

NUNCA FUIMOS POSMODERNOS

SANDRA LUCÍA RAMÍREZ SÁNCHEZ
CEPHCIS, UNAM

Este trabajo¹ se inscribe en un proyecto más general a través del cual rastreo el modo en que la ciencia y la técnica² modernas han conceptuado la naturaleza a fin de transformarla en objeto de estudio. Aquí, sin embargo, no ofreceré un tratamiento de corte histórico, sino una aproximación crítica a las propuestas filosóficas que desarrollan José Ortega y Gasset, Martin Heidegger y Bruno Latour, a fin de iluminar caminos hacia la reformulación del concepto *naturaleza*.

Con este objetivo, en un primer momento —y a través de un breve recorrido por los trabajos de Heidegger y Ortega y Gasset— presentaré un supuesto que llamaré *de separación*, alrededor del cual se articulan las críticas que estos filósofos dirigen hacia la técnica moderna. Esto nos permitirá entender el papel fundamental de dicha premisa para comprender tanto el pesimismo heideggeriano como la pretendida pertinencia de las críticas que Bruno Latour elabora contra la propuesta del filósofo alemán.

En una segunda sección desarrollaré, también de manera sucinta, la crítica heideggeriana para posteriormente introducir la propuesta de Latour alrededor de la naturaleza técnica de nuestra vida.³ En el último apartado ensayaré una alternativa que nos permita hacer inteligibles las divergencias que colocan a Heidegger y a Latour en posiciones aparentemente irreconciliables pese a que, como ha de verse, comparten una visión muy semejante de la técnica moderna. El objetivo es comprender si, como señala este último, una concepción de la técnica como condición necesaria de la vida social humana nos permite desarticular el supuesto de separación y, en consecuencia, integrar a la “naturaleza” al dominio de nuestra vida.

¹ Agradezco a los dictaminadores anónimos, cuyos comentarios me ayudaron a mejorar este ensayo.

² En este texto, en comunión con los autores tratados, utilizaré el término “técnica” de modo genérico, y sólo en casos donde se alude a la “técnica moderna” ha de entenderse como aquella que, a partir del s. XIX fue asociada a la ciencia moderna, es decir, como “tecnología”.

³ Es importante señalar que los tres autores aquí tratados consideran que es la “técnica” lo que propiamente nos distingue como seres humanos. En el caso de Ortega y Gasset, como “segunda naturaleza”; en el de Heidegger, como condición de posibilidad para la constitución del mismo *Dasein* (en tanto existente en un mundo) y, finalmente, para Latour, no es posible hablar de sociedades propiamente humanas sin “mediación técnica”.

UNA MEDITACIÓN Y UNA PREGUNTA

La técnica moderna, como objeto de reflexión, aparece en el escenario filosófico a inicios del siglo pasado, teniendo como antecedente las críticas románticas y contramodernistas decimonónicas. Es frente al referente histórico de grandes transformaciones sociales asociadas a la técnica, que filósofos como José Ortega y Gasset y Martin Heidegger la vuelven un lugar común en sus trabajos. Recurriendo a una fórmula orteguiana: ¿qué es, después de todo, el ser humano allende la técnica? La idea medular (la sospecha siempre presente) es que nuestro modo de *estar* en el mundo se encuentra necesariamente mediado por ese fenómeno cuyo nombre fuera acuñado en el siglo XIX: la tecnología.

En su *Meditación sobre la técnica*, de 1939, Ortega comienza cuestionando una visión antropológica ingenua, que piensa a la técnica como un instrumento para la satisfacción de necesidades y hace de ella el puntal dorado de nuestra evolución biológica. El eje de su crítica se encuentra en la distinción que traza entre *necesidad* y *necesario*: aquella nos coloca en el animal que somos y, en cambio, aunque lo *necesario* es imprescindible cuando de la materialización de nuestros proyectos se trata, resulta superfluo desde una perspectiva meramente biológica.

Esa diferencia se sostiene de otra de corte ontológico que, de acuerdo con Ortega, distinguiría al ser humano de otros seres vivos: la del ser frente al existir. El hombre se caracterizaría por lo segundo, esto es, por *ser en tanto proyecto* que, auténtico o inauténtico, lo obliga a mantener un estado de apertura y, simultáneamente, a construir una segunda naturaleza (necesariamente) técnica. La *necesidad* toca los límites de nuestra animalidad, mientras que *lo necesario* señala nuestra expulsión del mundo puramente biológico. De esto que se infiere que toda técnica, incluida la moderna, responde a nuestra necesidad *ontológica* fundamental de actualizar proyectos. Es el medio⁴ en el cual los proyectos humanos cobran forma, haciendo posible la existencia y, con ella, la libertad humana. Ahora bien, es irrelevante aquí si el proyecto que construimos es auténtico o inauténtico, si ejercemos la libertad o nos fundimos en el hombre-masa, el rasgo ontológico que nos distingue es que podemos, en principio, concebirlo y ejecutarlo.

Esta distinción categórica entre necesidades biológicas y ontológicas muestra además cómo opera un *supuesto de separación naturaleza/ser humano* en el pensamiento del filósofo español que, sin mayores explicaciones, funciona como un punto de partida metafísico, donde la necesidad *biológica* nos arroja al espacio de la determinación objetiva,⁵ mientras que la *ontológica* nos extrae de él para colocarnos en el escenario de la *posibilidad*.

⁴ No sólo en el sentido de instrumento sino también de entorno.

⁵ Ilustra aquella parte de nosotros en la que estamos sujetos a las leyes de la naturaleza.

Contra la propuesta post-ilustrada de Ortega, un par de décadas más tarde aparece la crítica de Heidegger,⁶ para quien la técnica, siendo el medio para la realización de la existencia característicamente humana, se anuncia como un peligro precisamente cuando de la existencia moderna se trata. Heidegger (1977a) insiste en que esta última, antes que arrebatarlos del mundo natural, nos arroja a él, convirtiéndonos, al igual que cada río, animal o paisaje, en un recurso, dispuesto a ser reservado y ordenado. El peligro, nos dice, es que “la tecnología marca una era en la que el mismo Ser es encuadrado”⁷ (Heidegger, *op. cit.*: 43). Creo que este desacuerdo tiene sentido sólo en la medida en que se consideran las coincidencias entre estos filósofos, en particular cuando se arroja luz sobre el supuesto de separación; que en este contexto debe entenderse como aquel que marca una frontera entre la realidad humana, o espacio de la posibilidad, y la natural, sometida a leyes de carácter universal y, en este sentido, sujeta a determinaciones de carácter objetivo.

La presencia de dicho supuesto explica por qué Ortega, de manera aparentemente aproblemática, introduce la metáfora del “centauro ontológico”, cuya existencia está caracterizada por la tensión de estar *en* y *contra* la naturaleza. Esta última se presenta como un espacio de obstáculos y posibilidades para la realización de los proyectos, los cuales, implican erradicar al ser humano del mundo puramente biológico (Ortega y Gasset, 1939: 47). Aun cuando estamos constreñidos por las necesidades biológicas que se encarnan en nuestros cuerpos, en la medida en que cada acto que realizamos tiende a la materialización de nuestros proyectos involucra modificaciones en nuestro(s) entorno(s), y puesto que el cuerpo es el primero de ellos, las restricciones nunca son determinantes ya que aun nuestro ser biológico más directamente identificable es producto de nuestra segunda naturaleza, técnica y transformadora. Además, si como he señalado, toda técnica es un medio para la realización de proyectos y si la moderna es una clase particular de ella, ha de admitirse entonces que esta última también es un medio para la existencia; por lo cual, aunque en el análisis orteguiano aparece una crítica a la técnica moderna, en tanto impulsora o facilitadora de la producción del hombre-masa (cuyos proyectos son inauténticos), en sí misma no es cuestionable,⁸ lo que, como se verá más adelante, marca una diferencia de fondo con las reflexiones trazadas por el filósofo alemán.

⁶ Para la elaboración de este trabajo he usado la traducción al inglés de Willian Lovitt, 1977, que entre otros comprende los textos clásicos “Die Frage nach der Technik” y “Die Kehre”.

⁷ Sometido al régimen de Das Gestell.

⁸ De hecho, en *La rebelión de las masas*, Ortega insiste en que la técnica moderna (tanto material como social) posee un carácter creativo que hizo posible la transformación del orden social, dando lugar al hombre-masa, quien al naturalizarla la ha adoptado sin mayores cuestionamientos, olvidando así su impulso creativo de origen.

Aunque la preocupación de ambos autores se dirige hacia la técnica moderna en tanto fenómeno conformador de la vida humana,⁹ la reflexión los conduce por diferentes caminos críticos, que en el caso de Ortega resulta moderado, mientras que en la *Pregunta* heideggeriana es radical.

El filósofo español sostiene que, en la medida en que la técnica moderna configura un espacio repleto de satisfactores (de cosas superfluas) que han sido naturalizados por el hombre-masa, este último tiene tendencia a idear y elaborar proyectos inauténticos que condonan su creatividad y así, el universo de sus posibilidades. Lo anterior no implica sin embargo la imposibilidad de transformaciones creativas, puesto que siendo el propio ser humano el creador de las técnicas puede, en principio, configurar otras, asociadas a nuevos y diferentes proyectos que, también en principio, resulten auténticos (Diéguez Lucena, 2009). Por el contrario, Heidegger sostiene que en la medida en que el ser humano forma parte del mismo entramado que subyace a la técnica moderna, no hay posibilidad de libertad en él. Volver al silencio, a la meditación, al arte, parece ser la única vía hacia la autonomía. Pero si, como sostiene, el mundo contemporáneo ha cobrado forma a partir de la racionalidad tecnológica, resulta casi imposible encontrar tal silencio. Así, la *Pregunta* heideggeriana puede entenderse como una que se dirige hacia el *des-cubrimiento* de un tipo de racionalidad histórica y contingente que se encuentra en el trasfondo del hacer técnico moderno.

LA *PREGUNTA HEIDEGGERIANA*: EMPLAZAMIENTO-RESERVA-ORDEN

Al inicio de su “*Die Frage nach der Technik*”, el filósofo alemán señala que con ésta se pretende formular un cuestionamiento acerca de la esencia de la técnica, con el fin de “preparar una relación libre con [esta última]... Cuando podamos responder a [esa] esencia, seremos capaces de experimentar lo técnico en sus propios límites” (Heidegger, 1977b: 3-4). De ahí que su preocupación, como en el caso de Ortega, no se dirija hacia artefactos o sistemas técnicos particulares, sino hacia aquello que tienen en común y que confecciona nuestra relación con todos ellos. Formulamos la pregunta por la técnica, nos dice, cuando nos preguntamos lo que ésta es.

¿Cuál es entonces la esencia de la técnica? La primera respuesta se presenta en forma de dos oraciones: “es un medio para alcanzar fines” y “es una actividad humana”. Pero, puesto que “establecer fines y procurar y utilizar los medios para alcanzarlos, son actividades humanas” (1977b: 4), ambas pueden ser reducidas a una única definición que Heidegger llama instrumental o antropológica. A partir

⁹ Ortega y Heidegger piensan a la técnica como una condición ontológica necesaria de la ciencia y, pese a que subsumen a la tecnología en el universo de las técnicas (como moderna), pretenden distinguir en la primera rasgos distintivos que configuran la vida humana en el presente. En cualquier caso, estos autores dirigen sus preocupaciones filosóficas hacia la técnica asociada al conocimiento científico producto de los siglos XVI y XVII.

de lo anterior, el filósofo presenta un argumento tendiente a rechazar dicha concepción: nos dice que si bien es “correcta”, no alcanza a develar en su totalidad lo que es la técnica. Es decir, aunque podamos caracterizar mediante la definición instrumental un sinnúmero de artefactos y sistemas tecnológicos, si la técnica es únicamente un *instrumento*, ¿por qué a veces aparece ante nuestros ojos como algo que supera nuestra voluntad?

De acuerdo con Heidegger, la respuesta a estas preguntas se encuentra cuando se piensa en la técnica no como un instrumento, sino como un entramado de causas, del cual el mismo ser humano forma parte. Si, como este autor sostiene, la técnica es esencialmente un “hacer presente”, un “producir algo novedoso”, la emergencia de la novedad implica no sólo la presencia de una causa eficiente (un agente). La materialización de un cáliz, nos dice, es posible no sólo gracias a la existencia de la plata de la que está hecho, al fin ritual, a las intenciones del platero, a las manos que la manejan, a la idea que le pre-existe, sino a todas estas consideraciones en su conjunto. La técnica descansa entonces sobre una estructura causal compleja, en la cual el agente es sólo una de ellas, lo que pone de manifiesto el origen de la tensión entre la concepción de la técnica como medio para alcanzar ciertos fines y la voluntad de dominarla. Por lo anterior, es comprensible que parezca escapar de nuestras manos al momento en que tratamos de dominarla.

Toda técnica comparte la característica arriba mencionada: un cáliz, la agricultura, el arte. Sin embargo, la moderna supondría un rasgo distintivo que articula su estructura causal: una racionalidad caracterizada por tres componentes: emplazamiento, reserva y orden, o *Gestell*.¹⁰

El producir que rige en la tecnología moderna es un emplazamiento que impone a la naturaleza la irracional exigencia de suministrar energía que pueda ser extraída y almacenada. Pero ¿no es eso válido también para el antiguo molino de viento? No, sus aspas se mueven al viento, son enteramente dejadas al soplar de éste. [...] el molino de viento no extrae energía de las corrientes de aire para almacenarla (Heidegger, 1977b: 14).

La primera diferencia entre el producir de las técnicas modernas y las premodernas es que las primeras emplazan¹¹ a la naturaleza, para que ésta supla energía para ser almacenada para, a su vez, ser emplazada. Así se establece también la segunda característica, donde el objetivo consiste en usar la energía obtenida para obtener más energía que permita una mayor utilización con el “mínimo gasto posible”. Lo que hace posible la eficiencia tecnológica. No obs-

¹⁰ Encuadre.

¹¹ Me resulta importante mantener el carácter polisémico del término, puesto que el emplazamiento del que habla Heidegger refiere tanto al acto de “obligar” como a la de “establecer plazos” para la realización de las tareas.

tante, alcanzar esta última requiere que el proceso de emplazamientos ocurra de manera no azarosa:

La planta hidroeléctrica es puesta en la corriente del Rin. Ella pone al Rin a suplir su presión hidráulica, que pone a las turbinas a girar. Estos giros ponen las máquinas en marcha, cuyo mecanismo produce la corriente eléctrica, por la que la central eléctrica y su red de cables son obligadas a distribuir la corriente. En el contexto de estos procesos interconectados concernientes a la ordenada disposición de energía eléctrica, el Rin mismo aparece como algo sujeto a nuestra voluntad (Heidegger, 1977b: 16).

El tercer rasgo de la técnica moderna es, por tanto, el orden. Una serie concatenada de emplazamientos que, al final del día, buscan la eficiencia. En relación con el ejemplo citado, Riis (2008) señala que la “meta del proceso iniciado por *das Gestell* es movilizar todo para apoyar este circuito y así crear una completa simetría entre la naturaleza y la tecnología” (291); es decir, es a través de estos “procesos interconectados” que la racionalización que implica el desvanecimiento de la frontera entre la naturaleza y la técnica cobra forma.

De acuerdo con Heidegger, en esta racionalidad de emplazamiento-reserva-orden, también aparecen los límites de la técnica anunciados desde las primeras páginas de su *Pregunta*. ¿Dónde está el ser humano? Si, como se ha dicho, el ser humano forma parte del entramado causal, entonces él mismo es también emplazado, por ejemplo, como diseñador, constructor, trabajador de la planta hidroeléctrica. Y, como a cualquier otro recurso, se le exigirá un mayor rendimiento con el menor gasto posible de energía. En otras palabras, volver más eficiente el proceso, tornará al ser humano involucrado más parte de la estructura.

La crítica anterior es radicalizada cuando es llevada desde la técnica moderna aplicada al mundo de la naturaleza hacia el de las técnicas sociales, donde el orden y el cálculo resultan necesarios para la organización social. Así, usando como motivo la figura del líder (*Führer*), Heidegger (2003) sostiene que:

Se cree que los líderes, en el furor ciego de un egoísmo excluyente, se han arrogado todos los derechos y se organizan según su obstinación. En realidad ellos son las consecuencias inevitables del hecho de que el Ser haya pasado al modo de la divagación, en el que se expande el vacío que exige un único ordenamiento y un único aseguramiento del Ser. Ahí se exige el “liderazgo”, es decir, del cálculo planificador de la totalidad del ser (2003: 105).

Las ideas de orden y cálculo expresadas en la cita anterior, no son exclusivas de las técnicas sociales figuradas por los líderes o dirigentes, cuya manera de comprender es, sostiene el filósofo alemán, el cálculo. Por el contrario, afirma que la física moderna es el heraldo de la *Gestell* (Heidegger, 1977b: 22) en la que rige la tendencia al orden y al cálculo. Tanto al mundo social, para el que es necesario el *Führer*, como a la ciencia y la técnica modernas, subyace la misma racionalidad

arriba bosquejada, que piensa al mundo natural y humano como una reserva disponible. En este sentido, al igual que la naturaleza, los hombres dirigidos por ingenieros sociales, son también recursos: recursos humanos. No queda, pues, espacio para la distinción (no superflua) entre un río convertido en lugar ecoturístico, vacas apiñadas en una fábrica de carne, un suelo que sometido a procesos de mecanización se convierte en una fábrica de alimentos y, un ser humano pensado como un productor de ideas en la sociedad del conocimiento. La libertad y la autenticidad de la vida humana se desvanecen en el escenario del pesimismo heideggeriano.

Pese a lo anterior, ha de insistirse en que la actitud reflejada en la reflexión heideggeriana no implica el determinismo tecnológico. Antes bien, forma parte del “camino del pensar” a través del cual la esencia de la técnica moderna aparece, como un “hacer-presente” sujeto a las exigencias de la *Gestell*, mostrando sus límites y, en consecuencia, abriendo la posibilidad de una relación más libre con ella: “una vez que nos abrimos a la esencia de la técnica, somos llevados inesperadamente hacia una afirmación liberadora” (Heidegger, 1977b: 26). Ahora bien, de esto tampoco debería inferirse clase alguna de constructivismo social, debido a que, en algún sentido importante, dicha postura implica que todo aquello con los que los seres humanos se encuentran son ellos mismos, “ilusión que origina a su vez el delirio último” impulsado por la *Gestell* (1977b: 27). La libertad, de acuerdo con Heidegger, no debería entenderse como el ejercicio irrestricto de la voluntad, sino como el universo de posibilidades en el que el “hacer-presente” del ser humano mantiene un carácter abierto y creativo. El gran peligro que conlleva la técnica moderna, tal y como lo anuncia Heidegger, es que aniquila la apertura, restringiendo considerablemente nuestras miradas hacia el mundo que, como he insistido, resulta al final del día *exclusivamente* una reserva de recursos.

Por lo dicho hasta este momento, es claro que Heidegger comparte con Ortega una idea acerca de lo que es propio de los seres humanos, esto es: su pertenencia al dominio de la posibilidad, que de ningún modo debe entenderse como el ejercicio de la voluntad irrestricta. Para ambos, las condiciones pre-existentes en el mundo, las circunstancias, imponen restricciones que, al final del día, son lo que permite la constitución de las identidades humanas (como proyecto y posibilidad). Asimismo, ambos ven un peligro cuando dicho dominio se desvanece, cuando la técnica moderna arroja al ser humano en el mismo espacio de la determinación atribuido a la naturaleza, ya sea vía la naturalización, o el camino de la racionalización técnica. Esto demuestra que, aun cuando Heidegger no introduce explícitamente el supuesto ontológico que separa al ser humano de la naturaleza, sí presupone un rasgo definitorio de la realidad humana, que corre peligro de desaparecer cuando la *Gestell* induce una simetría entre naturaleza y técnica.¹²

¹² En la medida en que, recuérdese, el ser humano forma parte de la estructura causal que subyace a todo tipo de técnicas.

COLECTIVOS Y MEDIACIONES: ABRIENDO LA CAJA DE PANDORA

La crítica heideggeriana que —muy sucintamente— he presentado, es rechazada por Bruno Latour (1991 y 1999), quien insiste en que el tratamiento del filósofo alemán en relación con la naturaleza de la técnica sólo cuenta la mitad de la historia. Cuestiona la imagen pesimista que construye y defiende que la técnica moderna, antes que ser el monstruo omnipresente que impide la realización de la vida humana, constituye nuestra forma de ser y estar en el mundo.

En *La esperanza de Pandora* (1999), el autor francés dedica un capítulo entero a “definir en contra de Heidegger, lo que significa la mediación en el ámbito de las técnicas”. Señala que para aquel:

El hombre —no existe la mujer en Heidegger— está poseído por la tecnología, de tal modo que es una completa ilusión creer que podamos dominarla. Nos encontramos, muy al contrario, articulados por este *Gestell*, que es uno de los modos en que se desoculta el ser. ¿Acaso es la tecnología inferior a la ciencia y al puro conocimiento? No, porque para Heidegger, lejos de actuar como ciencia aplicada, la tecnología lo domina todo, incluso las ciencias puramente teóricas. Al racionalizar la naturaleza y convertirla en reserva disponible, la ciencia le hace el juego a la tecnología, cuya finalidad consiste en racionalizar y acumular los recursos naturales de manera ilimitada. *La tecnología es única, insuperable, omnipresente, superior, un monstruo nacido de nuestras propias entrañas que ya ha devorado a sus distintas comadronas* (1999: 210-211. Énfasis añadido).

Pero, nos dice, “Heidegger se equivoca. [...] es imposible hablar de ningún tipo de dominio en nuestras relaciones con los no humanos, *incluyendo* el supuesto dominio que ejercen sobre nosotros” (*íd.*). Lo que primero llama la atención de la cita anterior es una pretendida atribución de determinismo tecnológico. En otras palabras, si la refutación de Latour a la posición de Heidegger se basa en la desarticulación del “supuesto dominio” de la técnica moderna sobre el ser humano, entonces tal rechazo es fácilmente rebatible, puesto que, como señalé en el párrafo anterior, el pensador alemán se pregunta por la esencia de la técnica con el objetivo de “hacer posible una relación más libre con ella”. El camino del cuestionamiento busca, en última instancia, mostrar que ésta no es un destino inevitable: el determinismo como el constructivismo social son ilusiones que, de acuerdo con él, tienen lugar en el propio seno de la *Gestell*.

A ese respecto, el filósofo no se encuentra alejado del propio Latour, para quien ambos extremos del espectro de la relación técnica-sociedad resultan inadecuados para pensar nuestro ser técnico. La contingencia del devenir técnico en su carácter de *Gestell* no implica que pueda ser transformado a voluntad. La crítica pues, acorde con la propuesta filosófica de Heidegger, pertenece al dominio del “descubrimiento”: des-cubrir los fundamentos metafísicos de la técnica moderna es condición necesaria de su transformación. Esa es quizá la razón por la que el

filósofo alemán opone a la *Gestell* científico-técnica, el mito y, al final del día, la poesía.

En el dominio del *Mito*, tal y como es presentado por Heidegger, cuatro son los elementos —dioses, mortales, cielo y tierra— que, al articularse en un acto existencial o práctica situada, develan el significado mítico de los fenómenos. De acuerdo con Kochan (2010), la *Gestell* y el *Mito* pueden ser vistos como dos paradigmas en tensión que representan, por un lado al *logos* y, por otro, al *pensamiento*. En este último, los dioses tienen influencia sobre el hombre en una geografía circundada por el cielo y la tierra, actúan como fenómenos teleológicos, presencias que se mueven en alguna dirección, “fuerzas” que configuran de manera activa el destino de los seres humanos y establecen determinaciones de las “disposiciones afectivas” y, en ese sentido, son responsables de los significados compartidos. “Sólo en relación con un panteón compartido de dioses los seres humanos poseen una historia y tendrán la experiencia de comunidad” (Kochan, 2010: 592).

La tensión entre el *logos* y el pensamiento —entre la Ciencia y el Mito— puede describirse como la existente entre un tipo de racionalidad homogeneizante y aquella situada en la tradición, que otorga significado al mundo y a nuestras acciones más allá del afán controlador que sostiene a la tecnología moderna. Al descubrir la esencia de la técnica, en términos de sus fundamentos,¹³ Heidegger pretende también evidenciar cómo ésta perdura como un modo particular de la razón, y hacer, frente a otras posibles que también pueden observarse en los horizontes de la realidad e historia humanas. No es trivial su insistencia en colocar como ejemplo de técnica alterna a la llamada “premoderna”, puesto que esta última devela significados para el mundo (social y natural) que en la moderna son reducidos al uso y consumo. Además del riesgo de enajenación, el peligro al que alude el filósofo alemán apunta también a las limitaciones que impone la *Gestell* a la construcción de significados.

Por su parte, Latour afirma que Heidegger acierta en su análisis del fenómeno técnico (moderno) al pensarlo como una manera particular e histórica de materialización de la técnica, iluminando así su contingencia; sin embargo, niega que represente un peligro. Así, sostiene que el problema radica en que, el filósofo, se mantiene dentro de un paradigma que pretende la separación radical entre el ser humano y la naturaleza, con la que se afirma un universo humano que descansa enteramente sobre la voluntad, frente a otro natural, determinado por las leyes del universo. No obstante, nos dice, lo cierto es que “[los] no humanos escapan doblemente a los rigores de la objetividad: no son ni objetos conocidos por un sujeto ni objetos manipulables por un amo” (Latour, 1999: 222). En última instancia, buena parte de su obra tiene como objetivo la desarticulación de la distinción sujeto-objeto, tarea que es compartida por Heidegger.

¹³ Heidegger utiliza los términos *wählen* y *gewählen* (1977a: 31).

Un principio básico que Latour defiende, y que se mantiene presente en gran parte de su obra, es el de *simetría generalizado*, con el que se estipula que, en la explicación del conocimiento, objetos y sujetos deben ser puntos de llegada y no de partida. Al final del día, ambos son resultado de mediaciones, entendiendo por éstas aquellos procesos —o series de procesos— mediante los cuales lo *no humano* es socializado. De hecho, en 2005 él mismo señala que la contribución de la teoría del actor-red a las ciencias sociales se ubica precisamente en este concepto y, en el capítulo que en 1999 dedica a elaborar la crítica a Heidegger, pretende caracterizar y hacer una tipología de las mediaciones.

La prescripción a que alude el principio de simetría generalizado supone a su vez una metafísica que Latour intenta caracterizar a través de un mito de origen llamado *Pragmatogonía*. En ella son los elementos esenciales: entorno humano, entorno no-humano y mediación o acción técnica. Las mediaciones funcionan a modo de “hilos de Ariadna”, a través de los cuales se vinculan y entrelazan los espacios en los que los agentes adquieren identidad; con ellas se socializa lo no humano, configurando redes artefactuales que figuran como delegados de las agencias humanas (Latour, 1994a y 1994b). En 1999, esta mediación es presentada de cuatro modos que, en sentido vertical, van tornándose más complejos: interferencia, combinación, desdoblamiento en el tiempo y el espacio y, finalmente, *cajanegrización*. Desde la primera hasta la última, las interacciones entre humanos y no humanos se van tornando más duraderas, estables y complejas, siendo en este universo de interacciones donde los agentes cobran identidad al mismo tiempo que lo hacen artefactos y entidades naturales.

La anterior idea se extiende, en un análisis cuasi-histórico, en *Nunca fuimos modernos*, en donde retomando el trabajo de Shapin y Shaffer (1985), Latour analiza el modo en que la modernidad construyó la *Constitución* que la rige: una naturaleza trascendente (y no obstante construida), lado a lado de una sociedad construida enteramente a voluntad (y sin embargo trascendente). En ambos casos, nos dice Latour, los modernos debieron olvidar que tanto la naturaleza como la sociedad eran producto de procesos de mediación, exigidos a fin de alcanzar la estabilidad en ambas regiones, cuyas naturalezas son necesariamente híbridas.

Para alcanzar dicho olvido fue precisa una tarea de purificación que dejó como remanente visible la distinción sujeto-objeto. El regalo de la modernidad —sugiere— fue la proliferación de híbridos que, cubiertos con el velo de la pureza, ofrecen una naturaleza enteramente determinada y fuera del alcance de la voluntad humana, y un universo social regido por la voluntad y enteramente ajeno a las determinaciones de la naturaleza. Pero la tarea de purificación implicó la construcción de un vacío artificial donde, en realidad, bullen los híbridos. Comprender la historia de la ciencia y técnica modernas involucra, por tanto, des-cubrir esas entidades complejas y llenar ese vacío.

Ahora bien, tal como señalan diversos críticos (Law, 1994; Riis, 2008), la metafísica presentada por Latour introduce un elemento adicional, de corte

nietzscheano, en donde los agentes-actantes se enrolan unos a otros en un ejercicio de la voluntad. Una voluntad pura (por llamarle de alguna manera) cuyo objetivo último es lograr un lugar en el mundo y, así, existencia. Es la voluntad condición necesaria de las mediaciones. Los agentes-actantes pretenden continuamente enrolar a otros, estableciendo mediaciones. La fuerza de estas últimas determinará, como antes dije, la estabilidad de las redes y, en consecuencia, la permanencia de esos agentes-actantes: antes que los individuos (actores o entidades), es la red —*colectivo*, como también es llamado— lo que tiende a preservarse.

En ese sentido, Latour conceptualiza su idea de tecnociencia, entendiéndola como aquella en la que las mediaciones entre los actores-actantes son tan complejas que sólo en ellas son discernibles. Cabe decir, a este respecto, que la metafísica articulada por Latour prohíbe una diferencia esencial entre las técnicas premodernas y la tecnología asociada al conocimiento científico-técnico. De haber diferencia entre ellas, ésta se encuentra en el grado de complejidad de las interacciones, por lo que, si la técnica es nuestra forma esencial de *ser* en el mundo¹⁴ —somos esencial e ineludiblemente técnicos—, la tecnociencia es el *locus* de nuestro ser hoy por hoy en el mundo.¹⁵

Dado lo anterior, no es de extrañar que Latour cuestione la crítica heideggeriana a la técnica moderna, puesto que, aun cuando fuera posible encontrar el espacio de silencio donde podamos volver a nosotros mismos, nos quedaríamos despojados de todo aquello que nos permite ser seres humanos.

Sin embargo, el filósofo francés pasa por alto al menos dos rasgos de la crítica heideggeriana: a) la técnica es parte de la condición humana, pero la moderna es sólo un modo de ser de ella, y b) el cuestionamiento a la técnica moderna se dirige hacia la racionalidad que la sustenta, como su fundamento, y que se rige por procesos de emplazamiento, reserva y orden, o *Gestell*.

El gran problema de la técnica moderna basada en la *Gestell*, como he dicho antes, radica en que limita al mundo (social y natural) a una mera reserva de recursos disponibles para su reproducción en el uso y el consumo, todo ello a partir de un cierto tipo de racionalidad cuantificadora, controladora y homogeneizante que tiene lugar en un modo de la razón humana históricamente identificable: el *logos*, lo que, pese a la retórica latouriana, se mantiene intocada

¹⁴ En 2005, Latour elabora el concepto de mediación técnica como lo distintivamente humano. Así, nos dice, los primates pueden tener, y de hecho mantienen, sociedades. Pero en tanto no establecen mediaciones, sus vínculos sociales deben rehacerse constantemente. La permanencia de los tipos de relaciones en las sociedades humanas es resultado de las mediaciones. Al final del día, son éstas las que permiten su durabilidad.

¹⁵ Puedes encontrarse dos excelentes análisis sobre cómo se articula el concepto de tecnociencia de Latour en los trabajos de Stephen Shapin, 1988, y Don Ihde, 2003. En particular en el segundo se muestra cómo, a partir del principio generalizado de simetría, el concepto de mediación se torna el eje estructural de los colectivos, en los que humanos, artefactos y entidades no humanas se entrelazan de tal modo que es imposible identificarlos independientemente de las redes.

y, por el contrario, parece ser asumida por el propio Latour. ¿Quién es, después de todo, el héroe técnico? Dédalo, aquel que en un ejercicio de la voluntad teje los hilos de Ariadna (los hilos de las redes) para dar forma a los colectivos, en un franco ejercicio de control y predictibilidad. Pero, podría decir Heidegger, aunque “parezca” que Dédalo actúa en el ejercicio de la voluntad más pura, no es a ella a la que sirve, sino a la preservación del colectivo puesto que es en él donde adquiere existencia.

Considero que la diferencia sustancial entre estos autores yace en sus diferentes versiones metafísicas. Esto es, aunque para ambos la voluntad aparece como un rasgo primario del ser humano, para Latour los colectivos son resultantes de ejercicios de la voluntad, mientras que, para Heidegger, los colectivos constituyen los entramados causales, regidos por la racionalidad que articula la *Gestell*, en los que la voluntad se pierde.

Vale recordar que, a pesar de que el francés insiste en sus metáforas bélicas (enrolamiento, ejercicio de la voluntad, etc.) que se extienden al universo de actores humanos y de actantes no humanos, más allá de la idea (fundamentada, creo) de que el mundo no puede ser manipulado a placer, y que entidades y artefactos oponen resistencia a nuestras voluntades, no hay en sus trabajos alguna justificación que apoye la idea de que las entidades no-humanas de hecho actúen para alcanzar un espacio en la red. Por el contrario, en todo momento y desde la misma definición de acción técnica como socialización de lo no-humano, es el agente humano el que impulsa las transformaciones, mediaciones y alcanza las *cajanegrizaciones*.

A ese respecto, en *Reensamblar lo social* (2005), el autor francés señala que la teoría del actor-red nunca pretendió defender: “[Una] absurda ‘simetría entre humanos y no humanos’. Ser simétrico, para nosotros, simplemente significa *no imponer a priori* una *asimetría* espuria entre la acción humana y un mundo material de relaciones causales” (113. Énfasis en el original). La proliferación de agencias, tan cara a Latour, antes que pretender la atribución indiscriminada de competencias para la acción, busca dar cuenta de cómo una materialización funge como delegado de múltiples agencias humanas.¹⁶ La pregunta clave no es, por tanto, ¿qué es un agente?, sino ¿cuándo una materialización “permite”, “autoriza”, “impide”, “regula”, “da los recursos”, “alienta”, “sugiere”, “influye”, “bloquea”, “prohíbe”, etcétera, una acción o multiplicidad de acciones?

La inclusión de los viejos olvidados es, en la propuesta de Latour, lo que permite la explicación del mundo social propiamente humano. No obstante, las materializaciones funcionan como reguladoras y estabilizadoras de la realidad humana porque, como dije apenas, son delegados de agencias humanas.¹⁷ De este

¹⁶ Como en el caso ilustrado por el reductor de velocidad que “obliga” al conductor a reducir la velocidad de su auto mientras conduce.

¹⁷ Lo que, evidentemente, no significa que dichas agencias deban referir a personas concretas.

modo, si hay una voluntad de la que podamos hablar propiamente, sin hacer uso del recurso de las narrativas,¹⁸ es la humana. Los agentes son Dédalos que pugnan por encontrar nuevos hilos que les permitan vencer a sus adversarios. Dédalos que requieren del colectivo para mantenerse. Dédalos que están, en última instancia, dispuestos a abandonar sus identidades con el objetivo de preservar su existencia. Dédalos que, sin lugar a dudas, pueden perderse en la maraña de hilos que conforma las cajas negras. Heidegger bien podría decir que el Dédalo latouriano es un ejemplo del líder que sabe mirar desde los ojos del cálculo, perdiéndose a sí mismo en el camino.

Creo que es posible abandonar ese rasgo de la metafísica latouriana y, en paralelo, recuperar la idea de que en el proceso de constitución de la ciencia y políticas modernas en realidad tuvieron lugar dos procesos simultáneos, uno de proliferación de híbridos y otro de purificación, que dieron lugar a la distinción sujeto-objeto que, a su vez, arrojó como consecuencia la constitución de dos universos independientes, uno regido por la determinación (naturaleza-objetiva) y el otro por la posibilidad (sociedad-subjetividad), al grado que *caer* en la naturaleza implica la pérdida de lo propiamente humano. No obstante, considero necesario hacer algunas acotaciones sobre la crítica que Latour dirige a Heidegger.

Primero, como he señalado, aquél pasa por alto dos rasgos definitorios de la crítica heideggeriana. De hecho, comparte con el filósofo alemán el primero de ellos: la naturaleza técnica de nuestro ser. Segundo, aunque hace una breve mención del peligro de la racionalización del mundo a partir de la *Gestell*, al menos en los textos aquí tratados, Latour no enfrenta realmente el problema y, por el contrario, gira hacia un tercer camino que lo lleva a cuestionar la pretensión de Heidegger de mantener un espacio humano independiente de la tecnociencia o técnica moderna.

Sobre esto último conviene señalar, con base en las afirmaciones del filósofo alemán sobre la naturaleza técnica de nuestras vidas, que si bien no es posible vivir fuera de la técnica, en la medida en que la moderna es históricamente contingente, en principio es posible vivir *en* un entramado diferente, como el Mito o la tradición. Este es realmente el punto de fricción entre ambos autores, de ahí que Latour se pregunte insistentemente, sobre todo en los últimos años, si reconocer el carácter híbrido de la vida humana —en el que las mediaciones son la regla y la vida fuera de los colectivos no es posible— permite construir espacios donde la naturaleza sea mirada como algo más que un mero objeto sometido al control, el uso y el consumo.

¹⁸ Que tienen como finalidad la reconstrucción de las historias de las redes y las entidades que las conforman.

NUNCA FUIMOS POSMODERNOS

Aunque con importantes divergencias temporales, Heidegger y Latour coinciden en que la objetivación de la naturaleza requirió de un proceso de construcción históricamente identificable. Al mismo tiempo, por diferentes razones, creen que es posible mirarla de otra manera. Sin embargo, el primero piensa que para lograrlo es preciso abandonar el mismo entramado científico-técnico, mientras que el segundo cree que una reconstrucción de la historia de la ciencia y política modernas, que saque a la luz los viejos híbridos olvidados, es la herramienta fundamental que permitirá reconstituir un espacio para la naturaleza en la que ésta sea mucho más que la reserva de recursos, disponible al uso y consumo, que cuestionaba el filósofo alemán. La apuesta del primero es el arte, la del segundo más y mejor ciencia y técnica. La estrategia de ambos: abandonar la modernidad. No obstante, ninguno piensa en superarla; el abandono del que aquí se habla consiste, en el primer caso, en recuperar formas de pensamiento tradicionales (el Mito), y en el segundo, declararse a-moderno.

La a-modernidad expresada por Latour mantiene un doble carácter, por un lado, rechazar la Constitución moderna y, por otro lado, afirmar una política de la naturaleza en la que ésta entre al juego de la democracia. Para lograr esto último es preciso recuperar el carácter activo de lo no-humano.

Como el pensador francés se esfuerza en ilustrar en diversos trabajos,¹⁹ las entidades no humanas no están enteramente sujetas al control y manipulación humana y, por el contrario, son fuentes de resistencia y de posibilidad. La gran ilusión ofrecida por la modernidad, de acuerdo con este autor, consiste precisamente en construir estrategias de purificación que, objetivando la naturaleza, configuraron dos realidades separadas por un vacío que, sin embargo, siempre ha estado plagado de híbridos. Abandonar la modernidad es sinónimo de recuperar un único espacio natural-social-arte factual (colectivos o redes socio-técnicas) en el que ambas realidades se contaminan mutuamente y en el que, por consecuencia, no hay lugar para la objetivación.

Ahora bien, la *Gestell* o racionalidad tecnológica (el *Logos*) presupone la misma posibilidad de objetivación: algo es controlable, manipulable, cuantificable y predecible²⁰ sólo en la medida en que es pensado como un objeto. ¿Qué pasa si ya no hay lugar para la objetivación? ¿La racionalidad tecnológica sería desarticulada? La tentación latouriana empuja a decir que esto es suficiente, no obstante, lo anterior parece ser, como bien ilustra Heidegger, sólo una condición necesaria. Vale decir, en una abierta conjeta, que una ciencia y una técnica que abandonen el supuesto de objetividad del universo natural, y con él sus valores asociados, sería algo completamente diferente a lo que ahora conocemos. Proba-

¹⁹ Véase Latour 1999 y 2004.

²⁰ Todos ellos valores epistémicos caros a la ciencia moderna.

blemente no sería aquello añorado por Heidegger como el mundo de la tradición, pero tampoco sería el del Dédalo latouriano que se regocija tendiendo sus hilos a voluntad.

De cualquier modo, la apuesta por restituir a la naturaleza un lugar en el mundo humano, que abra sus significados a algo más que un recurso disponible para el uso y el consumo, parece más que deseable hoy en día y creo que una buena manera de comenzar a hacerlo es reconocer que, pese a los esfuerzos analíticos de autores como Heidegger o Latour, el concepto dominante de naturaleza, al menos en las sociedades modeladas por el conocimiento científico técnico, sigue siendo el de un entorno objetivo sobre (y no *en*) el cual se mueve la vida humana. Cambiar esta imagen, como he dicho, es condición necesaria de una incorporación de la naturaleza al universo humano y, quizá, sólo quizá, de la posibilidad de mejores formas de generar conocimiento.

REFERENCIAS

- DIÉGUEZ LUCENA, Antonio
2009 “Thinking about Technology, But... in Ortega’s or in Heidegger’s Style?”, *Argumentos de Razón Técnica*, num. 12: 99-123.
- HEIDEGGER, Martin
1977a “The Turning”, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, pp. 36-49, Martin Heidegger. New York, Harper Perennial.
1977b “The Question Concerning Technology”, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, pp. 3-35, Martin Heidegger. New York, Harper Perennial.
2003 “Overcoming Metaphysics”, *The End of Philosophy*, pp. 84-110, Martin Heidegger. Chicago, University of Chicago Press.
- IDHE, Don
2003 “If Phenomenology Is an Albatross, Is Post-phenomenology possible?”, *Chasing Technoscience: Matrix for Materiality*, pp. 131-146, Don Idhe y E. Selinger (eds.). Bloomington, Indiana, University Press.
- KOCHAN, Jeff
2010 “Latour’s Heidegger”, *Social Studies of Science* 40 (4): 579-598.
- KHONG, Lynnette
2003 “Actants and Enframing: Heidegger and Latour on Technology”, *Studies in History and Philosophy of Science*, num. 34: 693-704.
- LATOUR, Bruno
1983 “Give me a Laboratory and I will Raise the World”, *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*, pp. 141-170, Karin Knor-Cetina (ed.). London, SAGE.
1991 *Nous n'avons jamais été moderns. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, Éditions La Découverte.
1994a “On Technical Mediation. Philosophy, Sociology, Genealogy”, *Common Knowledge*, num. 3: 29-64.
1994b “Pragmatogonies: A Mythical Account of how Humans and Nonhumans Swap Properties”, *American Behavioral Scientists* 37 (6): 791-808.
1999 *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, Harvard University Press.
2004 *Politics of Nature. How to bring Sciences into Democracy*. Cambridge, Harvard University Press.
2005 *Reassembling the Social. An Introduction to the Actor-Network Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- LATOUR, Bruno y Steve WOOLGAR
1986 *Laboratory life*, 2nd. Edition. Princeton, Princeton University Press.
- LAW, John
1986 “On Power and its Tactics: a View from the Sociology of Science”, *The Sociological Review*, num. 34: 1-38.

ORTEGA Y GASSET, José

1929 *La rebelión de las masas*. Madrid, Espasa-Calpe.

1939 “Meditación de la técnica”, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, pp. 9-96, José Ortega y Gasset. Madrid, Espasa-Calpe.

Riis, Soren

2008 “The symmetry Between Bruno Latour and Martin Heidegger. The Technique of Turning a Police Officer into a Speed Bump”, *Social Studies of Science* 38 (2): 285-301.

SHAPIN, Stephen

1988 “Following Scientists Around”, *Social Studies of Science* 18 (3): 533-550.

SHAPIN, Steven y Simon SCHAFFER

1985 *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton, Princeton University Press.