistir vivendo, em estar no mundo, ligando-o à noção de *bem-estar*: “o bem-estar e não o estar é a necessidade fundamental para o homem, a necessidade das necessidades” (ORTEGA, 1977, p. 38). Disto se segue que a técnica enquanto criação do não-necessário¹¹³ no sentido do empenho pelo bem-estar, e não pelo mero *estar*, constitui precisamente a razão de ser da reação humana ao meio e de sua transcendência em direção à instauração da cultura: “a técnica é, de acordo com isto, efeito da busca do bem-estar e do *supérfluo*. Como tal está subordinada a ele. Porém, no fundo, tudo está subordinado ao homem e fundado em sua essência criadora e transformadora” (VILLALIBRE, 1996, p. 25).

Ademais, há outro componente de natureza derivativa filiado à satisfação das ‘necessidades’ mediante atos técnicos, ressaltado pelo filósofo espanhol: a *segurança*. Na condição de elemento derivado da economia de esforço propiciado pela técnica, e em

¹¹² Por meio da técnica o meio é adaptado ao sujeito: “a técnica é o contrário da adaptação do sujeito ao meio, posto que é a adaptação do meio ao sujeito” (ORTEGA, 1977, p. 35).

¹¹³ Distintamente de Heidegger, que concebe a técnica enquanto desocultamento do *ser* como possibilidade e instância destinal da existência humana, à qual não se prende qualquer subjetividade preexistente que a opere, Ortega a vê como meio que viabiliza ao humano realizar-se de uma determinada forma. É por esta razão que na reflexão orteguiana, ao humano não cabe meramente viver, mas *viver de uma certa maneira*, instituindo um determinado modo de viver, desde o qual o *supérfluo* se justifica como próprio da condição humana.

umbilical consonância com a diminuição das dificuldades da experiência de existir e da geração de conforto, a segurança acaba por expor a face insólita da técnica, ao instituí-se enquanto “esforço para poupar esforço” (ORTEGA, 1977, p. 49). Nesse ínterim, Ortega questiona os desdobramentos futuros da condição humana ao reputar o esforço para a diminuição do esforço ‘natural’ como atributo da técnica. Supondo que esse esforço ‘sobrenatural’ não cessa de medrar e avançar, denota uma preocupação relacionada aos efeitos irreversíveis deste processo: o esforço contido, o esforço que *não veio a ser* porque poupado, no que seria empregado? Indaga o filósofo.

Concebendo como dramática a situação existencial humana, Ortega entende que o mundo artificial (material e abstrato) que criamos nos percursos (circunstâncias) carregados de facilidade e dificuldades nos quais se desdobram nossa sociogênese, decorre da técnica como essa forma humana de reação ao fato de que a própria condição humana não está pronta ou acabada, sendo, por essa razão, ontologicamente indeterminada. “Note-se bem”, escreve ele,

a existência da pedra lhe é dada pronta, não tem que lutar para ser o que é: pedra na paisagem. Mas para o homem existir é ter que lutar incessantemente com as dificuldades que o contorno lhe oferece; portanto, *é ter que assumir em cada momento sua própria existência* (ORTEGA, 1977, p. 55. Grifo nosso).

O *ter que fazer-se a si mesmo* (que coloca em jogo um vislumbre existencial em torno a uma dedutível capacidade humana de autodeterminação que se sabe imanente) parece dar-se simbioticamente como ação de resposta ante a circunstância ou natureza, assim como trabalho de criação das condições de bem-estar como *necessidade desnecessária* (superfluidade). Por conseguinte, o drama orteguiano encerra-se na tese segundo a qual o humano é fundamentalmente *programa*, pretensão de ser: “corpo e alma são coisas, e eu não sou uma coisa, senão um drama, uma luta por chegar a ser o que tenho que ser” (ORTEGA, 1977, p. 58). Para o humano, portanto, a vida é tão-somente tarefa, e viver significa “encontrar os meios para realizar o programa que se é” (ORTEGA, 1977, p. 62). Neste corrimão e em tom de arremate, sentencia Ortega: “todas as atividades humanas que especialmente receberam ou merecem o nome de *técnicas* não são mais que especificações, concreções desse caráter geral de autofabricação própria a nosso viver” (ORTEGA, 1977, p. 64. Grifo nosso).

Pelas razões até então elencadas, para Ortega o ser humano é propriamente

técnico, enquanto “o animal é atécnico: adapta-se ao meio e segue vivendo” (MACHADO, 2012, p. 119). Logo, enquanto este adapta-se *ao* meio, aquele adapta *o* meio. Com base na suposição de que “o homem se autoconstrói, e o faz vinculado ao que fazer técnico” (QUEZADA, 2007, p. 148), o pensamento orteguiano acaba por suscitar a existência de uma distinção ontológica entre técnica e animalidade, na condição de modo de compreender a diferença mesma entre o animal e o humano, sustentando uma *desnaturalização* da técnica correspondente à afirmação de sua desvinculação de um domínio animal e/ou biológico. Nesta senda, é possível inferir que tal pensamento se posicionaria em um horizonte particularmente fenomenológico, compartilhando assim de uma interpretação análoga a de Heidegger¹¹⁴, conforme a qual

a produção técnica por parte do homem implica em uma ruptura radical com qualquer forma de ‘destreza’ natural, ou qualquer tipo de instinto criativo baseado em uma natureza própria do ser humano. Assim, não se trata de uma projeção natural do corpo e da razão do homem através da técnica e de seus artefatos, ao contrário trata-se de uma pura criação que tem a ver com um horizonte que transcende qualquer vetor de naturalidade que possa ser adjudicado ao sujeito tecnicamente ativo. Justamente, o perigo da técnica radica em que ela não é uma continuação ou potencialização de nossa natureza animal ou biológica, mas *uma alta produção de nosso espírito* e, portanto, um problema da cultura e do pensar, não da biologia ou da antropologia de cunho biologista (CRAIA, 2013, p. 243. Grifo nosso).

Pelo exposto, há algumas implicações na maneira como Ortega concebe a técnica na obra em voga, as quais ultrapassam um sentido naturalístico ou meramente instrumental da concepção, uma vez que sua articulação estrutural com a ideia de transformação da *circunstância* (mundo) e, sobretudo, com a ideia de *bem-estar* (o

¹¹⁴ Voltando à inseparabilidade entre homem e mundo, é possível asseverar que a posição orteguiana em torno da condição humana, do mundo e do horizonte da técnica acha-se de algum modo filiada à linhagem fenomenológica de Husserl e Heidegger, como aponta Josep Maria Esquirol: “Ortega insiste em sua conhecida tese, *eu sou eu e minha circunstância*. Acho-me, desde o princípio, em um entorno, em um contexto, em um mundo, em uma *circunstância*. A proximidade com Husserl e com a analítica existencial de Heidegger salta aos olhos [...] Também a fenomenologia husserliana ensina, e Ortega bem o sabe, que não há mundo sem eu. Considerar o mundo como algo independente é já uma interpretação teórica derivada de minha primeira experiência do mundo” (ESQUIROL, 2011, p. 25. Grifo do autor). Na percepção de Sánchez-Pescador, há semânticas distintas entre o primeiro e o segundo ‘eu’ da sentença, de tal sorte que, “a vida consiste no trato com as coisas, e cabe distinguir entre um eu que é o centro da atribuição de atos e um eu em sentido pleno que é o resultado do trato com as coisas e da relação com o mundo” (SÁNCHEZ-PESCADOR, 2015, p. 112). O que nos parece digno de consideração na tese orteguiana é a visão de um *eu* imanente e ativo cujo *ser* equivale a um *tornar-se* inextrincavelmente *na* e *com* a circunstância, mediante o conjunto de inumeráveis atos técnicos. Nessa acepção, supõe uma ligação íntima com o mundo, sem a qual não poderia vir a ser. Acreditamos que a divisão semântica (e ontológica) proposta por Sánchez-Pescador pode conduzir à hipótese conforme a qual há um primado de um ‘eu’ sobre o outro ‘eu’ (designando algo como o *subjectum* moderno), desembocando assim numa lógica metafísica da qual o filósofo espanhol não compartilha.

necessário e o supérfluo), sugere o domínio do significado, dos valores, da linguagem, e, conseqüentemente, a âmbito mesmo do espírito (cultura). Disto se segue que a técnica não se vincularia à esfera bio-antropológica, sendo, à guisa de hipótese, tão-só uma espécie de ‘epifania’ da existência humana. Contudo, dos bastidores da tentativa de reflexão ontológica sobre a essência da técnica, Ortega parece levar-nos aos recônditos de uma antropologia filosófica redimensionada porquanto busca o recurso à imanência contra uma larga tradição essencialista, nos antípodas de quaisquer pensamentos que pretendem dispor de expedientes biológicos ou fisiológicos para tal fim.

Encaminhando-se para o derradeiro momento da obra, o filósofo madrileno delinea uma periodização conjectural da ‘evolução da técnica’¹¹⁵, alvitando um processo originado desde uma condição humana proto-histórica (simbolizada, segundo ele, pelo homem selvagem¹¹⁶), inconsciente de sua invenção-transmutação técnica, para uma fase moderna e atual definida pelo tornar-se cômico da existência desta. A artificialização do mundo mediante a técnica resulta irreversível à vida humana assim desnaturalizada. Ao que parece, a *relação entre humano e técnica* é aqui projetada como um encontro do qual o primeiro vai paulatinamente tornando-se consciente da existência da última; isso de tal forma que a técnica, inicialmente *fora* e depois *dentro* da esfera do si mesmo (quer como júbilo ante a capacidade, quer como perplexidade ante o imponderável dessa capacidade), é reputada concomitantemente constitutiva do humano; o modo de apreciação desse conceito aduzido por Ortega aparenta, predominantemente, um certo ‘guardar-se’ de questionamentos sobre as intensas

¹¹⁵ Com base no critério segundo o qual o humano veio construindo historicamente a ideia sobre o sentido da técnica em geral em diferentes momentos, Ortega estabelece três estágios de sua evolução: a *técnica do acaso* (etapa inicial definida pela ausência de consciência do humano enquanto produtor técnico, produção esta que é julgada como ato ou desdobramento espontâneo da própria natureza, sendo a técnica confundida com a magia), a *técnica do artesanato* (estágio intermediário caracterizado pela complexificação dos atos técnicos, da incorporação da técnica pelo indivíduo – o artesão –, mas ainda destituído do saber sobre a técnica ou da consciência do invento, algo que só ocorre a partir da entrada em cena da máquina, instante no qual o trabalhar desprende-se do existente humano e a técnica emerge como algo à parte) e a *técnica do técnico* (instaurada pela dissociação entre o trabalhador e o técnico, define-se pelo fato de que o humano adquire consciência acerca da técnica enquanto incontável e ilimitado quantitativo de atividades antrópicas, consciência esta que o desloca para uma situação ainda não experienciada, ante uma hipertrofização da técnica que vigora na razão direta do atrofamento da vida, configuradora de seu estágio moderno). Para Castelló, o efeito nítido do estágio recente da técnica denota que “a circunstância se humanizou com um crescimento exponencial dos aparatos, instrumentos, instituições sofisticadas, e o homem é consciente desse fato e o traduz em reconhecimento de uma prática de infinitas possibilidades da técnica” (CASTELLÓ, 2013, p. 39).

¹¹⁶ A quem Ortega declara ser o tipo de humano pertencente “aos grupos menos avançados” (ORTEGA, 1977, p. 93), significando que, no limite, o posicionamento orteguiano é ainda destituído de uma compreensão da alteridade humana, cultural, e, portanto, de uma percepção da diferença; ao mesmo tempo em que dá a entender que se mantém fiel a um horizonte histórico-teleológico que se tornou problemático na reflexão contemporânea.

dinâmicas da esfera política, e uma clara abdicação da consideração em torno da linha divisória entre animal e humano (do elemento biológico), e de sua relevância no trato da questão, como ponto de partida.

Desta feita, até que ponto à argumentação orteguiana faltaria uma análise do horizonte sociogenético da coletividade e das relações sociopolíticas, desde os quais uma meditação sobre a relação entre ser humano e técnica poderia ser ampliada e ressignificada? Naturalmente, com essa indagação, lançamos o olhar sobre o terreno etéreo e ‘comprometido’ das opções filosóficas que antecedem e inevitavelmente acompanham a reflexão dos(as) filósofos(as) no processo de sua edificação. No caso de Ortega, a problematização da técnica está em seus inícios: outros protagonistas adviriam nos séculos XX e XXI, de modo a estabelecer formas distintas de exame e interpretação que contemplam direta ou indiretamente esse *topos* reflexivo, dentre os quais, Sloterdijk e Romandini¹¹⁷. Nestes autores, o fato de trespassar a tarefa perscrutativa com a expressão ‘técnica’, em nome de uma compreensão construtiva da noção de *antropotécnica*¹¹⁸, mostra o quão distinta é a démarche filosófica doravante tratada.

Peter Sloterdijk usufrui do termo antropotécnica em *Regras para o Parque Humano*, conferência ministrada em um colóquio dedicado às filosofias de Heidegger e Lévinas, na Baviera, em julho de 1999, na qual antropotécnica consiste na *criação de seres humanos por outros seres humanos*. Dez anos depois, em *Has de cambitar Tu Vida* (2009), tal noção é desenvolvida pelo filósofo que, empreendendo um cabedal interpretativo mobilizador de reflexões instituintes articuladas às concepções de exercício, imunologia, antropogênese, autoplastia, entre outras, a reconhece como sendo uma “atrevida expressão” (SLOTERDIJK, 2012, p. 16). Nesse sentido, antropotécnicas são tomadas como “um conjunto de técnicas desenvolvidas para modificar e otimizar o comportamento humano” (CASTRO-GÓMEZ, 2012, p. 67), o que significativamente amplia o significado inicial indicado em *Regras para o Parque Humano*. Um dos tratos mais recentes do conceito em voga passa pelo exame do filósofo argentino Fábian Ludueña Romandini, na obra *A Comunidade dos Espectros I. Antropotecnia*, onde

¹¹⁷ Outros nomes do pensamento contemporâneo participam desse itinerário, construindo posições hermenêuticas inteiramente singulares, dentre os quais, Hannah Arendt, Hebert Marcuse, Michel Foucault, Jürgen Habermas, Álvaro Vieira Pinto, Hans Jonas, Umberto Galimberti, Bernard Stiegler.

¹¹⁸ Conforme elucidada Vásquez Rocca, “o termo antropotécnica, introduzido por Mouraviev em seus escritos de juventude, é uma espécie de sinônimo da expressão, cunhada na mesma época, de ‘anthropourgia’ – que alude à produção de um tipo superior de ser humano” (ROCCA, 2013, p. 11). Sergeï Nikititch Mouraviev (1957-) foi um filósofo, filólogo, linguista e historiador francês de ascendência russa.

compreende em um sentido geral “*antropotecnia* ou *antropotecnologia*” como:

técnicas pelas quais as comunidades da espécie humana e os indivíduos que as compõem agem sobre sua própria natureza animal com o intuito de guiar, expandir, modificar ou domesticar seu substrato biológico, visando à produção daquilo que a filosofia, em um primeiro momento, e logo a seguir, as ciências biológicas e humanas se acostumaram a chamar de ‘homem’. O processo de hominização e a própria história da espécie *homo sapiens* até a atualidade coincide, então, com a história das antropotecnologias (econômicas, sociais, educativas, jurídico-políticas, éticas) que têm buscado, incessantemente, fabricar o humano como *ex-taxis* da condição animal (ROMANDINI, 2012, p. 09. Grifo do autor).

Apesar de se colocar em trilhos sloterdijkianos, reconhecendo a importância dos trabalhos do filósofo alemão, Romandini constrói uma significação baseada em especial na investigação de outras antropotécnicas (mormente a religiosa e a jurídico-política). Com efeito, ele não ratifica a ideia de acordo com a qual antropotecnologias enquanto processos de fabricação de humanos seriam inevitáveis (*necessárias*), mas unicamente contingentes, concebendo a antropotecnia como forma efêmera adotada por *tecnologias de poder*¹¹⁹ aplicadas ao animal humano: “nenhuma realização do animal *Homo sapiens* – como nenhuma outra conduta do reino animal – pode ser concebida fora de um certo horizonte de tecnologias de poder” (ROMANDINI, 2012, p. 244).

Não obstante existam divergências hermenêuticas entre os autores em questão, ambos estão concordes com fato de que, apesar do caráter recente do termo, sua ocorrência na história das ideias é julgada bem anterior, remontando à filosofia política de Platão. Conforme atesta Sloterdijk, “a tese de que os homens são animais dos quais alguns dirigem a criação de seus semelhantes enquanto os outros são criados – um pensamento que desde as reflexões de Platão sobre a educação e o Estado faz parte do folclore pastoral dos europeus” (SLOTERDIJK, 2000, p. 44); enquanto Romandini, num diapasão análogo, assevera: “a ciência política, diz Platão, não é senão uma subespécie da ‘produção e criação de seres vivos’” (ROMANDINI, 2012, p. 21).

Sem dúvidas, em razão dessas considerações, não se deve olvidar que um dos

¹¹⁹ Vê-se nessa consideração Romandini operar com um conceito extraído do pensamento de Michel Foucault, desde o terreno de sua reflexão sobre biopolítica. Nas palavras do filósofo francês, “um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi, e o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de *estatização do biológico*” (FOUCAULT, 2005, p. 285/286). E finaliza: “de fato, o nível que eu gostaria de seguir a transformação não é o nível da teoria política, mas, antes, o nível dos mecanismos, das técnicas, das tecnologias de poder” (FOUCAULT, 2005, p. 288).

panos de fundo centrais nesses dois autores – com alguma variação sobre o tema em ambos – é a preocupação em compreender uma *zoopolítica* simultânea às dinâmicas geradoras de antropotécnicas, mais além de uma *biopolítica* apreendida a partir da modernidade. É por esse meandro que, sob a ótica de Romandini, “toda antropotecnologia implica um substrato zoopolítico que subjaz em seu centro” (ROMANDINI, 2012, p. 10), e que Sloterdijk traz à tona na imagem conceitual de *parque humano*¹²⁰, espelhando, quiçá, a seguinte senha spengleriana: “a humanidade é um conceito zoológico, ou uma palavra vã” (SPENGLER, 1966, p. 30). Outrossim, em ambos, a meditação ora mencionada não se sustenta destituída da conjectura (de verve nitidamente nietzschiana) de que o *tornar humano* (cujo símile moderno é o *civilizar*) implica a negação da animalidade no humano.

Se em Romandini esse processo constitui a lógica intrínseca à hominização mediante técnicas de poder e antropotécnicas ontologicamente contingentes, em Sloterdijk ela atinge seu ápice com o Humanismo, pensado como forma de antropotécnica cujo fim é amansar os homens, na investida de salvá-los de suas inclinações animais, tornando-os animais civilizados por intermédio de técnicas operadas por uma elite seleta possuidora do “monopólio da criação – os padres e professores” (SLOTERDIJK, 2000, p. 40).

Vê-se aqui um terreno propriamente antropológico nas elucubrações filosóficas destes autores (e muito embora o viés orteguiano privilegie uma linha fenomenológica, não significa dizer, pelo menos a nosso ver, que em *Meditación de la Técnica* não haveria uma preocupação de natureza antropológica). O que se afigura na arena reflexiva da antropotécnica, e que termina por situá-la na esfera dos problemas de nosso século, é, de um lado, a tentativa de “ofertar uma nova definição de ser humano” (SLOTERDIJK, 2001, p. 32), diante das possibilidades postas em jogo por novíssimas técnicas, as quais despertam o interesse filosófico do chamado pós-humanismo; e de outro, “reformular mediante expressões técnicas a parte do discurso ético que não seja pura fraseologia” (SLOTERDIJK, 2012, p. 16). Embora reconheça em Karl Marx e nos jovens hegelianos a precedência da tese de acordo com a qual é próprio humano que

¹²⁰ “Desde *O Político*, e desde *A República*, correm pelo mundo discursos que falam da comunidade humana como um *parque zoológico* que é ao mesmo tempo um parque temático; a partir de então a manutenção de seres humanos em parques ou cidades surge como uma tarefa zoopolítica. O que pode parecer um pensamento sobre a política é, na verdade, uma reflexão basilar sobre regras para a administração de parques humanos [...] Homens são seres que cuidam de si mesmos, que guardam a si mesmos, que – onde quer que vivam – geram a seu redor um ambiente de parque” (SLOTERDIJK, 2000, p. 48/49. Grifo nosso).

produz o humano, Sloterdijk desconsidera a articulação desta com a dimensão do trabalho enquanto ação ontológica fundamental do ente humano. Dessa perspectiva, aplaca a seguinte posição:

se o homem produz, de fato, o homem, não é precisamente através do trabalho e de seus resultados concretos, como tampouco mediante o recentemente tão encomiado ‘trabalho do homem em si mesmo’ e menos pela ‘interação’ ou ‘comunicação’, invocadas como alternativas. Isso o homem faz vivendo sua vida em diversas formas de exercício. Defino como *exercício* qualquer operação mediante a qual se obtém ou se melhora a qualificação do que atua para a seguinte execução da mesma operação, independente de que se declare ou não se declare a esta como um exercício (SLOTERDIJK, 2012, p. 17. Grifo do autor).

A contraposição à tese materialista parece demarcar o lugar desde onde é oxigenada a proposta sloterdijkiana, isso em vista do abandono crítico da percepção do humano pensado à luz da categoria trabalho, em nome de uma autoprodução vital cujo núcleo rijo é a *repetição* subjacente à ideia de exercício:

quem fale da autoprodução do homem sem mencionar sua configuração na vida que se exercita erra o tema desde o princípio. Em consequência, temos que deixar praticamente em suspenso tudo o que foi dito sobre o homem como um ser trabalhador, para traduzi-lo na linguagem da exercitação da vida, ou de um comportamento que se configura e acrescenta a si mesmo (SLOTERDIJK, 2012, p. 17).

Nisso mostrar-se-ia aquilo que Sloterdijk intitula *giro antropotécnico*, uma reviravolta interpretativa destinada a visualizar por um ângulo alternativo as práticas humanas enquanto autoplásticas, baseadas na retroalimentação dessas mesmas práticas, no sentido do contínuo acréscimo qualitativo. No concernente às fontes, se em *Regras para o Parque Humano* Sloterdijk credita a Nietzsche o mérito de ter sido o primeiro a sinalizar as dinâmicas antrope e sociogenéticas como rebentos de antropotécnicas¹²¹, no contexto *Has de Cambiar Tu Vida*, a dietologia instaurada em *Ecce Homo*¹²² é celebrada como *locus* no qual o filósofo de Zaratustra haveria apresentado prelineamentos a uma doutrina de vida estatuída por meio de exercícios (uma *ascetologia*¹²³), prenunciando a

¹²¹ Cf. SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 37-38.

¹²² Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 23-35.

¹²³ Segundo Sloterdijk, uma *ascetologia geral* de inspiração nietzschiana teria por objeto “o exercício tanto implícito como explícito do homem”, o qual, prossegue o autor, “constituiria o núcleo do conjunto de antropotécnicas que historicamente têm se manifestado, sendo questionável se, em um tempo previsível, a genética poderá contribuir com algo mais que uma modificação externa desse campo cujo poder manteve-se há muito tempo praticamente constante” (SLOTERDIJK, 2012, p. 148).

reflexão sloterdijkiana sobre a antropotécnica, e arvorando-se numa “teoria geral da existência fundada em exercícios” (SLOTERDIJK, 2012, p. 19).

Um dos objetivos de Sloterdijk, como ele mesmo declara, consiste em usufruir da concepção de exercício para por meio dela conceber uma ponte entre o biológico e o cultural, entre os processos propriamente naturais e as práticas humanas: “em realidade a passagem entre a natureza e a cultura, e vice-versa, encontrou-se, desde sempre, completamente aberta. Atravessa uma ponte fácil de cruzar: a vida como exercício” (SLOTERDIJK, 2012, p. 25). Dessa perspectiva, a ponte como tropo desse teso e dinâmico *continuum* do biológico ao cultural (e vice-versa), e o existente humano reputado um ser vivo *pontifical*, remonta à conhecida passagem de *Assim falou Zaratustra*, na qual Nietzsche-Zaratustra adverte que “grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo” (NIETZSCHE, 2011, p. 16), reverberando assim o recurso a algumas posições nietzschianas na empreitada sloterdijkiana.

Além disto, a transfixação entre vida biológica e cultural teria resultado no engendramento de processos imunológicos mediante antropotécnicas, os quais, ao longo de nossa antropogênese, comporiam arranjos vitais cuja ligadura vai das longínquas tradições ascéticas orientais e ocidentais (antigos sistemas antropotécnicos – sistemas de exercícios) até as técnicas genéticas de nosso tempo. Ocupando-se em refutar a interpretação corrente acerca de um retorno das religiões no contemporâneo após o fracasso das *Luzes*, Sloterdijk desacredita a existência de grandes sistemas de crenças comuns na atualidade, entendendo haver apenas diversas e fragmentárias práticas espirituais. Contudo, consoante a hipótese lançada pelo filósofo, há algo que realmente retorna e do qual seríamos coetâneos: “o que verdadeiramente retorna hoje em dia é a abertura de um horizonte antropológico que Sloterdijk denomina ‘o imunitário’ do ser humano” (ROCCA, 2013, p. 03). Sistemas simbólico-imunológicos, muito além das condições materiais, constituem o horizonte ao qual a existência humana acha-se visceralmente ligada. Conforme Vásquez Rocca, em sua sintética compreensão do referido âmbito imunitário sloterdijkiano,

no homem dão-se, para além do puramente biológico como ocorre com todos os seres vivos, dois sistemas imunitários a mais: o baseado em práticas sócio-imunitárias (jurídicas, políticas ou militares), para tratar com agressores próximos ou distantes, e que compõem as práticas simbólicas ou ‘psico-imunológicas’, que nos auxiliam a fim de que superemos a nossa vulnerabilidade constitutiva. Os homens são seres excedentes, que transbordam continuamente seu substrato biológico,

expondo-se a situações excepcionais de risco, e que por isso se veem obrigados a estabelecer procedimentos imunitários (sociais, psíquicos, simbólicos) que os protejam e melhorem esse seu singular estado de indigência, nascido de um excesso ontológico. São estas antropotécnicas, estes trabalhos, tanto físicos como mentais, do homem sobre si mesmo o que constitui o principal objeto de estudo de *Has de cambiar tu vida* (ROCCA, 2013, p. 03/04).

Na *espectrologia* zoopolítica de Romandini, o ‘trabalho do humano sobre si mesmo’ é considerado sem que sejam olvidadas profundas relações de poder que esse trabalho implica. Numa perspectiva semelhante às compreensões de Nietzsche, Foucault e Sloterdijk, o filósofo argentino entende ser *a domesticação do humano* por meio de antropotecnologias o propósito fundamental dos processos zoopolíticos havidos até então, os quais permitiram ao homem constituir-se como o protótipo de si mesmo¹²⁴. Identificando uma irrefreável “vontade antropotécnica”, que alcança na realidade hodierna níveis quantitativos e qualitativos sem antecedentes históricos, configurada na intervenção/dominação técnica e simbioticamente política do humano pelo humano, Romandini traduz o que acredita ser o derradeiro anelo zoopolítico em todas as épocas: “o objetivo último da domesticação humana se encontra, *como sempre se encontrou*, na manipulação do patrimônio biológico da espécie” (ROMANDINI, 2012, p. 225. Grifo nosso). Contudo, o autor propõe uma reflexão sobre os novos alicerces em que está assentado o poder em nosso tempo, com vistas à superação do dispositivo zoopolítico, o qual não deve ser tomado como horizonte último da condição antropotecnológica humana, sendo “apenas mais um estágio antropotécnico entre suas múltiplas configurações históricas” (ROMANDINI, 2012, p. 237). Nessa posição, acha-se uma abertura histórica possível à derrocada da prolongada empresa política domesticadora de corpos (da zoo à biopolítica) e, ao mesmo tempo, o vir-a-ser da conflagração entre ser humano e técnica, julgada agora um monstro descolado de seu criador e voltando-se radicalmente contra ele mesmo: *incipit* tecnofobia!

Frustrando o embasamento de nossas certezas e de nossas esperanças, eis que a técnica atualmente é tida como hostil à vida, e especialmente à vida humana, no próprio momento em que ela vem melhorar, enriquecer, diversificar a nossa arte de dar a vida. Ela é denunciada como uma potência mortífera, enquanto permite que cada um de nós espere ver

¹²⁴ Conforme Romandini, “o campo de ação mais complexo e elevado que a nova biotecnologia, a AI, a nanotecnologia, a biologia molecular, a física e as ciências cognitivas e informáticas encaram, é, sem dúvida, a possibilidade do *redesenho artificial do corpo humano* e da intervenção sobre as bases moleculares da vida sobre a terra. No que concerne ao homem, este é um processo absolutamente *antropotecnológico*, o último avatar e destino final da domesticação do *Homo sapiens*” (ROMANDINI, 2012, p. 224. Grifo do autor).

adiada a sua morte e oferecidos os meios de aliviar os sofrimentos que a precedem (LECOURT, 2005, p. 33).

Após a apreciação dos conceitos em voga, dentro dos horizontes discursivos visitados, podemos perceber alguma articulação em profundidade entre as noções de técnica e antropotécnica ora aduzidas? Tendo em mente o que foi exposto, se a técnica é pensada, num sentido amplo (porém, não consensual), enquanto *meio para o controle*, a manipulação e a dominação do mundo e da vida (carregada de um significado instrumental), é possível então afirmar em alguma medida que por seu intermédio as relações políticas, nos diversos devires históricos do humano, foram instauradas como relações de controle técnico tanto pelo corpo político sobre os dominados, quanto dos seres humanos sobre seu próprio magma corpóreo.

Mas, frente ao conceito de técnica (e a política mesma pensada como ‘técnica’, à maneira dos antigos gregos) tomado unicamente em um sentido instrumental, a noção de antropotécnica parece oferecer um intrigante elemento a mais: não somente dominar e manipular, no sentido do controle e da imposição de rédeas, mas *criar e cultivar* tipos de seres humanos passa a ser um compósito do referido conceito. É possível inferir que esse elemento propriamente criativo pode ser encontrado nos três autores analisados; mas é coerente apontar que o sentido da relação entre técnica e criação em Ortega, não parece o mesmo que o da relação entre antropotécnica e criação em Romandini e Sloterdijk, pelo fato de que o modo de consideração dos temas e as escolhas hermenêuticas são bastante diferentes entre o primeiro e os últimos (e mesmo entre estes).

Por um meandro específico, e a título de conjectura, percebemos em Sloterdijk um afastamento da forma como Heidegger e Ortega examinam e consideram a técnica. A interferência sobre o próprio corpo e sobre corpos nas relações de poder estabelecidas na vida com os outros, parece sinalizar pontos de conflito entre técnica e antropotécnica, tal como entendem os filósofos aqui discutidos, uma vez que as visões de técnica como acontecimento espiritual (no domínio da cultura e do pensamento), e de técnica como processos dinâmicos que imbricam vida animal e cultural, implodindo possíveis sombras dicotômicas essencialistas, assumem distintos pressupostos. Tendo isso em vista, é possível ajuizar a antropotécnica no sentido em que ‘técnica’ consiste no processo de transformação da matéria humana animal em direção ao espiritual-cultural (nos apoiando em certa medida nas considerações de Sloterdijk e Romandini).

Noutro liame, até que ponto a discussão orteguiana da técnica é destituída de uma articulação sobre as relações de poder (e mesmo as técnicas de poder)? Há de fato um olvidamento da condição política em *Meditación de la Técnica*, a qual indicaria uma lacuna no modo de pensar a questão? Apesar de Ortega defender o humano como ser que se fabrica a si mesmo, concebendo a *autofabricação* aparentemente na direção de uma ontogênese espiritual, as questões acima expostas poderiam achar uma resposta na interpretação orteguiana do *gentleman*, na parte VII de *Meditación de la Técnica*. Este parece guardar um aspecto claramente zoopolítico e antropotécnico uma vez que, ao ser caracterizado por exercer e assegurar um grande domínio sobre a *circunstância*, o *gentleman* igualmente o teria “sobre os homens”, de onde decorreria o fato de ser compreendido por Ortega como “o grande técnico e o grande político” (ORTEGA, 1977, p. 79). Decerto, seria essa a obra do filósofo espanhol que devemos interrogar a fim de problematizar uma determinada apoliticidade da análise orteguiana? Não teríamos que considerar a apreciação da técnica em sua umbilical relação com a ciência moderna, apresentada em *A Rebelião das Massas*¹²⁵? Talvez uma outra pesquisa em um momento ulterior possa dar conta dessa questão.

Como fora antes aventado, algo que se afigura conflituoso entre o pensamento da técnica em Ortega e a reflexão antropotécnica em Sloterdijk e Romandini, é a ponderação em torno do campo biológico enquanto campo demarcatório na meditação dos últimos. Ao examinar a apreciação heideggeriana da clareira (*Lichtung*) enquanto condição ontológica do humano, Sloterdijk faz a seguinte ressalva: “existe uma história – resolutamente ignorada por Heidegger – da saída dos seres humanos para a clareira: uma história social da tangibilidade do ser humano pela questão do ser e uma movimentação no escancaramento da diferença ontológica” (SLOTERDIJK, 2000, p. 32/33). Essa crítica de Sloterdijk a Heidegger não se aplicaria de certa forma a Ortega, uma vez que a consideração orteguiana em torno da técnica parece não se ocupar com a supradita passagem do animal humano para o domínio da cultura e da linguagem (a clareira heideggeriana)? Até que ponto faltaria a Ortega, inclusive em termos filosófico-metodológicos, uma consideração sobre a referida ‘saída’? E como não pensar que tal ‘lacuna’ não seria consequência de uma opção acerca de um pressuposto e um método investigativo, o que sob nenhuma hipótese – ao menos no modo como divisamos – deve

¹²⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

arvorar-se em motivo de desconsideração e crítica negativa. Se há desacordos entre as meditações aqui aduzidas, isso decorre do fato de que elas se posicionam dentro de certos limites teóricos e usufruem de cabedais hermenêuticos distintos, e só.

Se como já afirmava Spengler no início do século XX, “a cultura ocidental em nossos dias está precisamente vivendo uma orgia de pensamento técnico em proporções verdadeiramente trágicas” (SPENGLER, 1966, p. 445), poderíamos recuperar o sentido do trágico nietzschiano como abertura a novas possibilidades existenciais e criação de novos valores, para sinalizar que a discussão sobre antropotécnica em alguma medida nos dirige para esta senda: para além do que a técnica representa hoje para a vida humana, e, sobretudo, para além das questões de natureza ética que dela possam advir, estamos, a nosso ver, vivenciando uma intensa e imponderável *transmutação* da condição humana a qual se dá numa hipervelocidade, cujos diversos e caducos sistemas de freios não podem ou conseguem impedi-la de avançar. Nessa direção, reiteramos a hipótese antes ventilada de acordo com a qual é possível identificar uma tensa *linha de continuidade* entre a meditação sobre a técnica e a construção do discurso teórico acerca da antropotécnica na investigação dos autores aqui discutidos, a qual se mostra ainda propedêutica, tateante, uma vez que a própria reflexão em torno da última encontra-se em vias de sedimentação no campo de forças do atual debate filosófico.

Se minha desconfiança não falhar, pois, consoante um adágio nietzschiano, “quanto mais desconfiança, mais filosofia” (NIETZSCHE, 2004, p. 239), a discussão sobre a técnica constituiu e constitui a aclimação necessária para que a noção de antropotécnica fosse e continue sendo desenvolvida, no sentido de nos permitir compreender determinados movimentos da ciência e tecnologia contemporâneas que reconduzem de modo cada vez mais inadiável à interrogação sobre o que afinal somos. Quiçá isso nos traga à consciência o lugar onde, enquanto humanos, desde sempre estivemos: nos braços prometeicos de nós mesmos.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ALONSO, Fernando Llano. Estúdio jusfilosófico sobre la relación de continuidade existente entre la filosofía de la vida, el raciovitalismo orteguiano y la teoría de la experiencia jurídica. In: ALONSO, Fernando Llano; SÁENZ, Alfonso Castro. *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Editorial Tébar, 2005.

CASTELLÓ, Salvador Feliu. *José Ortega y Gasset. Leyendo Meditación de la técnica*. Valencia: PUV, 2013.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk. *Revista de Estudios Sociales*. Bogotá: Universidad de los Andes, n. 43, p. 63-73, 2012.

CRAIA, Eladio. Heidegger e a técnica: sobre um limite possível. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba: PUC-PR, v. 25, n. 36, p. 241-264, jan./jun. 2013.

ESQUIROL, Josep Maria. *Los filósofos contemporáneos y la técnica: de Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica. In: Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LECOURT, Dominique. *Humano pós-humano: técnica e vida*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MACHADO, Nilson José. *Ética e educação: personalidade, cidadania, didática, epistemologia*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Meditación de la técnica*. 7. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1977.

QUEZADA, Federico Ortiz. *Muerte, morir, inmortalidad*. Madrid: Taurus, 2007.

ROCCA, Adolfo Vásquez. Peter Sloterdijk: antropotécnicas y homo immunologicus; o la autoplastia como espacio auto operativo, endo-retórico y socio-inmunitario. *Errancia*. Tlalnepantla: Facultad de Estudios Superiores Iztacala, UNAM, setembro, p. 01-27, 2013.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. *A comunidade dos espectros*. I. Antropotecnia. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

SÁNCHEZ-PESCADOR, José Hierro. La idea del yo en Ortega y Gasset. In: ALONSO, Fernando Llano; SÁENZ, Alfonso Castro. *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Editorial Tébar, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2012.

_____. *La domestication de l'être*. Paris: 1001 Nuits, 2001.

_____. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SPENGLER, Oswald. *La decadência de ocidente*. Vol. I, II. Madrid: Espasa-Calpe S.A., 1966.

VILLALIBRE, Modesto Berciano. *La técnica moderna: reflexiones ontológicas*. Oviedo: Editorial Universidad de Oviedo, 1996.

Recebido em: 21/05/2020

Aceito para publicação em: 30/09/2020