

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial

Del 3 de abril de 1981



Ciencia, tecnología y extractivismo en América Latina: de Heidegger a los
conocimientos situados

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN FILOSOFÍA

Presenta

MIGUEL FAUSTO ARRIETA VILLAFUERTE

Directora: Dra. Gabriela Méndez Cota

Lectores: Dr. Dante Aragón Moreno

Dr. Francisco Castro Merrifield

México, CDMX

Agosto 2020

Agradecimientos

Agradezco profundamente a Midwest Jesuits Province por haber costado mis estudios en la Universidad Iberoamericana y el total de mi estadía en este hermoso país. También agradezco a la Provincia Jesuita del Perú por haberme destinado a hacer esta maestría que la esperaba con tantas ansias, y a la Provincia Jesuita de México por haberme acogido este tiempo, en especial a mi comunidad de Vasco de Quiroga.

En particular agradezco a la Dra. Gabriela Méndez, quien me acompañó constantemente y con mucha paciencia en el proceso de construcción de esta tesis; por mostrarme autores y maneras de pensar novedosas para mí y por permitirme participar en diversas experiencias que complementaron mi formación académica.

Agradezco a mi familia: a mi mamá, a mi papá, a mis hermanas Emilia y Pilar, a mi cuñado Orlando, y a mis sobrinos Orlandito y Marifé.

Finalmente, a mis compañeros de la maestría, en especial a Daniel, Silvia, Anayansi, Héctor, Stee, Arturo y Jessica.

Tabla de contenido

1.	INTRODUCCIÓN	2
2.	CAPÍTULO I: MARTIN HEIDEGGER: LA CIENCIA Y LA TÉCNICA A LA LUZ DE LA PREGUNTA POR EL SER.....	9
2.1.	INTRODUCCIÓN	9
2.2.	ANÁLITICA EXISTENCIAL: LA CIENCIA COMO PROBLEMA ONTOLÓGICO Y ACTITUD EN EL DASEIN	11
2.3.	LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA	21
2.4.	RELEVANCIA ACTUAL DE LA ÓPTICA HEIDEGGERIANA PARA EL ANÁLISIS DEL EXTRACTIVISMO EN EL SUR GLOBAL	30
3.	CAPÍTULO II: DE LA TÉCNICA A LA TECNICIDAD ORIGINARIA VÍA LA ESCRITURA: DERRIDA Y STIEGLER ..	35
3.1.	INTRODUCCIÓN	35
3.2.	LA FIDELIDAD EN LOS LÍMITES DE LA DECONSTRUCCIÓN	37
3.3.	LA TÉCNICA Y EL TIEMPO: DIFERENCIA Y TÉCNICA	45
3.4.	RELEVANCIA ACTUAL DE LA ÓPTICA STIEGLERIANA PARA EL ANÁLISIS DEL EXTRACTIVISMO EN EL SUR GLOBAL.....	52
4.	CAPÍTULO III: SITUAR LA FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA EN AMÉRICA LATINA: ¿ESENCIALISMO DECOLONIAL O TECNICIDAD ORIGINARIA EN CLAVE FEMINISTA?	60
4.1.	INTRODUCCIÓN	60
4.2.	ALCANCES Y LÍMITES DE LA COLONIALIDAD DEL SER EN LOS DISCURSOS SOBRE EL BAGUAZO.....	66
4.3.	EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA: CONOCIMIENTOS SITUADOS DE DONNA HARAWAY EN EL CONTEXTO EXTRACTIVISTA	80
5.	CONCLUSIONES.....	99
6.	BIBLIOGRAFÍA.....	104

1. Introducción

La industria de extracción en América Latina, ha sido, desde la colonia, una de las bases de su economía y una de las mayores causas, también, de la destrucción de ecosistemas y de contaminación ambiental con impactos globales. Según la organización internacional *Global Witness*, al extractivismo se le asocia una serie de eventos violentos causados por actores como ciertas empresas transnacionales, grupos paramilitares, sicarios o fuerzas policiales y militares. En el año 2018 *Global Witness* reportó 164 asesinatos de personas defensoras de la tierra y del medio ambiente, de donde más de la mitad de las víctimas eran de América Latina. Estos asesinatos se relacionan con los sectores de minería e industrias extractivas (43), agroindustria (21), agua y represas (17) y explotación forestal (13)¹, y han llevado a que diversas personas, colectivos, y pueblos originarios se vean empujados a defender su tierra y el medio ambiente ante la impronta extractivista.

Por ejemplo, el 9 de abril de 2009, las comunidades Awajún y Wampis, de la Amazonía peruana, iniciaron una protesta en contra del gobierno, el cual había emitido unos decretos ley (en el marco del TLC con Estados Unidos) con el fin de permitir a la minera Afroditá ocupar sus territorios. Según el Convenio 169 de la OIT firmado por el Estado peruano, cualquier decisión de este que afecte los territorios de los pueblos amazónicos, debían ser consultados con ellos previamente, lo cual no ocurrió. Las comunidades bloquearon la carretera conocida como “La Curva del Diablo” como forma de protesta, por lo cual el gobierno ordenó su desalojo con armamento de guerra el 5 de junio de ese año. El saldo final fue de 33 muertos, la desaparición de una persona y más de 200 heridos, 80 de ellos por impacto de bala. El conflicto que se desató en el departamento de Bagua, en Perú, donde quedan ubicadas ambas comunidades, no es el único ocurrido en la historia de este país: este es solo un ejemplo de cómo el Estado y gran parte de la sociedad marginaliza, a pesar de la ley, a los pueblos denominados comúnmente originarios.

El extractivismo es una problemática compleja y, para América Latina, causa no solo de perjuicios contra el medio ambiente sino también foco de crecientes violencias. Ahora bien,

¹ Global Witness, “¿Enemigos del Estado? de cómo los gobiernos y las empresas silencian a las personas defensoras de la tierra y del medio ambiente” (Londres, 2019), 8.

¿basta con ubicar la problemática ligada al extractivismo en un registro empírico, como el de las políticas económicas y la economía política, o habría más bien que localizar sus raíces en un registro propiamente filosófico, es decir, ontológico y epistemológico? Según el antropólogo peruano Oscar Espinoza, el conflicto amazónico en el Perú tiene diversas causas, pero considera que el problema más profundo se debe a las “maneras diferentes de entender la naturaleza y el desarrollo y; por otro lado, por la exigencia del respeto y la garantía de los derechos de los pueblos indígenas por parte del Estado peruano.”² Si, como afirma Espinoza, uno de las raíces del conflicto social que generó el Baguazo estaba relacionado con distintas maneras de entender la naturaleza, ¿cuál es esa manera de entenderla que facilita la instalación de la industria de extracción? De hecho, el extractivismo no solo es una actividad general con impacto social, sino que es, en particular, una actividad científico-técnica: desde sus pre-operaciones, instalación en terreno de la maquinaria extractiva, procesos de transformación de los recursos extraídos, planificaciones económicas, interrelación con los sistemas económicos globales, etcétera. Si el extractivismo opera técnicamente sobre la naturaleza, entonces, ¿qué imagen de naturaleza se mueve detrás de la pulsión extractiva-técnica? Entonces, ¿es el extractivismo un fin ajeno a la ciencia y a la técnica?, en otros términos, ¿hay alguna relación entre la ciencia y la técnica, la naturaleza y el extractivismo? Nosotros postulamos que sí hay una relación que va más allá de lo meramente técnico, aunque esta no es intuitiva, sino que necesita, por ello, un análisis que ponga en cuestión ciertas aseveraciones entorno a lo que el sentido común tiene de la ciencia y la técnica mismas para encontrar este vínculo. Una de ellas será la puesta en cuestión de discursos y prácticas tecnocientíficas que se sostienen sobre la imagen heredada de que “la ciencia” y “la tecnología” son operaciones objetivas y neutrales, instrumentos dependientes del fin para el que se usen, que pueden ser o no “extractivas”³.

En este contexto, el primer objetivo general de esta tesis es indagar en las raíces filosóficas del extractivismo, a través de una crítica a la ciencia y a la técnica a partir de las

² Oscar Espinoza, “Más allá de Bagua: ¿qué quieren los pueblos de la Amazonía peruana?”, *Coyuntura: Análisis económico y social de actualidad*, núm. 25, año 5 (julio - agosto 2009): 12–17.

³ Según Sandra Harding: “La habilidad de producir una ciencia universal única es tomada, comúnmente, como una marca distintiva de la modernidad. Tal ciencia debería proveer estándares únicos y válidos de racionalidad, objetividad, método, y de aquello que de cuenta del orden de la naturaleza y de quienes la pueden conocer. Estas supuestas características de la ciencia moderna han servido para legitimar como únicos modelos socialmente progresistas a los modelos europeos de leyes, de educación, de política social, e incluso de éticas”: Sandra G Harding, *Is science multicultural?: postcolonialisms, feminisms, and epistemologies*, ed. Fausto--Sterling Anne, *Race, gender, and science*, 1a ed. (Indiana: Indiana University Press, 1998). Traducción propia.

perspectivas de la filosofía de Martin Heidegger y Bernard Stiegler. El segundo objetivo es problematizar, poner en cuestión y situar el uso de estas perspectivas en América Latina, a partir de la noción de “conocimientos situados” de Donna Haraway y de otros aspectos de la filosofía feminista de la tecnociencia, conocida a veces también como “epistemología feminista”, la cual conlleva una operacionalidad crítica de la perspectiva ontológica de la tradición heideggeriana.

Así, en el primer capítulo, ahondaremos en la filosofía de Martin Heidegger, para quien la ciencia es, ante todo, una actitud del *Dasein* producto de su ser-en-el-mundo. El *Dasein* no está colocado junto con los entes en el espacio, unos al lado de otros, como nos lleva a entender el espacio cartesiano de la ciencia moderna, sino que estas se relacionan unas con otras y el *Dasein* se vincula con estas integrándolas dentro del mundo de sus posibilidades. En este sentido, a partir del análisis heideggeriano, mostraremos cómo la ciencia nos pone en relación con una naturaleza definida según la impronta del proyecto de la física matemática. Esto nos ayudará a considerar que, antes de problematizar el extractivismo en tanto su operatividad, debemos poner en cuestión primero la relación entre el *Dasein* y la imagen de naturaleza que esta relación construye y que lleva a considerarla como una fuente inagotable de recursos a ser extraídos. Centrarnos en la ciencia como una forma de estar-en-el-mundo nos saca de una concepción instrumentalista para poner énfasis en el habitar del *Dasein*. Luego, siguiendo nuevamente el pensamiento heideggeriano, pondremos en cuestión la concepción instrumental de la técnica, no para negarla, sino para mostrar que su esencia no se encuentra en su ámbito óntico sino en el nivel ontológico. Así, la técnica aparecerá como una manera de desvelar el mundo, un tipo de verdad que pone lo así desvelado como constante. De aquí podremos, junto con el filósofo, mostrar cómo el sujeto podría ser cosificado y usado como un útil en stock; y que la contundencia de la verdad técnica podría, también, excluir otro tipo de verdad. Pero al mismo tiempo, esto nos llevará a afirmar que la misma ciencia no es independiente del desvelar provocante de la técnica, sino que esta se subsume al imperativo del *Gestell*. Así, la ciencia y la técnica moderna nos pondrán en relación con una naturaleza entendida como una fuente de recursos a extraer a la manera imperiosa del *Gestell*.

En el segundo capítulo, a fin de reflexionar sobre los alcances y limitaciones de la óptica heideggeriana en el mundo contemporáneo, ahondaremos en la reflexión stiegleriana acerca de la tecnicidad originaria. Dicha reflexión parte de una adopción crítica del pensamiento

heideggeriano, el cual, según Stiegler, no toma en cuenta al objeto técnico como parte constituyente del ya-ahí del *Dasein*. Para Stiegler, los objetos no son meros útiles accidentales, sino que forman parte de la tradición histórica del *Dasein*, es decir, de su ya-ahí. Por ello, a partir, primero, de la lectura que hace el filósofo francés del mito de *Prometeo y Epimeteo*, veremos que, de manera similar al hombre desnudo y carente del mito, el *Dasein*, el ser-ahí, es un ser abocado a ser, a *tener-que-ser* y que para *enfrentar* su *tener-que-ser*, el hombre, desnudo deberá hacerse de prótesis, es decir, proveerse del objeto técnico como manera de corporeizarse y afrontar su ser incompleto, de donde la vida aparece inscrita en lo inorgánico a través de soportes tecnológicos. Luego, siguiendo con el pensamiento del filósofo francés, tomaremos su afirmación de que la memoria terciaria se exterioriza sobre soportes materiales lo cual es la condición de posibilidad de la idealidad. Así, la memoria individual y colectiva son cobijadas por el objeto técnico, superando así, la finitud retencional de la conciencia individual. Si bien la finitud retencional es limitada, gracias a la retención terciaria la memoria se hace extensiva a una comunidad que hereda los objetos técnicos y, que, al apropiárselos y manteniéndolos o modificándolos, esta misma los hereda a futuros otros.

El análisis de Stiegler, que toma partes del pensamiento de Jacques Derrida, se insertará dentro de la lógica de la *differance* con el propósito de evitar generar nuevos opuestos binarios entre el *quién* del sujeto y el *qué* del objeto técnico. En esta lógica, se argumentará que existe una copertenencia entre el hombre y la técnica, entre un *quién* y un *qué* donde ambos se constituyen en el juego de su relación. Así, veremos que, desde esta óptica, el hombre hace técnica, pero la técnica también hace al hombre; que no puede existir un *quién* sin un *qué*. Así, el conocimiento muestra su dimensión material que no solo resguarda su contenido, sino que también lo forma. Al final del segundo capítulo, a través de la noción de la exteriorización de la memoria terciaria sobre el soporte técnico, Stiegler nos permitirá entender la tecnociencia extractiva como un sistema que se articula con otros sistemas revelando un juego de interdependencias cada vez más complejos e indeterminados, haciendo que escapen, incluso del dominio humano. Estos sistemas interdependientes se vuelven globales, originando tecnologías que explotan los recursos de la naturaleza globalmente. El *Gestell* heideggeriano, encontrará en esta técnica industrial planetaria, su contundencia. Esto llevará a preguntarnos, ¿cómo entender al objeto técnico, en tanto memoria sedimentada y fundamentadora del ya-ahí común de la

historia humana? ¿Cómo el extractivismo impacta en el ya-ahí de una comunidad previamente establecida?

Con miras a abrir la pregunta sobre la repercusión del extractivismo tecnocientífico sobre los soportes materiales de la memoria colectiva de las llamadas “comunidades originarias”, en el tercer y último capítulo, ubicaremos los marcos teóricos heideggeriano y stiegleriano, vistos hasta ahora, en el contexto extractivista de América Latina. Esto nos pone ante la cuestión de cómo situar a ambos autores. Por un lado, debemos evitar el esencializar y universalizar la idea de pueblos originarios, tan común en esta problemática; y por otro, tomar consciencia de la crítica que se hace a Heidegger por su relación con el nacionalsocialismo. Aunque no es el objetivo de nuestro trabajo evaluar la medida en que la óptica heideggeriana sobre la técnica se encuentra determinada por las afiliaciones políticas del filósofo, creemos que hacer mención de esta problemática es ya una forma de intentar hacernos mínimamente responsables de este tema. De ello surge la pregunta de cómo contextualizar el pensamiento filosófico de la técnica en relación con la problemática extractivista en América Latina. Optamos provisionalmente por dos líneas críticas que pensamos nos permitirán situar el pensamiento heideggeriano: primero, la lectura decolonial que ya hace Nelson Maldonado de Heidegger, y que constituye un antecedente de abordaje filosófico del tema que nos compete; y segundo, la epistemología feminista de Donna Haraway, misma que, en la línea de la tecnicidad originaria de Bernard Stiegler, nos invita a retomar la concreción de los registros empíricos, pero sin dejar de cuestionar las posibilidades de la materialidad tecnológica y las operaciones de poder de cualquier perspectiva o conocimiento que se pretenda total. Para Haraway, la producción de conocimientos está inmersa en relaciones de poder, puesto que no se puede escindir el conocimiento de quien lo produce. Con Haraway, situaremos el pensamiento de Heidegger y de Stiegler a partir del análisis de tres casos asociados a conflictos sociales generados por la industria de extracción en América Latina.

El primero será el caso del Baguazo ya mencionado anteriormente, cuyo análisis servirá para acompañar la lectura del planteamiento decolonial de Nelson Maldonado, el cual invita a enfocarse en las raíces colonialistas de un discurso que niega la racionalidad y la humanidad de las comunidades Awajún y Wampis. Para documentar este discurso nos basaremos en el trabajo que realizaron Franklin Guzmán y Miquel Rodrigo acerca del discurso que se escuchaba en los medios de comunicación peruanos durante el tiempo mismo del conflicto. Pero más allá de

ilustrar los planteamientos de Maldonado a partir de un análisis de discurso, trataremos de problematizarlos señalando e interrogando sus suposiciones e implicaciones. Creemos que, si bien parte de los argumentos de Maldonado ayudan a identificar los patrones colonialistas del discurso dominante, la crítica posterior que desarrolla este autor pareciera tender a la construcción de un discurso que esencializa la condición de víctimas de las comunidades debido a una particular lectura de Heidegger. Este problema nos conduce a explorar la posibilidad de otros usos del pensamiento heideggeriano que permitan situarlo de un modo más riguroso, innovador y responsable en el contexto latinoamericano.

El segundo caso de extractivismo a analizar será el de las comunidades campesinas afectadas por la instalación de la infraestructura hidráulica del proyecto Majes en el sur del Perú. Este caso ha sido estudiado y documentado por la antropóloga Astrid B. Stensrud quien ha denominado a este tipo de encauce de las aguas de las cumbres de los Andes hacia zonas bajas para el ejercicio de la industria agrícola, como *water extractivism*. A partir de la tecnicidad originaria sostendremos que el impacto material del objeto técnico, dado por la infraestructura hidráulica del proyecto Majes, se integra en el ya-ahí de las comunidades revelando que su identidad no es algo fijo y solidificado en el tiempo, sino que esta es fluida, evolutiva y que se recrea constantemente en su relación protésica con la materialidad técnica implicada en la relación diferencial del *quién* y el *qué*. Al mismo tiempo, señalaremos cómo los canales son tematizados por las comunidades, no bajo el marco del *Gestell*, sino en tanto entes que se integran al contexto natural de manera orgánica y que son entendidos como realidades vivas, tal como la cosmovisión andina les sugiere, y que es expresado por medio de los ritos propios de su tradición.

El tercer y último caso será el trabajo fílmico del artista mapuche Francisco Huichaqueo, cuyo film *Mencer: Ñi Pewma* es estudiado por la filósofa Macarena Gómez-Barris y por el cual, a través de una serie de imágenes y sonidos, intenta transmitir el mundo onírico espiritual propio del pueblo mapuche para denunciar y lamentar los estragos del extractivismo en su territorio. Haraway encuentra que las técnicas de visualización han sido herramientas que han reforzado relaciones de poder que han teorizado el mundo como un todo, obviando o desvalorando las experiencias de vida de poblaciones subyugadas. A partir de esta importancia que la epistemología feminista de Haraway otorga a las técnicas de visualización, y siendo el trabajo de Huichaqueo una expresión artística, nos preguntaremos, teniendo en cuenta lo afirmado por

Heidegger, si la *poiesis* artística, que nos sitúa protésicamente en lugares que ocupan poblaciones excluidas, puede ser además una forma crítica de resistir la mirada extractivista marcada por el *Gestell*.

De este modo, cerraremos nuestra argumentación central respecto a la pertinencia de una óptica heideggeriana del extractivismo en América Latina, siempre y cuando dicha óptica no se aplique de un modo mecánico en un plano de abstracción disciplinaria, sino que se sitúe activamente mediante la interrogación y el diálogo crítico con perspectivas filosóficas contemporáneas como las epistemologías feministas y los discursos filosóficos de la liberación. Finalmente, hacemos la observación que la presente tesis se ubica dentro de la línea de investigación de ética aplicada del departamento de filosofía de la Universidad Iberoamericana.

2. Capítulo I: Martin Heidegger: la ciencia y la técnica a la luz de la pregunta por el ser

2.1. Introducción

Vamos a tomar lo dicho por Martin Heidegger acerca de la ciencia y la técnica para formar un concepto de ambas que nos permita caracterizar el extractivismo. Heidegger no se centra solo en la tecnología en tanto disciplina ligada a prácticas de investigación o desarrollo de aparatos o máquinas industriales, sino que se ubica en una perspectiva distinta para incidir en el impacto actual de la tecnología y su vínculo con la ciencia. El análisis ontológico heideggeriano nos permitirá entender la ciencia y la técnica como una manera de tematizar el mundo y una manera de estar en él, de tal manera, que antes de problematizar el extractivismo en tanto una operación de sustracción de recursos nos preguntaremos acerca del tipo de relación que establecemos con la naturaleza que nos lleva a entenderla como fuente de materias a extraer y que justifican intervenciones de explotación sobre ella. Debemos, para ello, mostrar que la ciencia es producto de una actitud del *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo y en relación con los entes intramundanos, desde la cual surge esta inclinación a la tematización. Este enfoque deja de lado el entender las cosas como objetos que están unos al lado de otros ocupando un espacio vacío por otro que los entiende como partes integrantes del mundo del *Dasein* y constitutivos de sus posibilidades existenciales. La ciencia, así entendida, no será, por ello, solo una disciplina avocada a la sola matematización de la naturaleza, sino una manera de estar en el mundo que nos pone en relación especial con las cosas.

Sin embargo, este análisis no será suficiente para caracterizar al extractivismo. Debemos centrarnos, posteriormente, en la manera cómo Heidegger entiende a la técnica moderna, ya que para el filósofo la técnica moderna no debe ser entendida solo por su dimensión “técnica” ligada a las máquinas, energías transformadas o fuerzas controladas, sino que antes de preguntarnos por su dimensión instrumental debemos de cuestionar la relación que tenemos con esta. Vamos a seguir el desarrollo argumentativo heideggeriano para entender cómo el filósofo define la técnica moderna como una manera de desvelar el mundo, un tipo de desvelamiento en

el sentido de *aleteia* griego, es decir, un tipo de verdad cuya principal caracterización es el de poner lo desvelado como constante (*Gestell*). Por su parte la ciencia estará marcada también por la impronta del *Gestell*, lo que nos llevará a considerar que, antes de pensar en una ciencia que controla el desarrollo tecnológico, es la técnica, no en su dimensión instrumental sino la de su esencia, la que determina el desarrollo científico.

No negamos que haya investigaciones y financiamientos desinteresados en la ciencia, pero lo que domina, a partir del análisis heideggeriano, es la ciencia marcada por el *Gestell*. Para ello, será necesario, ante todo, problematizar la idea común que pone a la técnica solo como un instrumento. Este punto será vital, puesto que es en la concepción instrumental de la técnica donde se funda la idea común que la técnica (y la ciencia) es un instrumento neutral, lo que conduce a una concepción humanista de la técnica que recae solo sobre los sujetos que la emplean. ¿Podemos pensar en una ciencia y una técnica realmente objetivas y neutrales en sí mismas? El análisis ontológico de la técnica moderna mostrará que la manera de extracción de recursos de la naturaleza no será más la del campesino que siembra la tierra esperando que esta le de los frutos que ella pueda dar, sino que la técnica moderna exigirá a la tierra dar, no lo que ella pueda donar, sino lo que a ella se le exija.

Para entender este cambio en la *techné*, nos ayudaremos del análisis heideggeriano acerca del término *poiesis*, en el sentido que la *poiesis* de la técnica moderna no es más la *poiesis* del campesino o del artesano premoderno. Esto nos permitirá argumentar que el extractivismo opera bajo la forma del desvelar provocante de la técnica moderna que demanda a la naturaleza a entregarle sus energías y recursos. Asociado a esta impronta extractivista, problematizaremos la manera en que la verdad de la técnica moderna ha podido imponerse sobre otros tipos de verdad, en especial, la dada por las cosmovisiones de los llamados “pueblos originarios” de América Latina y cómo esta verdad pone también al ser humano como un recurso a explotar.

Por tanto, vamos a retomar, primero, la pregunta acerca de cómo surge la actitud científica del Dasein presente en *Ser y Tiempo*, por lo que nuestra lectura se centrará en el párrafo §69, mientras que, al mismo tiempo, retomaremos las líneas argumentativas previas a este párrafo que sustentan las aseveraciones allí presentadas por el filósofo. Para poder presentar claramente las argumentaciones heideggerianas, nos ayudaremos de las lecturas hechas de *Ser y Tiempo* de Jorge Rivera y Jesús Adrián Escudero. También nos apoyaremos de

las interpretaciones de Simon Critchley, Reiner Schürmann y Arturo Leyte acerca de cómo surge la actitud científica del Dasein. Completaremos nuestro análisis sobre la ciencia con lo propuesto por Heidegger en su conferencia titulada *La época de la imagen del mundo* publicada en 1938, donde afirmará que la esencia de la técnica moderna coincide con la esencia de la época moderna, lo que conllevará a pensar a la ciencia a la luz de la técnica moderna. Por tanto, nuestra investigación se detendrá, posteriormente, en la conferencia titulada *La pregunta por la técnica* publicada en 1954, donde el filósofo caracterizará a la esencia de la técnica moderna como un modo de desvelar el mundo, un tipo de verdad que pone lo desvelado como stock, como *Gestell*. Nuestra lectura tomará en cuenta el análisis que realiza acerca de esta conferencia Jorge Acevedo.

2.2. Analítica existencial: la ciencia como problema ontológico y actitud en el Dasein

Antes de profundizar en el análisis del extractivismo a la luz del pensamiento heideggeriano de la ciencia y la técnica moderna, es importante recordar que hay autores que sostienen que el pensamiento del filósofo alemán tuvo dos etapas diferenciadas, que suelen ser indicadas como el primer y el segundo Heidegger. En este sentido, Reiner Schürmann, en su libro *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, afirma que, para adentrarse y comprender el pensamiento heideggeriano de *Ser y tiempo*, debe de considerarse el corpus total del filósofo. De hecho, el autor menciona que el mismo Heidegger negó explícitamente un quiebre en su pensamiento, como si existiese una suerte de primer y segundo Heidegger. Schürmann afirma que el filósofo nunca consideró que había abandonado su tentativa primera de *Ser y Tiempo*⁴, por lo que el corpus heideggeriano constituye un todo, *aunque no un todo sistemático*. En este sentido, nosotros tomamos posición y concordamos con Schürman en considerar que el pensamiento heideggeriano es fiel, a lo largo de su desarrollo, a las preguntas y preocupaciones originarias encontradas ya en *Ser y Tiempo* y que siguieron latentes en los trabajos posteriores del filósofo alemán. En este sentido, no deberíamos hablar de un primer y segundo Heidegger. Esto nos ayudará a pensar la relación entre lo dicho por Heidegger acerca de la ciencia en *Ser y Tiempo* y su reflexión acerca de la técnica moderna en *La pregunta por la técnica*, en el sentido

⁴ Reiner Schürmann, “Heidegger’s Being and Time”, en *On Heidegger’s Being and Time*, ed. Steven Levine, 1a ed. (New York: Routledge, 2008), 58.

que la ciencia debe ser entendida dentro de la impronta de la esencia de la técnica moderna que coincide con la esencia de la metafísica moderna.

Seguiremos, por tanto, la línea argumentativa de Martin Heidegger acerca de la génesis de la actitud científica del Dasein a partir de su constitución de ser-en-el-mundo. Esto nos llevará a considerar cómo, a partir de la ocupación circunspectiva se genera la actitud teórica que posibilita la ciencia. Según Joseph Rouse, “Heidegger consideró necesaria una concepción “existencial” de la ciencia porque “las ciencias, en tanto comportamientos humanos, tienen la forma del ser [del Dasein]” (SZ: 11)”⁵. Por eso, y siguiendo al filósofo, nuestro interés no será el de seguir un concepto lógico de la ciencia, centrada en su método y en sus fines, sino el de considerar un concepto existencial de la misma, es decir, de la ciencia como una forma particular de estar en el mundo. Esta manera de abordar la ciencia rompe la tradicional manera de considerarla solo como un ejercicio meramente teórico. Antes de preguntarnos cómo la ciencia genera leyes universales y necesarias, debemos dar un paso atrás para considerar que la ciencia es una manera de relacionarnos con el mundo.

En efecto, previa a la obra heideggeriana, ya algunas propuestas filosóficas intentaban dar cuenta de la validez del conocimiento científico, sin embargo, Heidegger se distanciará de ellas. Estas filosofías buscaban dar cuenta de cómo la comprobación empírica tenía, necesariamente, relación con los juicios científicos que la describen. Sin embargo, según Joseph Rouse, hay dos desafíos que debe de enfrentar la filosofía que intenta dar cuenta de la validez del conocimiento científico: primero, debe de explicar cómo los juicios de la ciencia describen el mundo de una forma y no de otra; y segundo, entender cómo la evidencia empírica justifica dichas representaciones⁶. Los neokantianos y los husserlianos ubicaban los fundamentos para la validez del conocimiento científico en las estructuras racionales y trascendentales del sujeto. El conocimiento es tomado como una relación entre entidades: el conocedor, lo conocido y las representaciones del conocimiento en el conocedor. La tarea sería entonces dar cuenta de cómo estas entidades se relacionan para lograr un genuino conocimiento. Heidegger, sin embargo, partirá de cómo el sujeto está inserto en su mundo histórico y concreto: en el día a día el sujeto

⁵ Joseph Rouse, “Heidegger’s Philosophy of Science”, en *A Companion to Heidegger*, ed. Hubert Dreyfus y Mark Wrathall, 1a ed. (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 176.

⁶ Rouse, “Heidegger’s Philosophy of Science”, 173. La traducción de las referencias del inglés al castellano es propia.

ya entiende el mundo en el que está sumergido, a partir de lo cual el filósofo infiere que el conocimiento es una *competencia práctica*, de tal manera que “cognición y conocimiento son derivados de este conocimiento práctico cotidiano”⁷.

Además, en las últimas líneas del párrafo §4 encontramos que “la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al *Dasein* mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser.”⁸ El *Dasein* es, en cuanto ente, el privilegiado por encima de cualquier otro ente porque en él se encuentra una comprensión preontológica, vital y no teórica del Ser. Este acento en el comportamiento práctico en el *Dasein* es subrayado por Reiner Schürmann, quien afirma que Heidegger intentó mostrar que el pensamiento del Ser es posible debido a un primordial comportamiento *práctico* o una actitud de *apertura existencial abierta al Ser*. Esta apertura existencial se despliega, según este autor, en la autenticidad, opuesta al *das Man*; aún si bien, para Schürmann “la inautenticidad es primera en el orden del descubrimiento, y la autenticidad es primera en el orden del fundamento”⁹. El *Dasein* comporta por ello una actitud de cuestionamiento o asombro (*thaumazein*) en medio de un ambiente de cotidianidad, donde el Ser se hace extraño y se oculta.

Sin embargo, este asombro puede extraviarse, precisamente, porque en la cotidianidad se apega a las novedades o a lo extraordinario, que, en el fondo, siempre están ahí de manera conocida o habitual. Al contrario, cuando el asombro descubre que aquello que ha sido tomado como algo habitual aparece como algo no habitual, no obvio, el sujeto cambia. El Ser se desvela de en medio de aquella oscuridad. Para Schürmann *thaumazein* fue “la actitud inicial a partir de la cual surge el proyecto de *Ser y tiempo* en la medida en que esta actitud es necesaria para recuperar la cuestión del Ser”¹⁰.

Ahora bien, ¿qué entiende, entonces, Heidegger por estar-en-el-mundo? y ¿cómo, a partir de ello, el *Dasein* se relaciona con los entes que ante él comparecen a través de la ocupación circunspectiva? Desde el inicio de sus lecciones de 1919 y luego, en la redacción de *Ser y Tiempo*, Heidegger insistirá en la idea de la “ligazón con el mundo” del *Dasein*¹¹, es decir,

⁷ Rouse, “Heidegger’s Philosophy of Science”, 175.

⁸ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, 7a ed. (Madrid: Trotta, 2006), § 4, 25.

⁹ Schürmann, “Heidegger’s Being and Time”, 115.

¹⁰ Schürmann, “Heidegger’s Being and Time”, 117.

¹¹ Jesús Adrian Escudero, *El lenguaje de Heidegger*, 1a ed. (Barcelona: Editorial Herder, 2009), 117.

de la apertura al mundo en el cual está inserto. Esta apertura del *Dasein* hacia el mundo se constituye desde una apertura más fundamental, que es la apertura para sí mismo. En este sentido, el *ser-ahí* significa *estar-en-el-mundo*. Sin embargo, *estar-en* no hay que tomarlo como si el *Dasein* estuviera *junto* a otras cosas, como si estuviera inmerso en un gran espacio vacío donde aparecen una infinidad de entes, unos junto a los otros. Esta concepción espacial cartesiana es superada por Heidegger, quien insiste en que el *Dasein* está en el mundo como estando inmerso o involucrado con el mundo de manera familiar o habitual.

Estar-en indica un modo de *ser* y no el hecho de estar *en* algo.¹² Uno habita en el hogar, habita de una manera familiar y cercana. Heidegger afirmará que “estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del *Dasein*, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo”¹³. Estar de forma habitual significa también que hay un trato cotidiano con el mundo, un trato concreto pre-teórico. El *Dasein* sabe moverse por su mundo sin necesidad de hacer teoría previa de él para ubicarse en este. El *estar-en-el-mundo* es experimentado por el *Dasein* de una manera no conceptualizada o teórica:

Si el estar-en-el-mundo es una constitución fundamental del *Dasein* a la que éste se mueve no solo en general, sino especialmente en el modo de la cotidianidad, entonces ese estar-en-el-mundo deberá ser experimentado ya desde siempre de una manera óptica.¹⁴

Ser experimentado es distinto a ser teorizado, con lo cual se nos pone en un plano de *cotidianidad* en su hacer práctico del *Dasein*. Además, el *Dasein* tiene varias maneras de *estar-en* debido a que está en relación con su mundo. Heidegger enumera varias formas de *estar-en*: habérselas con algo, producir, cultivar, interrogar, discutir... todas ellas tienen “el modo de ser del ocuparse [*Besorgen*].”¹⁵ *Besorgen* deriva del término alemán *sorge* que en Castellano significa *cuidado*¹⁶:

Este término no se ha escogido porque el *Dasein* sea ante todo y en gran medida económico y “práctico,” sino porque el ser mismo del *Dasein* debe mostrarse como *sorge*, cuidado. [...]

¹² Escudero, *El lenguaje de Heidegger*, 118.

¹³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 12, 64.

¹⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 13, 47.

¹⁵ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 12, 66.

¹⁶ Jorge Eduardo Rivera y María Teresa Stiven, *Comentario a Ser y Tiempo de Martín Heidegger*, 1a ed., vol. II (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2010), 42.

Puesto que al *Dasein* le pertenece por esencia el estar-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente *ocupación* [Besorgen].¹⁷

¿Cómo se relaciona, entonces, el *Dasein* con los entes que comparecen ante él en su mundo? Esta pregunta será importante porque cuando hablamos de ciencia estamos hablando de una manera particular de ocuparnos de las cosas, y, por ende, de relacionarnos con el mundo por ser el *Dasein* un ser-en-el-mundo en la manera de un habitar y de un trato cotidiano con los entes. Efectivamente, el *Dasein* está abierto al mundo, experimentando su *estar-en* en el modo como un ocuparse, habiéndosela continuamente con los entes que comparecen ante él. ¿Cómo caracteriza Heidegger al ente sujeto a la ocupación? El filósofo tomará de los griegos el término *pragmata* para referirse a los entes que comparecen en la ocupación.

En la *praxis* de la vida cotidiana, los griegos denominaban *pragmata* a los entes con las que tenían que habérselas, como sillas, puertas, libros, etc. Heidegger llamará a estos entes *útiles*¹⁸. Sin embargo, no se puede pensar la existencia de un útil solo en sí mismo. Todo útil está referido a una red de útiles que le proveen el sentido de su existencia: “el uso y manejo de un determinado útil está necesariamente orientado hacia un contexto de útiles”¹⁹. Un martillo debe su existencia al cuadro que debe ser colgado en la pared, y el cuadro necesita del clavo para sostenerse, pero si el martillo no estuviese pensado y construido para clavar el clavo, el cuadro no podría quedar colgado en la pared. Todo útil está remetido a otros útiles. Heidegger denominará a este modo de ser del útil *condición respectiva* (*Bewandtnis*)²⁰. Así, todo útil está en *condición respectiva* hacia otros útiles. La *condición respectiva* no es una determinación óptica sino más bien ontológica ya que ella constituye el ser del ente intramundano²¹. El carácter de ser del útil está basado, entonces, en este tejido compuesto por las remisiones de un útil con otro útil y que conforman la totalidad de útiles. Esta totalidad de útiles es denominada por Heidegger *totalidad respectiva*. Es importante resaltar que Heidegger pone el acento en la respectividad de los entes, es decir, que los útiles no están aislados, unos al costado de otros ocupando un espacio vacío. Hay una suerte de relación entre estos mismos que, al mismo

¹⁷ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 12, 66.

¹⁸ “En alemán *Zeug* (útil) tiene una significación plural y muy concreta. Es algo así como lo que nosotros llamamos “las cosas,” pero entendiendo por “cosas” las cosas materiales que nos sirven en nuestra vida diaria.”: Rivera y Stüven, *Comentario a Ser y Tiempo de Martín Heidegger*, II:65.

¹⁹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 69, 341.

²⁰ Heidegger, *Ser y Tiempo*, §9, 341.

²¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 18, 91.

tiempo, están relacionados con el *Dasein*, puesto que cada útil cumple una función que determina su “para qué”.

Todo útil es, entonces, siempre un útil para algo y el uso que se da al útil revela este “para algo”, es decir, que el trato adecuado del útil permite que este se muestre en su ser propio. Así, por ejemplo, el martillo comparece y se muestra como martillo gracias al martillar. El modo de ser del útil que posibilita que este se manifieste él mismo es denominado por Heidegger como el *estar a la mano (Zubandenbeit)*: “el modo de ser del útil en que éste se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el estar a la mano”²². Jorge Rivera dirá que el *estar a la mano* debe ser tomado en un sentido amplio, ya que “no se trata de que los entes pragmáticos estén siempre literalmente a la mano. Así, por ejemplo, la luna que ilumina el sendero por donde marchó es también un ente a la mano”²³.

Sin embargo, a pesar de que lo a la mano constituye aquello de lo que nos servimos en la vida, el *Dasein* no se detiene en cada útil de manera temática en su trato corriente. Hay un mirar amplio al todo de útiles pero que no le interesa descubrir de manera particular lo a la mano. Cuando se usa el martillo, no se piensa ni se teoriza sobre el martillo, sin embargo, sí se le sabe emplear. El trato que manipula no es, pues, totalmente ciego. Existe un mirar que dirige el manejo de los útiles: “el trato con los útiles se subordina al complejo remisional del *para-algo*. La visión que se da en semejante *plegarse a* es la *circunspección*”²⁴. La *totalidad respeccional* es en la que se encuentran los entes intramundanos, mientras que la *circunspección* es la mirada del *Dasein* sobre este complejo respeccional. Lo esencial, además, de esta visión circunspeccional del conjunto de los útiles, radica en “la comprensión primaria de la totalidad respeccional dentro de la cual se mueve en cada caso el ocuparse fáctico”²⁵ del *Dasein*. El trato cotidiano del *Dasein* se rige según su *mirada circunspectiva* a la *totalidad respeccional*, es decir, que se establece un trato pre-teórico en su estar-en-el-mundo. Sin este mirar primario, no teórico, no sería posible el saber cómo emplear a nivel práctico lo cotidiano, lo a la mano: ¿cómo puede el *Dasein* utilizar un martillo sin necesidad de una teoría que se lo indique? La mirada circunspectiva posibilita, así, el *ocuparse circunspectivo*.

²² Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 15, 78.

²³ Rivera y Stiven, *Comentario a Ser y Tiempo de Martín Heidegger*, II:67.

²⁴ Escudero, *El lenguaje de Heidegger*, 170.

²⁵ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 69, 347.

El útil a la mano está, entonces, pensado para insertarse en el mundo del *Dasein*, el cual, hace uso de ellos. La cuestión del útil es importante para entender la aproximación heideggeriana a la problemática de la tematización y la ciencia. Las cosas no están ahí, al lado del *Dasein* unas al costado de las otras de manera independiente, el útil a la mano está integrado al mundo del *Dasein* de manera existencial y forma parte de sus posibilidades. Más adelante, con Bernard Stiegler problematizaremos aún más la relación entre los objetos y el hombre a partir de la relación entre el *quién* y el *qué*. Por ahora solo queremos subrayar que la manera en que el hombre se vincula con los objetos es parte de su estar-en-el-mundo, y que lo que se llegará a entender como ciencia se relacionará de un modo particular con ese vínculo y con el estar-en-el-mundo a través de un proyecto que se desarrolló a partir de la modernidad. De hecho, Heidegger nos recuerda que la ciencia fue posible cuando los investigadores comprendieron que no hay meros hechos, sino que debía haber un proyecto que tendría que abrir su estructura de ser, y ese proyecto fue el físico matemático. Así, bajo la direccionalidad que da el proyecto, se traza una manera para descubrir el ente que está-ahí: “con la elaboración de los conceptos fundamentales de la conductora comprensión del ser se determinan los hilos conductores de los métodos, la estructura del aparato conceptual”²⁶.

Habíamos afirmado que la *circumspección* posibilita una visión de conjunto del total de útiles caracterizados por su condición de respectividad. Esta visión totalizadora no toma a los útiles como objetos que estuvieran simplemente “colocados” en el mundo, en una pasividad ociosa, sino más bien, que hace que los útiles se vuelvan cercanos al *Dasein* porque, además, este ya tiene una comprensión primaria pre-teórica de ellos en su ocupación práctica con estos, de tal manera que “[l]a circumspección del ocuparse “dotada de visión de conjunto” lleva, en el correspondiente uso y manejo, lo a la mano *más cerca* del *Dasein* mediante la interpretación de lo visto”²⁷. Este acercamiento del útil mediante la interpretación es llamado por Heidegger la *deliberación*²⁸. La *deliberación* funciona bajo un esquema dado por un “si – entonces”²⁹: Si es necesario hacer esto o aquello, *entonces* se requiere algo, ese algo lo sintetiza el útil. La *deliberación* permite dar un salto más allá de la simple constatación de los útiles porque abre el trato con estos según la *anticipación*, es decir, que lo útil a la mano, dentro de la mirada

²⁶ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 69, 350.

²⁷ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 69, 347.

²⁸ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 69, 347.

²⁹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 69, 347.

circunspectiva, pone su utilidad según un “para algo” que anticipa o prevé su uso según un esquema *si-entonces*. De hecho, el *Dasein*, al ser posibilidad para sí mismo, incluye a los útiles en sus propias posibilidades que definen su apertura al mundo. La *deliberación circunspectiva* (la deliberación que es posibilitada por la circunspección), ilumina al *Dasein* dentro de su mundo fáctico circundante porque le ayuda a estar en este en la manera de un habitar, como habíamos visto antes.

Ahora bien, la deliberación circunspectiva puede abrirse a posibles modificaciones en el momento del trato con el útil a la mano. Por ejemplo, el martillo que está en retención a su uso para clavar puede presentarse de una manera diferente que hace notar su “livianez” que dificultará el clavar, por lo que se deberá usar mayor fuerza. En ese momento, el martillo ya no es considerado en su condición respectiva y en su relación de respectividad con otros útiles, sino que sale fuera de este ámbito y aparece con una “luz” nueva. Esta nueva relación con el útil a la mano no lo saca de su carácter de “útil”, de hecho, el martillo seguirá sirviendo para martillar, pero el *Dasein* ya lo ve bajo una nueva luz, como “algo que está-ahí”³⁰ de un modo diferente a su condición respectiva y fuera de su retención que está a la espera a su utilización para martillar. Al aprehender lo que *está-ahí* en tanto *está-ahí*, lo a la mano no pierde su carácter de útil, sino que se prescinde de su lugar propio, de tal manera que se convierte en *tema*. En ese momento, para el filósofo, “la comprensión del ser que dirige el trato ocupado con el ente intramundano se ha trastocado”³¹. El martillo no pierde su utilidad de martillar un clavo, sino más bien, que ahora se le ve en su materialidad física que cobra ahora una importancia distinta que su simple utilidad. Cuando la mirada al útil se trastoca, el útil pierde su lugar propio, sin perder su utilidad, esta ya no importa. Así, todos los útiles pueden perder su lugar propio, escapan de sus límites que los habían puesto de manera particular dentro de su mundo circundante para ser, ahora, tematizados.

Cuando el útil sale de su lugar propio entra en una nueva delimitación: “la supresión de los límites se convierte en una delimitación de la “región” del ente que está-ahí”³². Cuando esta región es mejor establecida como un sector más preciso y quede mejor comprendido tanto más segura será la investigación científica. La delimitación de este sector precisa de un proyecto que

³⁰ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 69, 347.

³¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 69, 349.

³² Heidegger, *Ser y Tiempo*, §69, 350.

le de a este un sentido para su aplicación. Tomemos el caso que el mismo filósofo pone: la física matemática. La física matemática no encuentra lo decisivo de su desarrollo en una valoración más adecuada de los hechos ni en la aplicación de la matemática para describir las regularidades de la naturaleza, sino en un proyecto, que es el matemático, para “sectorizar” la naturaleza misma:

Este proyecto descubre de antemano algo que constantemente está-ahí (la materia) y abre el horizonte para una mirada conductora que considera los momentos constitutivos cuantitativamente determinables de eso que está-ahí (movimiento, fuerza, lugar y tiempo).³³

Más tarde, en su ensayo *La época de la imagen del mundo*, publicado en 1938, Heidegger dirá, de manera más específica que, justamente, el proyecto de la física matemática otorga una mirada conductora, que anticipadamente nos indica como mirar de otra manera a los útiles a la mano por la cual ya no es casualidad que los miremos según su pesantez o liviandad, sino que estamos llevados a mirarlos de esa manera sobre otras maneras del mirar. La ciencia física matemática se instituye como proyecto de lo que deberá ser naturaleza, es decir, que ella impondrá una manera de percibir la naturaleza según su rasgo fundamental de “cohesión de movimientos, cerrada en sí misma, de puntos de masa que se encuentran en una relación espacio-temporal”³⁴. La ciencia desarrolla modelos matemáticos para representar las regularidades de la naturaleza, y a partir de estos, poder manipular y predecir los comportamientos de los sucesos físicos. La comprobación empírica lo que hace es poner a prueba el modelo matemático propuesto. Si el modelo predice la regularidad de la región de la naturaleza matematizada, se considera que el modelo es correcto. Se instaura, entonces, un proceder anticipador sobre un sector de objetos y la manera en que estos se vinculen dará el rigor a la investigación.

Así, el proyecto de la física matemática y la rigurosidad de su investigación se desplegarán a través del método. De hecho, para Heidegger, la esencia de la ciencia es la investigación, y esta lo logra “gracias al proyecto y al aseguramiento del mismo en el rigor del proceder anticipador. Pero proyecto y rigor sólo se despliegan y convierten en lo que son en el método”³⁵. La investigación no solo acumula resultados, sino que estos sirven para lanzar

³³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 69, 350.

³⁴ Martín Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, 1a ed. (Madrid: Alianza Editorial, 2010), 66.

³⁵ Heidegger, “La época”, 66.

nuevas investigaciones, mostrando que el proceder anticipador se renueve constantemente: “el método por el que se conquistan los diferentes sectores de objetos no se limita a acumular resultados. Más bien se ordena asimismo en cada caso, con ayuda de sus resultados, para un nuevo proceder anticipador”³⁶. El que el método se rija según sus propios resultados le da a la investigación el carácter de *empresa*. Así, no es que los institutos de investigación nazcan para llevar a cabo la empresa de la ciencia, sino que es la misma ciencia, en su carácter de empresa, la que requiere institutos que se amolden a ella.

Esto nos conduce a considerar que puede haber otros tipos de miradas conductoras sobre los útiles a la mano, otras maneras de tematizar el mundo del *Dasein*. Sin embargo, ¿por qué es la mirada conductora de la ciencia moderna la que se impone sobre otras para tematizar el mundo, y más precisamente, la naturaleza? Aún más, si bien es cierto, desde lo dicho por Heidegger, que la ciencia en tanto su ser empresa es la que exige una estructura a través de institutos, universidades, centros de investigación, etc. para su marcha, ¿es la investigación, esencia de la ciencia, libre en su desarrollo? Para desarrollar estas preguntas, es necesario tomar el pensamiento heideggeriano acerca de la técnica moderna. De hecho, para Heidegger la técnica no es solo la aplicación práctica de la ciencia, sino que es esta la que “va por delante” exigiéndole a ésta su desarrollo:

Pero no se debe caer en el error de considerar que esta última es una mera aplicación, en la práctica, de la moderna ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es esta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza³⁷

Ciertamente, la técnica, y lo veremos más adelante cuando nos detengamos en el trabajo de Bernard Stiegler, entra en un proceso de desarrollo vertiginoso cuando se industrializa, y luego, cuando esta misma industrialización se globaliza. La fuerte financiación de la industria armamentista, farmacéutica, de alimentos, etcétera, muestra que lo que dirige la investigación científica responde a la racionalidad del mercado global, más que al espíritu que busca entender el mundo. La ciencia es impulsada por los requerimientos de la técnica, y si la ciencia realiza nuevos descubrimientos, la industria ya está pensando en su utilización comercial. Sin embargo,

³⁶ Heidegger, “La época”, 69.

³⁷ Heidegger, “La época”, 63.

Heidegger da un paso más y nos saca de esta, aunque no falsa, visión instrumental de la técnica. Podemos admitir que la técnica va por delante de la ciencia, pero afirmar esto no basta para el filósofo. En *La época de la imagen del mundo*, Heidegger hará una afirmación radical acerca del impacto de la técnica en el mundo moderno. El pensador dirá que la técnica moderna no es una mera puesta en práctica de lo dicho por la ciencia, sino que ella misma se vuelve autónoma de tal manera que “la técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna”³⁸. Para Heidegger, efectivamente, la esencia de la metafísica moderna coincide con la esencia de la técnica moderna. Esto nos lleva a detenernos en lo dicho por Heidegger acerca de la técnica, en tanto que su esencia es la esencia de la metafísica moderna y nos exige pensar a la ciencia desde esta perspectiva, en que esta, la ciencia, debe no solo considerarse desde una forma de estar en el mundo, sino que esta también está determinada por la esencia de la técnica.

2.3. La pregunta por la técnica

En el año 1929, Martin Heidegger, en su lección inaugural titulada *¿Qué es la metafísica?* que dirigió para tomar posesión de su cátedra de filosofía en la universidad de Friburgo, afirmaba que “en todas las ciencias, siguiendo su propósito más auténtico, nos la habemos con el ente mismo.”³⁹ Esta inclinación de las ciencias a buscar al ente mismo revela una “actitud existencial humana”⁴⁰, es decir, que la ciencia, como ya lo habíamos visto en el apartado anterior, es una manera de estar en el mundo del *Dasein* pero que nos vincula constantemente con el ente. ¿Pero por qué esta relación entre la ciencia y el ente la problematiza Heidegger? El filósofo dirá que la ciencia “concede a la cosa misma, de manera fundamental, explícita y exclusiva, la primera y última palabra,”⁴¹ llevándonos a una “sumisión al ente”⁴². Ahora bien, ¿será por ello que, nuestro sentido común solo puede tomar a la técnica moderna en su dimensión instrumental?

Heidegger, en su reflexión acerca de la esencia de la técnica, primero, sacará a la técnica de este ámbito óptico para deconstruir su concepción instrumental, y ponerlo en un plano

³⁸ Heidegger, “La época”.

³⁹ Martin Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en *¿Qué es metafísica?: Ser, verdad y fundamentos*, trad. Xabier Zubiri, 1a ed. (Buenos Aires: Siglo veinte, 1974), 57.

⁴⁰ Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, 58.

⁴¹ Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, 58.

⁴² Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, 58.

ontológico para desvelar su esencia. Así, el filósofo afirmará que la técnica moderna será una manera de desocultar, de desvelar, es decir, una forma de *aletheia*, de verdad. Lo que nos dirá Heidegger es, que la técnica no es tanto un instrumento, sino un tipo de verdad que pone lo desvelado como *Gestell*, como recurso a ser explotado, transformado, almacenado, utilizado, comercializado. La impronta técnica será la que define, pues, qué investigar, es decir, que será la que guíe la ciencia. A partir de esta afirmación podremos comprender que el derrotero de la ciencia no está libre del desvelar técnico y que la manera de tematizar el mundo está marcada también por el *Gestell*. De aquí que podremos poner en cuestión si la ciencia y la técnica producen maneras hegemónicas de tematizar el mundo y si estas nos ponen delante una naturaleza que ahora se nos muestra, en esta manera de tematizarla, como una fuente de recursos a extraer. Pero, además, nos preguntaremos cómo la extractividad es influida también por la manera del desvelar el mundo de la técnica moderna, es decir, si el extractivismo industrial es igual o diferente al extractivismo premoderno.

Heidegger afirma, en su conferencia del año 1953 y publicada en 1954, titulada *La pregunta por la técnica*, que la pregunta por la técnica no debe ser, efectivamente, dirigida a su dimensión técnica, centrada en la suma de sus elementos, máquinas o aparatos, sino a la relación que existe entre el ser humano y ella. Si planteamos así la pregunta por la técnica, ¿cómo desvelamos, entonces, la verdadera relación que tenemos con ella? Esta cuestión, nos dice el filósofo, nos debe llevar a “preparar una relación libre con ella”⁴³ y que esto solo será posible cuando esta relación “abra nuestro ser – ahí [Dasein] a la esencia de la técnica.”⁴⁴ Sin embargo, ¿por qué Heidegger habla de una relación “libre” con la tecnología?, ¿acaso la relación que se tiene con ella nos ata o amarra a ella? Heidegger dirá que no podremos experimentar nuestra verdadera relación con la técnica si solo nos dedicamos a la técnica misma”⁴⁵. Estar solo en la técnica nos lleva a seguir sumidos a la cosa misma, sumidos al ente. Por tanto, se hace necesario salir de este ámbito donde predomina lo óntico para desvelar lo más profundo y originario de la técnica. Hay entonces una necesidad de distinguir diferentes “planos” al momento de hacer la pregunta. Un plano donde se encuentra la técnica en su trato con la cosa misma; y otro que es el de su esencia. De aquí, que ubicar la pregunta por la técnica en el primer plano sería intentar dar

⁴³ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. Jorge Acevedo, trad. Francisco Soler, 3a ed., Colección el saber y la cultura (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997), 113.

⁴⁴ Heidegger, “La pregunta”, 113.

⁴⁵ Heidegger, “La pregunta”, 113.

respuesta a la técnica con algo técnico. Por tanto, ubicar bien la pregunta nos permitirá encontrar esta relación “libre” con ella.

Ahora bien, ante la cuestión ¿qué es la técnica? Heidegger señala dos tipos de determinaciones. La primera se presenta bajo dos formas que se copertenecen: “Una dice: la técnica es un medio para un fin. La otra dice: la técnica es un hacer del hombre. Ambas determinaciones de la técnica se copertenecen”⁴⁶. Esta determinación se centra en el quehacer del hombre que se impone fines a alcanzar y que para lograrlo genera medios para hacerlo. Así se despliegan diversos aparatos, máquinas, herramientas que nos posibilitan alcanzar aquello que por nuestras solas fuerzas físicas no podríamos hacer. Ambas muestran a la técnica no como un fin en sí misma sino como un medio para; y al mismo tiempo, la muestran como una actividad propiamente humana. Nosotros consideramos que esta determinación de la técnica se ajusta a aquel ámbito que Heidegger ya señaló en su conferencia *¿Qué es la metafísica?*, donde señala la sumisión del ser humano al ente y cómo la ciencia pone a este como la última palabra. En este ámbito en que la ciencia nos tiene en relación permanente con las cosas es fácil tener una concepción de la técnica como un medio para. Y si la técnica es considerada como un medio, ella misma es “un dispositivo; dicho en latín: un *instrumentum*”⁴⁷.

Por ello, Heidegger, a través de dos líneas argumentativas, va a deconstruir la concepción común que toma a la técnica como un instrumento, justamente, analizando este término. Es necesario problematizar el término *instrumento*, pues aquí es donde se sustenta la consideración neutral u objetiva de la técnica. Un instrumento es algo que se manipula, que se usa para lograr algo. El instrumento, en sí mismo, es una cosa que está ahí de manera independiente y que puede ser empleado para diversos fines. Un instrumento es por ello neutral ya que su uso no depende del instrumento sino de aquel que vaya a usarlo. Caracterizar a la técnica como un instrumento nos lleva a considerarla también como algo neutral. Heidegger dirá que pensar en la técnica de esta manera nos vuelve ciegos a comprenderla y nos aleja a establecer una relación “libre” con ella. Determinar a la técnica como un medio es correcto, mas no verdadero, puesto que la verdad de la técnica estará en su esencia: “la correcta determinación instrumental de la técnica no nos muestra aún su esencia”⁴⁸. Por otro lado, la técnica (*techné*)

⁴⁶ Heidegger, “La pregunta”, 114.

⁴⁷ Heidegger, “La pregunta”, 114.

⁴⁸ Heidegger, “La pregunta”, 115.

era para los griegos una producción (*poiesis*), donde el arte era también *poiesis*, por lo que el arte aparecía como otra forma del producir. Sin embargo, la *poiesis* de la técnica moderna no es la misma de la técnica premoderna ni tampoco la de la producción artística. Hay una diferencia entre estas que muestra que la técnica moderna no opera de la misma forma como operaba antes en el agricultor o el artesano o antes de la revolución industrial. La técnica mecanizada conlleva una impronta que debe ser puesta en relieve para poder caracterizarla de manera amplia. Por tanto, Heidegger va a problematizar, primero, la técnica en su concepción instrumental a través del término *instrumentum*; y luego, problematizará la técnica a partir del término *techné*. Esta problematización nos permitirá poner en cuestión la idea común de considerar a la técnica solo como un instrumento para un producir objetivo y neutral.

Así, Heidegger afirmará que debemos movernos a partir de aquello que se nos presenta a la vista, es decir, de la determinación correcta de la técnica que es aquella que la considera como un *instrumento*. Lo que caracteriza a un instrumento es que es un medio para fines y por tanto existe también una causalidad involucrada en ella, no solo como causa primaria sino también como causa final o motivo para lo que se emplea un instrumento. Para esto, Heidegger se apoya en la teoría de las cuatro causas de Aristóteles⁴⁹, y en el análisis etimológico del término *causa*. Este término lo entendemos como un actuar, efectuar para obtener resultados. *Causa*, dirá Heidegger, se dice en griego αἰτιον, y significa “lo que es responsable de algo.” El filósofo pone el ejemplo de la copa elaborada por el orfebre. En ella menciona la copertenencia entre la materia, la forma, y el fin de la copa que son reunidas en el producir del orfebre que es la causa eficiente: “en la copa sacrificial [...] coimperan cuatro modos del ser-responsable-de.”⁵⁰ Desde el análisis etimológico de este término, las cuatro causas son modos de ser-responsable-de traer algo a aparecer, permiten venir a algo a estar presente. En el ejemplo de la copa, no es tanto el orfebre aquel que trae la copa a la presencia, sino más bien la complementación entre sí de los cuatro modos del ser-responsable-de.

Heidegger se preguntará “¿Qué es el pro-ducir, en el que se juega el cuádruple modo del dar-lugar-a?”⁵¹ El producir, dirá, se da desde lo velado a lo desvelado. Es una presencia que se

⁴⁹ A saber: la causa materialis, la causa formalis, la causa finalis y la causa efficiens. Heidegger, “La pregunta”, 116.

⁵⁰ Heidegger, “La pregunta”, 118.

⁵¹ Heidegger, “La pregunta”, 120.

da en el desvelamiento, en lo desocultado. Para lo griegos, el desvelar se designaba con la palabra *ἀλήθεια*: *aleteia*. Así, el filósofo llega a la noción del desocultar como fundamento del producir. De todo ello, una primera y fundamental conclusión a la que llega a partir de la primera vía argumentativa para desvelar la esencia de la técnica es que:

La técnica no es, pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar. Si prestamos atención a eso, entonces se nos abriría un ámbito distinto para la esencia de la técnica. Es el ámbito del desocultamiento, esto es, de la verdad.⁵²

Una vez llegada a esta primera conclusión, Heidegger tomará la segunda vía de su argumentación en su camino de desvelamiento de la esencia de la técnica a través de la etimología del término *τέχνη*. Para ello, advierte que tenemos que observar dos cosas: primero, *τέχνη* no solo mienta el trabajo del artesano, sino también a todo tipo de arte o bellas artes, y en ese sentido, *τέχνη* pertenecerá también al producir, es decir, a la *ποίησις*; segundo, la palabra *τέχνη* está unida, desde la filosofía de Platón, a la *ἐπιστήμη*. Ahora bien, tanto la *ποίησις* como la *ἐπιστήμη* son “nombres para el conocer en el más amplio sentido,”⁵³ y el conocer es una forma de desocultar. La *τέχνη* será entonces un modo del *ἀλήθεύειν*.

Así, la segunda conclusión que obtenemos a partir de esta segunda línea argumentativa es que lo decisivo de la *τέχνη*: “[n]o estriba, de ninguna manera, en el hacer y manipular; tampoco en aplicar medios, sino en el citado desocultar. Como desocultar, no como confeccionar, es la *τέχνη* un producir”⁵⁴. De esta manera, Heidegger llega a la misma conclusión: la técnica es un tipo de verdad. Esta afirmación es uno de los aportes más importantes que el filósofo hace para la comprensión de la técnica moderna y ante lo cual nos pide mantenernos sorprendidos el mayor tiempo posible con este “desvelamiento” para que “finalmente tomemos en serio y de una buena vez la más sencilla pregunta por lo que dice el nombre “técnica”.”⁵⁵ Sin embargo, aún Heidegger no ha llegado a determinar la esencia de ella. Efectivamente, el filósofo ha desvelado la técnica como un tipo de verdad, pero esto no es suficiente para mentar a la técnica en su totalidad. Ahora es necesario caracterizar este tipo de

⁵² Heidegger, “La pregunta”, 121.

⁵³ Heidegger, “La pregunta”, 121.

⁵⁴ Heidegger, “La pregunta”, 122.

⁵⁵ Heidegger, “La pregunta”, 121.

verdad y, poder así, desocultar su real esencia y el impacto que ella tiene en su vinculación con el ser humano y el mundo.

Heidegger hace una afirmación que, en un primer momento llama nuestra atención: “el desocultar que domina a la técnica moderna no se despliega en un pro-ducir en el sentido de ποιήσις”⁵⁶. Para entender bien esta frase debemos fijarnos en la primera parte de ella: “el desocultar que domina a la técnica moderna.” Habría entonces que asumir que el desocultar de la técnica es un desocultar particular, uno que la “domina” y que la diferencia de cualquier otro tipo de desocultamiento. ¿Qué es entonces lo que caracteriza al particular desocultar de la técnica moderna? El filósofo alemán dirá que “el desocultar imperante de la técnica moderna es un provocar (*herausfordern*)⁵⁷”,⁵⁸ de tal forma que “lo establecido de esta manera tiene su propio estado. Nosotros lo llamamos lo *constante* [Bestand: depósito]”⁵⁹. Jorge Acevedo clarifica cómo debe de entenderse el término *constante*: “la palabra ‘constante’ es preciso entenderla en el sentido de ‘objetos de encargo,’ ‘existencias,’ [...] en el sentido de stocks, reservas, fondos”⁶⁰. Así, el desocultar técnico desvela todo como constante, como cosas que están en stock para ser usadas: ordenadas, sustraídas, transformadas, distribuidas, es decir que se vuelven disponibles (*Gestell*): “dispuesto significa el modo del desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna y que él mismo no es nada técnico”⁶¹. Además, agregará que es un provocar “que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales pueden ser explotadas y acumuladas”⁶². Al contrario del campesino, que antiguamente labraba la tierra, la cuidaba y la cultivaba, dejando que en su interior las semillas germinen y den sus frutos, hoy la tecnología agrícola tiene otro modo de labrar que provoca a la tierra a dar lo que se le exige.

Pero, además, Heidegger señalará dos peligros que surgen a partir de la esencia de la técnica. El primer peligro hace referencia a la esencia de la técnica, a su modo de desocultar, como el tipo de verdad que impera y domina sobre cualquier otro tipo de saber: “donde este

⁵⁶ Heidegger, “La pregunta”, 123.

⁵⁷ En la versión inglesa la traducción dice: “The revealing that rules in modern technology is a challenging.” Aquí el término *herausfordern* es traducido por *challenge* (desafiar).

⁵⁸ Heidegger, “La pregunta”, 123.

⁵⁹ Heidegger, “La pregunta”, 125.

⁶⁰ Jorge Acevedo, *Heidegger y la época técnica*, 2a ed., El saber y la cultura (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1999), 65.

⁶¹ Heidegger, “La pregunta”, 130.

⁶² Heidegger, “La pregunta”, 123.

domina, expulsa todas las otras posibilidades de desocultamiento”⁶³. El segundo peligro aparece así, en que el modo de desocultar de la técnica se impone, y al imponerse como única manera de desvelar, pone al hombre dentro del ámbito de lo dispuesto y lo vuelve un ente. El hombre deviene un ente entre otros entes, olvidando que “al Dasein le pertenece con igual originalidad – como constitutivo de la comprensión de la existencia – una comprensión del ser de todo ente que no tiene el modo de ser del Dasein”⁶⁴.

De aquí podemos afirmar que la ciencia y la técnica no son, en su esencia, ni objetivas, ni neutrales, ni simples instrumentos en su determinación. Cuando la ciencia aplica su método, nos pone delante el mundo de una manera y no de otra, y la técnica moderna, a partir de su desocultar provocador, desvela de una manera provocadora, y no de otra manera, como podría ser la del arte. La ciencia, bajo la impronta del *Gestell*, estará sometida a ella y le servirá en su modo de desocultar provocador. En ese sentido, la ciencia con su método y su investigación marcada por el *Gestell* de la técnica moderna, no es neutral ni objetiva porque nos coloca en el mundo de una manera particular frente a otras maneras de tematizar el mundo. La ciencia impondrá su método a la naturaleza, para que esta responda las preguntas que ella le exija, de tal manera, que la naturaleza mostrará lo que el método de la ciencia física matemática le pida y no más. Así, la ciencia, dominada por el *Gestell*, mostrará solo ciertos aspectos de la naturaleza. Podemos hablar, entonces, de una *tecnociencia*, donde la ciencia y la técnica se asocian para ponernos de una manera particular en el mundo, el cual es tematizado científicamente bajo la marca del *Gestell* de la técnica moderna. Esto debería llevarnos a preguntar ¿quiénes financian la investigación científica?, ¿quiénes definen qué investigar y qué no? No negamos que haya personas dedicadas desinteresadamente a la ciencia, y que haya financiamientos que buscan, a través de la ciencia, respuestas a las preguntas más originarias, como la explicación del origen del universo y su futuro devenir. Sin embargo, el tipo de ciencia que hoy impera es aquella que se ve regida por el tipo de verdad que la técnica moderna instaaura. Para Heidegger, quien impulsa la investigación científica es el *Gestell*, la manera de desocultar de la técnica moderna. Es importante mencionar una vez más, a partir de lo dicho anteriormente, que Heidegger no menciona a la técnica en tanto su dimensión óptica, compuesta de máquinas,

⁶³ Heidegger, “La pregunta”, 138.

⁶⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 24.

aparatos, dispositivos, sino más bien, en su dimensión ontológica en tanto una forma de verdad, de traer de lo oculto, de mostrar el mundo de una manera particular.

El pensamiento Heideggeriano lleva, además, al descentramiento del sujeto con respecto a la técnica. Ya no es el sujeto quien domina la técnica, sino más bien, es el modo de desocultar técnico quien finalmente se impone sobre el hombre. Este giro, donde la primacía no está en el sujeto sino en la técnica misma, nos saca de la ilusión humanista, en la que el hombre moderno es puesto como el dominador del mundo. A un nivel óptico, en el que la técnica es un medio para un fin, un instrumento, el sujeto mantiene su poder sobre este, ya que es él el que usa el instrumento llamado técnica frente a su mundo. Sin embargo, a un nivel ontológico, la esencia de la técnica aparece como la dominadora que se lleva por delante al sujeto, quien, y es lo peor de todo, se vuelve ciego ante esta realidad. Si decimos que el hombre se encuentra arrastrado por este modo de desocultar, por este tipo de verdad, estamos diciendo entonces que existe una dinámica que permea la manera en que el *Dasein* está-en-el-mundo. El desocultar técnico establece un camino, un destino marcado por él. Arturo Leyte afirmará que “la técnica no es la metafísica, pero la esencia de la técnica coincide con la esencia de la metafísica: la aspiración al des-encubrimiento total y general de lo ente”⁶⁵. Así, “la técnica impone el modo de ser de las cosas”⁶⁶, como la presa que estanca las aguas del río para ser encausadas hacia la central hidroeléctrica: no es la presa que se adecúa al río, sino que el río es adecuado para la presa. Podemos pensar en los animales dedicados para la alimentación: los animales ya no siguen un proceso natural o espontáneo de vida, sino que son inducidos a acortar su proceso natural de crecimiento con el fin de dar carne a los tiempos y requerimientos que exige el mercado.

La técnica exige a la naturaleza a aparecer o ser de una manera particular y no espontánea deviniendo así en producto. En ese sentido, “la técnica no es ya un modo de ser entre otros posibles – por ejemplo, el teórico –, sino la consideración de que la propia estructura de la cosa es la representación que hay que imponer como producto”⁶⁷. Habíamos visto que, para Heidegger, la preminencia del ente nos llevaba a una “sumisión al ente”. A partir de *La pregunta por la técnica* podemos derivar que todas las cosas terminan siendo tomadas como entes al desvelarlas bajo el signo de la producción, sumergiéndonos en una equivalencia donde se pierde cualquier distinción. Arturo Leyte resume esta dinámica afirmando que “la técnica no es algo

⁶⁵ Arturo Leyte, *Heidegger: el fracaso del ser*, 1a ed. (España: Editorial Bonallettera Alcompas, 2015), 100.

⁶⁶ Leyte, *Heidegger: el fracaso del ser*, 101.

⁶⁷ Leyte, *Heidegger: el fracaso del ser*, 100.

técnico, sino el ser mismo, [...] bajo la exigencia incondicionada de que todo tiene que desvelarse y presentarse de forma productiva. Entendido desde la técnica, producir (traer algo adelante) se vuelve la única exigencia del ser”⁶⁸. Por ello, el análisis ontológico nos lleva a fijarnos no solo en la actividad extractiva, sino en lo que permite esta: antes de analizar el extractivismo en su operatividad es problematizar cómo el desvelar provocador de la técnica nos pone en el mundo y por qué esta manera específica de estar en el mundo nos lleva a tomar a la naturaleza como un bien a ser explotado.

Siempre ha habido explotación, desde el inicio de la agricultura, pero era de una forma donde se esperaba lo que la naturaleza podía dar. La explotación a la manera del *Gestell* obliga a la naturaleza a dar lo que la técnica le exige dar. La tecnología opera un cambio en la manera en que el hombre se relacionaba con la naturaleza. Ahora, la técnica provoca o desafía a la tierra a que le entregue lo que esta le exige. La naturaleza deviene, entonces, para el hombre una fuente de recursos a ser extraídos o explotados, no como un campesino podría hacerlo sino bajo las condiciones de la técnica moderna. La extracción de recursos se da bajo una intensidad impuesta por la manera en que la naturaleza es puesta provocativamente, de tal forma que ya no hablamos de la extracción de recursos del campesino sino de un extractivismo técnico. El extractivismo no será la simple extracción de metales, árboles o recursos hídricos, sino que será el exigir a la naturaleza dar según ciertos requerimientos que le serán impuestos. Una mina debe de calcular el flujo de explotación de minerales según variables del mercado e impondrá un plan para que la tierra entregue lo que esta exige. No es que se extraiga lo que “se pueda” de la tierra, sino que ya antes de la operación de la mina, se sabe cuánto se puede explotar de ella y se programa, a través de cálculos, su extracción. Más adelante veremos un ejemplo de extractividad hídrica en los andes peruanos, donde, dentro de la misma lógica, se extrae agua de fuentes hídricas altoandinas para irrigar terrenos a kilómetros de distancia. No es que se espera que el agua llegue en los flujos que esta pueda suministrar, sino que el flujo de agua para la irrigación ya está calculado en función de la producción agrícola y la infraestructura técnica está dispuesta para que cumpla esta función.

Sin embargo, Heidegger, luego de su análisis acerca del desvelar provocador de la técnica, introduce lo que sería propiamente la posibilidad de una relación libre con ella a través

⁶⁸ Leyte, *Heidegger: el fracaso del ser*, 101.

de lo “salvador”. Lo salvador aparece ligado a la “dignidad” de la esencia del *Dasein*, en que éste es el custodio, y por tanto le es confiado, el desvelamiento (*ἀλήθεια*) de la verdad de todo ente en el mundo. Así, la técnica pone al hombre, por un lado, a estar sumido en el desocultar provocador, y por otro, a persistir en su labor de custodio de desvelamiento del ser. Por tanto, para Heidegger, lo salvador vendrá de la mano de otras maneras de desvelamiento del mundo que eviten el desvelar provocador de la técnica. ¿Qué otras maneras de desvelamiento pueden surgir como opciones al desvelamiento técnico? Para el filósofo, en otros tiempos la *tekné* (*τέχνη*) se entendía también como una manera del desocultar, y que ella también mentaba el producir (*ποίησις*) de las bellas artes. El arte era pues, un modo de desocultar propio de lo bello, la poesía y lo poético, y podría ser aquel desocultar que muestre al hombre lo salvador. El arte sería *aleteia*, una otra manera de traer de lo oculto diferente a la *aleteia* técnica. El arte, con su impronta, podría cobrar una fuerza que acuse, en su diferencia, al pensamiento calculante técnico. ¿Podría el arte tener alguna impronta, siguiendo la propuesta heideggeriana, política y de resistencia a lógicas extractivistas? Si bien no nos ocuparemos del arte como tal en nuestra investigación, en el tercer capítulo, plantaremos algunas prácticas técnicas que sean alternativas a los usos técnicos extractivistas. Una de ellas será el de la producción artística basada en el uso protésico de técnicas visuales con el fin de generar perspectivas situadas que amplíen las formas de percibir la problemática extractivista. En el fondo estaremos moviéndonos en la pregunta sobre una posible relación libre con la técnica a través de un arte materialista entendido desde la teoría de la tecnicidad originaria en clave feminista.

2.4. Relevancia actual de la óptica heideggeriana para el análisis del extractivismo en el Sur Global

Martin Heidegger es un filósofo que ha generado diversos tipos de crítica, debido a su amplia influencia en la filosofía actual y también debido a ciertos acontecimientos de su vida que más adelante tendremos necesidad de abordar. Dentro de las críticas planteadas, alguna de ellas pone en cuestión la actualidad del pensamiento heideggeriano sobre la ciencia y la técnica en un mundo marcadamente distinto al contexto heideggeriano, sobre todo si tenemos en cuenta que la tecnología del siglo XXI parece ser muy diferente a la que conoció y motivó el pensamiento de Heidegger. En este sentido, el filósofo de la técnica Don Ihder considera que la técnica que

inspiró la reflexión heideggeriana es una técnica que, si bien no ha desaparecido del todo, ella es bastante distinta a la de la actualidad. La técnica que se desarrolla hoy día es la de la biotecnología, nanotecnología, tecnología de la información, tecnologías de partículas elementales, entre muchas otras. Toda esta tecnología, sin embargo, hace uso también de grandes instrumentos para su observación y manipulación que son extremadamente complejos⁶⁹. La tecnología del siglo XXI es, en este sentido, diferente a la que conoció y motivó el pensamiento de Heidegger. Sin embargo, en la medida en que busca abrir la pregunta por el sentido del ser, el pensamiento heideggeriano de la técnica no puede reducirse a la descripción de un solo paradigma tecnológico. Sin duda sería muy complejo enumerar cada desarrollo técnico para someterlo a un análisis “filosófico”. Justamente, la pregunta que plantea Heidegger sobre la esencia de la técnica nos ubica en un ámbito propiamente filosófico, es decir, que él no hace un análisis óntico de la técnica, donde el análisis recaería en el tipo de técnica a usar, si esta es para el análisis del mundo micro o del universo macro, sino que sale de este ámbito para desarrollar un análisis ontológico. De cualquier manera, sería erróneo distinguir radicalmente la técnica actual de la técnica moderna, que incluye al motor de combustión interna o la producción de electricidad de las centrales hidroeléctricas. Estas se han perfeccionado para entregar resultados más eficaces, que conlleva otro tipo de impactos sobre la naturaleza, pero los principios extractivistas en los que se basan no han cambiado sustancialmente. Además, si pensamos, por ejemplo, en técnicas actuales como el internet, el uso que se hace de este supone el consumo eléctrico producido, entre otros, por centrales hidroeléctricas; los cables por donde se transmiten las señales son confeccionados, en la mayoría de casos, de cobre; las computadoras que se emplean requieren materiales basados en el petróleo, metales o polímeros. Cualquier objeto técnico es construido por múltiples líneas de producción, pero todas estas inician en la extracción de los materiales con los cuales serán fabricados. Lo cierto es que Heidegger está interesado en mostrar que la ciencia es, ante todo, una forma de estar en el mundo, y que la técnica se impone previamente como una manera de desvelar nuestro mundo y de traerlo hacia nosotros, lo cual conlleva una serie de “peligros” que el filósofo se ha esforzado en mostrar. Por esto, Heidegger se pregunta por la esencia de la técnica, es decir, por aquella caracterización que está en sus orígenes y la determinan en su vinculación con el sujeto y con su mundo. Jorge

⁶⁹ Don Ihder, *Heidegger's technologies: postphenomenological perspectives*, ed. Fordham University Press, 1a ed. (New York: Perspectives in Continental Philosophy, 2010), 4.

Acevedo dirá, en este sentido, que “la meditación de Heidegger no se atiene solo ni principalmente a los artefactos técnicos – a su génesis, evolución, ventajas, peligros -, sino que nos proporciona, entre otras cosas, un “*diagnóstico*” filosófico de la época actual, la era de la técnica moderna”⁷⁰. Centrándonos en el tema que nos compete que es el del extractivismo, podríamos afirmar que la actitud extractivista que diagnosticó Heidegger para su época, sigue operando hoy. No solo porque los artefactos técnicos que se han perfeccionado o hayan surgido luego del tiempo de Heidegger sigan siendo dependientes del extractivismo, sino porque, como hemos visto anteriormente, la manera de relacionarnos con la naturaleza no ha cambiado: esta sigue siendo una fuente de recursos a explotar bajo nuestras condiciones, y esto porque aún impera una verdad que pone lo desvelado como constante. Si, por el contrario, aceptamos que la técnica actual es, en su esencia, distinta a la conocida por Heidegger, entonces, ¿esta técnica contemporánea sería ya libre de un desvelar provocante? La nanotecnología, por poner un ejemplo, ¿ha surgido y opera libre a la impronta del *Gestell*? Si fuera así, abríamos entrado ya en una nueva época que ya superó la época de la que hablaba Heidegger en la *Época de la imagen del mundo*.

Aunque la técnica avanza a pasos gigantescos, ella aún conserva el núcleo de su operación, y eso lo notamos en que aún necesitamos de las industrias de extracción, cuyas consecuencias se sienten principalmente en los países cuya economía aún depende de este tipo de actividades, como es el caso de varios países de América Latina. En este sentido, el análisis hecho por Heidegger describe a la ciencia y a la técnica que aún hoy predominan y que impactan al planeta, y, que incluso, hoy día intensifican su forma extractiva sobre la naturaleza. Si en los años de vida de Heidegger la extractividad se daba ya a escalas industriales, hoy día esta actividad es aún mayor en intensidad y en escalas globales y bajo la demanda de un mercado que obedece el gran consumismo de la sociedad actual. Por ello creemos que el análisis heideggeriano de la ciencia y tecnología son actuales y nos dan una base adecuada para un análisis contemporáneo del extractivismo.

El pensamiento heideggeriano de la ciencia y la tecnología es una problematización actual de su operación e impacto en el mundo. También nos da una perspectiva para rastrear su operación desde el surgimiento de esta, sobre todo a partir de la modernidad y su impacto aún

⁷⁰ Acevedo, *Heidegger y la época técnica*, 98.

actual en la sociedad. Bajo la mirada heideggeriana, se puede mostrar como la irrupción de la ciencia y la tecnología moderna no solo sirvieron para describir la realidad, sino que produjeron también maneras de entender y actuar en el mundo. Para Galileo la naturaleza era un libro escrito con caracteres matemáticos. El proyecto era aprender dicho idioma para desvelar la estructura subyacente de la naturaleza, la cual era tomada como una gran máquina, a semejanza de un reloj, del que se podía describir su funcionamiento interno, no solo para conocerle, sino, sobre todo, para manipularlo. Así, puede predecirse sus futuros movimientos si se conoce su mecánica actual. La matemática era la verdadera estructura de la naturaleza, “[l]a forma última de la razón humana, pensada como instancia universal, [que] se adecuaba a la estructura del cosmos porque ambas realidades – razón humana y cosmos – estaban constituidas de forma matemática”⁷¹. Esta nueva impronta forjó una nueva subjetividad con nuevos parámetros dados por la nueva ciencia y constituyeron, no solo principios teóricos, sino que fueron elementos por los cuales se generó una nueva cosmovisión. La precisión matemática fue transferida a todo tipo de conocer y se extendió a diversos ámbitos del saber. La calculabilidad se cuela en todos los ámbitos de la subjetividad y en todos los ámbitos de la sociedad. Así, comienza a imponerse una manera de instalarse en la realidad, un modo de estar que incide y opera en el mundo y que actúan transformándolo y violentándolo.

El análisis heideggeriano muestra que esta tecnociencia que se instituye deviene hegemónica y se presenta como el estándar de racionalidad y objetividad, *el* camino de desvelamiento del mundo. La tecnociencia, que señala una manera de estar en el mundo, marca desde su hegemonía una forma de traer el mundo hacia nosotros y una manera de actuar y operar sobre él. La mirada tecnocientífica aplica una misma impronta a lo largo de su expansión global, cosificando la naturaleza y explotándola de manera ilimitada. La naturaleza deviene entonces como un gran reservorio de materias primas para ser extraídas y transformadas, alimentando al voraz mercado. Mientras que, el hombre, como Heidegger advierte, cae dentro de esta vorágine hegemónica, y deviene también como recurso cosificado para ser utilizado dentro de la maquinaria extractiva. Así, podemos afirmar que el extractivismo presenta profundas raíces filosóficas arraigadas en el desvelar provocante de la técnica moderna que nos pone una naturaleza como fuente a exigirle los recursos a extraer según los requerimientos de la industria

⁷¹ Jorge Polo Blanco y Eleder Piñeiro, “Ciencia moderna, planeta torturado: una reflexión crítica sobre el modo eurocéntrico de conocer la naturaleza e intervenir en el medio ambiente”, *Izquierdas* 46, núm. mayo (2019): 196.

global extractiva. La dinámica de la tecnociencia global legitima, así, intervenciones violentas sobre la naturaleza y sobre el hombre, las cuales podemos percibir las, con particular actualidad, sobre diversas áreas de América Latina.

3. Capítulo II: De la técnica a la tecnicidad originaria vía la escritura: Derrida y Stiegler

3.1. Introducción

El objetivo de este capítulo es mostrar que el conocimiento tiene una dimensión material posibilitada por el objeto técnico, el cual se constituye prótesis del sujeto. A partir de allí, podremos preguntarnos acerca del impacto de la industria de extracción sobre los soportes materiales de la memoria colectiva de las comunidades originarias. Para ello, nos basaremos en algunos aspectos de la filosofía de la técnica de Bernard Stiegler, puesto que este filósofo otorga una importancia central al análisis heideggeriano de la técnica, pero de manera crítica. Stiegler considerará que Heidegger no tomó en cuenta que los útiles son objetos técnicos que forman parte constituyente del ya-ahí donde el *Dasein* es inserto. Efectivamente, el *Dasein* se encuentra arrojado en un ya-ahí, un ya-ahí que no ha vivido, que no le pertenece, pero a partir del cual se abre a su tener-que-ser. En tanto sujeto inacabado, incompleto, tiene ante sí sus propias posibilidades, de las cuales, la única posibilidad que conoce con certeza es la de su muerte, que es, sin embargo, desconocida por no haberla nunca experimentado por sí mismo. La temporalidad dibujada por Heidegger se sustenta en la propia existencia del *Dasein*, del ser-ahí que se instala en su ya-ahí en el horizonte de su tener-que-ser. Heidegger pone al sujeto en un contexto que no le aísla, sino que le hace ontológicamente inserto en una tradición que no le es propia pero que tendrá que asumir. Bernard Stiegler retoma la idea del filósofo alemán, pero encuentra en ella una seria ausencia, a saber, la de haber pensado el ya-ahí sin haber considerado el que éste es construido técnicamente, en un sentido material y deconstructivo.

Stiegler, lector de Jacques Derrida encuentra que la técnica ha sido el elemento censurado, olvidado y despreciado por la tradición logocéntrica occidental. En sentido contrario, Stiegler mostrará, a través del mito de *Epimeteo* y *Prometeo*, una carencia originaria en el hombre que es subsanada a través de la prótesis técnica, del fuego robado por Prometeo y dado al hombre para su subsistencia. Esto tiene profundas implicaciones en la comprensión del sujeto

filosófico, que se constituye, precisamente, como sujeto a partir de su ya-ahí que él no ha escrito, pero en el cual, y retomando la expresión heideggeriana, se encuentra arrojado en él y a partir del cual deberá asumir su tener-que-ser: “éste, como “ente-arrojado”, hereda del ya-ahí que es su pasado, que siempre-ya lo ha precedido y a partir del cual es ese “quién”, hijo y nieto de tales y cuales; su pasado que, sin embargo, no es propiamente su pasado, puesto que no lo ha vivido”⁷². Si el ya-ahí es constituido por el objeto técnico epimeteicamente, y su tener-que-ser se sustenta en su anticipación prometeica, ¿es posible entender “los pueblos” o “las comunidades” como independientes de la ciencia y la técnica? Cuando la materialidad del paisaje donde habitan las comunidades es transformada debido a la instalación de la industria de extracción, ¿cómo impacta en el sujeto, en su ya-ahí, en su memoria colectiva?

Vamos a adentrarnos al pensamiento de Bernard Stiegler, primero, a través de su lectura de Jacques Derrida, a partir de la cual mostrará que la deconstrucción es un pensamiento de la técnica que empieza con las primeras trazas del proceso de hominización y que se extiende hasta las tecnologías de hoy en día; y al mismo tiempo, a través de una lectura crítica de Heidegger, que es un pensamiento de la fidelidad al pasado, a la memoria y a la herencia. Stiegler mostrará cómo se origina la retención terciaria, la cual exterioriza la memoria sobre soportes técnicos que espacializan el tiempo y temporalizan el espacio, dinámica que se gesta desde la *differance*. Esto será posible si se tiene en cuenta el concepto derridiano de *archi-escritura* como condición de posibilidad de toda inscripción. Posteriormente, nos detendremos en la propuesta filosófica de la tecnicidad originaria a partir de su particular interpretación del mito de *Epimeteo* y *Prometeo*, lo que nos ayudará, no solamente a entender la relación entre antropogonía y tanatología a partir de una teogonía, sino también a retomar críticamente algunos puntos de la filosofía heideggeriana con respecto al *Dasein* y el tiempo.

Nuestro análisis tomará el artículo *Derrida y la tecnología: la fidelidad en los límites de la deconstrucción y la prótesis de la fe*, presente en el libro *Jaques Derrida y las humanidades*, y luego el primer volumen de *La técnica y el tiempo 1: el pecado de Epimeteo*.

⁷² Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo 1: el pecado de Epimeteo*, trad. Beatriz Morales Bastos, 1a ed. (Gipuzkoa: Cultura Libre, 1994), 305.

3.2. La fidelidad en los límites de la deconstrucción

Para Bernard Stiegler, la confección de herramientas que se da en el periodo entre el Zinjanthropus y el Neantropus⁷³ revelaría que estamos dentro de una etapa de la evolución que ya no se comprende necesariamente como un fenómeno netamente zoológico. Estaríamos ante la presencia del paso de lo genético hacia lo no genético donde la construcción de una herramienta (el sílex tallado) reflejaría un propósito que revelaría una anticipación para su uso, en otras palabras, que habría una previsión de las operaciones, algo así como una “conciencia técnica” que se basaría en una toma de conciencia creadora y anticipatoria de un posible, posible que ya no se regiría por una “programación biológica”. Esto nos lleva a considerar la cuestión del tiempo, ya que “todo el problema, que se convierte así en la distensión del pasado, del presente y del futuro, está atrapado en ese círculo en el que la herramienta aparece a la vez como *resultado* de la anticipación, exteriorización”⁷⁴. El tallado del sílex lleva en sí la marca del tiempo, no porque este sea un producto de un pasado remoto, sino que lleva ligado una conciencia que prevé su uso para un futuro y que, al mismo tiempo, toma del pasado el recuerdo del talle de la piedra. La idealidad del talle se exterioriza sobre la piedra misma que va tomando la forma que la conciencia imprime en cada golpe sobre esta. Los restos arqueológicos de sílex tallado son vestigios de una “conciencia técnica” que revelaría una evolución en el ser humano que “ya no está *genéticamente programada*”⁷⁵. De aquí que Stiegler lanza una pregunta que dará origen a un largo análisis: “¿quién o qué inventa?, ¿quién o qué es inventado?”⁷⁶. ¿Es el ser humano quién inventa la herramienta, o más bien la herramienta la que inventa al ser humano? Quién/qué, un binomio que nos conduce a realizarnos estas preguntas y que pone en cuestión, como veremos más adelante, las bases mismas de la metafísica.

Para seguir la línea argumentativa de Stiegler, retomaremos la lectura que él mismo hace de la crítica derridiana al intento de Husserl de explicar el origen de las idealidades geométricas.

⁷³ Stiegler retoma el trabajo del etnólogo, arqueólogo e historiador Leroi-Gourhan, quien señalaba que entre el Zinjanthropus y el Neantropus hay un periodo donde se define el córtex y que dejará de evolucionar después del Neantropus. Al mismo tiempo, es en este periodo donde se encuentran los primeros vestigios de piedras volcánicas talladas y que podrían considerarse como los primeros rastros técnicos. Stiegler pone en relieve este paso de una idealidad aún en ciernes hacia su exteriorización en un objeto material: “un acoplamiento córtex/sílex, materia viva/materia inerte, en el que se trama una doble plasticidad, en el que la dureza de la materia mineral informa y a la vez se informa de la fluidez “espiritual” [...] El sílex es la primera memoria reflejante, el primer espejo”.

⁷⁴ Stiegler, *La técnica y el tiempo I*, 229.

⁷⁵ Stiegler, *La técnica y el tiempo I*, 204.

⁷⁶ Stiegler, *La técnica y el tiempo I*, 203.

Para Stiegler, el principal punto de análisis derridiano acerca de la constitución del objeto temporal, se presentará en la *Introducción a “El Origen de la Geometría” de Husserl*, donde el filósofo considera un tercer tipo de memoria, a saber, la memoria técnica y/o escrita, lo que Husserl llama “imagen-conciencia”. Según el pensamiento de Husserl, hay “tres tipos de memoria [que] deben ser distinguidas, las dos primeras pertenecen a la conciencia, la tercera constituye una huella externa, algo así como una memoria *objetiva*”⁷⁷.

Para plantear su propio argumento, a la estela de Derrida, Stiegler explica dos términos claves en la filosofía husserliana, a saber, la *retención primaria* y la *retención secundaria*. La retención primaria se daría en el momento en que un objeto temporal es retenido por la conciencia en un flujo que pasa, un flujo que se desvanece en el pasado. El objeto temporal manifiesta, así, el paso del tiempo: “la retención primaria unifica el ahora, [la cual] es unificada por él; no pertenece al pasado, sino a la presencia del pasado que pasa”⁷⁸. Cuando una persona ve un objeto, este objeto es percibido por el sujeto, pero en el mismo momento en que es así percibido, lo percibido queda en el pasado. Lo mismo ocurre en la escritura; en el momento mismo de escribir, lo escrito queda ya en el pasado. La conciencia retiene al objeto en el instante mismo de su percepción que inmediatamente se vuelve parte del pasado. La retención primaria no pertenece al pasado sino a la presencia pasajera que el objeto ha causado a la conciencia. La retención primaria se mantiene en el ahora, pero en un ahora que pasa, que es pasajero, constituyendo una suerte de “largos ahora”. Para Husserl, dirá Stiegler, la retención primaria no es un juego de la imaginación, sino que para él es el verdadero fenómeno de la percepción del tiempo. Justamente porque la retención primaria es un ahora pasajero es que el sujeto puede “percibir” el tiempo. La retención secundaria, por otra parte, se da una vez se ha acabado la retención primaria, la cual sería un recuerdo que “acoge” las franjas temporales que han fluido continuamente bajo la forma de la retención primaria. La retención secundaria vendría a ser el recuerdo que se tiene de lo que la conciencia retuvo pasajeramente. Para mayor claridad, Stiegler nos ayuda poniéndonos un ejemplo: una persona observa una pintura del siglo XIX en un museo; obviamente, sería erróneo pensar que la persona, quien mira esa pintura, está haciendo un acto de memoria propio, sino que más bien, encuentra ante ella una huella de la memoria de *aquel*

⁷⁷ Bernard Stiegler, “Derrida y la tecnología: la fidelidad en los límites de la deconstrucción y la prótesis de la fe”, en *Jaques Derrida y las humanidades*, 1a ed. (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2005), 319.

⁷⁸ Stiegler, “Derrida y la tecnología”, 310.

que pintó el cuadro. Es decir, una huella que ha sido exteriorizada por el pintor hace dos siglos, y que ahora se presenta a otra conciencia quien la estudia como una imagen del pasado. Este tipo de “objeto del pasado” no constituye, sin embargo, ni el primer ni el segundo tipo de memoria o retención, sino el de un tercero, que Stiegler ha denominado *retención terciaria*.

Regresando a la cuestión husserliana sobre el origen de la geometría, Stiegler situará, justamente a la retención terciaria como la base que posibilita la geometría, puesto que esta se da en la retención terciaria (puntos, líneas, arcos, etc.). Según Stiegler, Derrida encuentra, que, en el fondo, la fenomenología está atrapada en una doble contradicción: “por una parte, explicar la génesis de conceptos ideales, y, por otra, afirmar su carácter trascendental (ideal, estos conceptos no pueden ser engendrados por la experiencia)”⁷⁹. Husserl dirá:

Nuestro problema se refiere justamente a las objetividades ideales y temáticas de la geometría: ¿cómo llega a su objetividad ideal la idealidad geométrica (así como la de todas las ciencias) a partir de su surgimiento originario intrapersonal en el cual se presenta como formación en el espacio de conciencia del alma del primer inventor?⁸⁰

¿Cómo el geómetra adquiere el concepto de línea infinita, de punto como ente sin medida, de plano de grosor cero, etc.? ¿Estas idealizaciones (la idea de infinito, de mediciones nulas) provienen realmente de la experiencia? Derrida se preguntará cómo se puede generar una objetividad ideal intersubjetiva a partir de una evidencia subjetiva:

¿cómo puede la evidencia subjetiva egológica del sentido tornarse objetiva e intersubjetiva?, ¿cómo puede dar lugar a un objeto ideal y verdadero, con todos los caracteres que le reconocemos: valor omnitemporal, normatividad universal, inteligibilidad para “*todo el mundo*”, desarraigo respecto de toda facticidad del “*hic et nunc*”, etcétera?⁸¹.

En su análisis del pensamiento husserliano sobre el origen de las idealidades geométricas, Derrida sostendrá que Husserl no logra mostrar el origen trascendental de dichas idealidades, ya que su explicación es netamente “tecnológica”, donde “la génesis de las idealidades originarias presupone, para Husserl, “la rigurosa mensurabilidad [que] emerge del mundo de las

⁷⁹ Stiegler, “Derrida y la tecnología”, 307.

⁸⁰ Edmund Husserl, “El origen de la geometría”, en *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, trad. Vera Waksman, 1a ed. (Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2000), 169.

⁸¹ Jacques Derrida, “Introducción”, en *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, trad. Diana Cohen, 1a ed. (Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2000), 56.

cosas espacio-temporales”⁸². Por su parte, Stiegler encontrará que, más adelante, en *Introducción a “El Origen de la Geometría” de Husserl*, Derrida propondrá una solución a través de la comprensión de la escritura, la cual tendría que ser entendida desde la idea de la *archi-escritura*. En efecto, Derrida encuentra que la presencia del presente percibido está compuesta de una continua no-presencia. Por tanto, en el presente mismo yace lo no percibido, yacen sólo *huellas*, por lo que no sería un presente plenamente en sí mismo. La presencia del presente vivido tendría como origen una ausencia constituyente a ella. Stiegler concuerda con Derrida en que la diferencia entre la primera y la segunda retención no es la diferencia entre una percepción y una no-percepción, sino más bien la diferencia entre dos modificaciones de una no-percepción. Así, pues, al ser la no-presencia el nudo de la percepción del presente, la diferencia entre las dos memorias no sería mayor. Así, para Derrida la vivencia del presente estará marcada por la no-presencia, o, en otras palabras, por huellas que no pueden ser capturadas por el presente: “[e]sto es lo que nos autoriza a llamar *huella* a aquello que no se deja resumir en la simplicidad de un presente”⁸³.

El geómetra pondrá por escrito las *huellas* de sus intuiciones, permitiéndole sobrepasar su finitud retencional⁸⁴, y así lograr transmitir estas a las siguientes generaciones: la retención terciaria permite exceder la finitud retencional de la conciencia. A partir de aquí es que Derrida, según Stiegler, pone en cuestión la autopresencia (en este caso, la sensación de tener presente al geómetra al momento de la lectura de sus cálculos), mostrando que la conciencia vivida, dada su estructura de retención finita, está combinada con la muerte, con el pasado lejano al que “pertenece” el geómetra ya fallecido del cual sólo nos quedan sus huellas que superan al pasado al estar presentes en el ahora. En el caso de la geometría, su origen tiene que ver con los escritos o soportes que acogen sus trazos y que abren el espacio tiempo para la protogeometría. La escritura, en sí misma, permite que se constituya y se transmita la idealidad. En el origen está la escritura de la geometría, la cual, al desvanecerse la retención inicial, puede su sentido ser

⁸² Stiegler, “Derrida y la tecnología”.

⁸³ Jacques Derrida, *De la gramatología*, trad. Oscar Del Barco y Conrado Ceretti, 4a ed. (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1986), 86.

⁸⁴ La retención es finita porque se pierde en el pasado y el recuerdo (retención segunda) no puede retener “todo” lo pasado, sino que hay una “selección” de lo retenido. Bernard Stiegler, “Derrida and technology: fidelity at the limits of deconstruction and the prosthesis of faith”, en *Jacques Derrida and the humanities: a critical reader*, ed. Tom Cohen, 1a ed. (New York: Cambridge University Press, 2001), 238–70.

reproducido como “el mismo”, haciendo posible que la geometría permanezca en un colectivo “largo ahora”, es decir, como una presencia retenida.

Podemos agregar junto con Stiegler, entonces, que el gran ahora, que acoge a la idealidad geométrica, inicia en Grecia: “en este grandísimo ahora, la estructura de la ciencia parece ser ensanchada para incluir memorias terciarias en todas sus formas en cada aprehensión de una sucesividad temporal”⁸⁵. Lo importante es que en este gran ahora la estructura de la ciencia recae en la documentalidad, de tal manera, que el documento deviene constitutivo. Así, si bien la finitud retencional era limitada, gracias a la retención terciaria la memoria se hace extensiva, y en cierta medida, infinita al incluir a una comunidad trascendental, de tal forma que se puede afirmar que “la memoria terciaria no sólo ha ingresado en el campo trascendental, sino que lo *instituye*, de hecho, como trascendental, o, más apropiadamente, como *cuasitrascendental* dado que este campo es irreductiblemente empírico-mundano; esto es *hipomnésico* y, en consecuencia, *técnico*”⁸⁶.

Podríamos hablar, entonces de una “lógica del suplemento”⁸⁷, donde la memoria se exterioriza en una *prótesis* que revelaría un adentro y un afuera, *interior/exterior*. Sin embargo, con ello ¿no estaríamos situándonos nuevamente en aquello que Derrida intenta superar, entender la técnica como resultado de una oposición entre lo no físico y lo físico, entre *logos* y *techné*? La deconstrucción, siguiendo la lectura que hace Stiegler de Derrida, “es un pensar de la composición en el sentido de que la *composición* es más vieja que la oposición. [...] Es una relación que es el vehículo de un proceso (el de la *differance*)”⁸⁸. Lo que se intenta es deconstruir la oposición sin eliminar su diferencia, pues “[no] se trata, por lo tanto, de borrar simplemente la diferencia entre lo empírico y lo trascendental. Más bien se trata de deconstruir un juego de *opuestos* [...] de tal manera que las diferencias no sean borradas”⁸⁹. De aquí que Stiegler, desde el concepto derridiano de la *differance*, nos da una respuesta a la pregunta que encontramos al inicio de esta exposición, acerca de la jerarquía entre el *quién* y el *qué*, acerca de la primacía en la invención, si el hombre crea la técnica o a la inversa, si la técnica crea al hombre; la respuesta del filósofo será que ambas se copertenecen en un juego constante de creación y recreación

⁸⁵ Stiegler, “Derrida y la tecnología”, 317.

⁸⁶ Stiegler, “Derrida y la tecnología”, 318.

⁸⁷ Stiegler, “Derrida y la tecnología”, 318.

⁸⁸ Stiegler, “Derrida y la tecnología”, 321.

⁸⁹ Stiegler, “Derrida y la tecnología”.

mutua que es posible porque ambas se encuentran en una relación transductiva ya que “antes que del hombre o de la técnica, la cuestión es la de lo que los une absolutamente, la del tiempo como emergencia del *grama como tal*”⁹⁰. Derrida, refiriéndose a la articulación del espacio y del tiempo que el grama posibilita afirmará que el

[o]rigen de la experiencia del espacio y del tiempo, esta escritura de la diferencia, este tejido de la huella, permite articularse a la diferencia entre el espacio y el tiempo, que aparezca como tal en la unidad de una experiencia (de una “misma” vivencia a partir de un “mismo” cuerpo propio). Esta articulación permite entonces a una cadena gráfica (“visual” o “táctil”, “espacial”) adaptarse, eventualmente de manera lineal, a una cadena hablada (“fónica”, “temporal”). Es preciso partir de la posibilidad primera de esta articulación. La diferencia es la articulación⁹¹.

El grama, no solo se vincula con la escritura. La intuición del protogeómetra, por ejemplo, hace que este trace imaginariamente líneas, ángulos, puntos de maneras sucesivas, pero que, debido a su finitud retencional, necesitará inscribirlas sobre un soporte material liberándolo de tener que retener constantemente las idealidades geométricas. Será en el momento de su inscripción sobre un soporte material que estas idealidades se espacio-temporizarán continuamente en los instantes mismos de su inscripción. De manera semejante a la escritura, en el dibujo de signos, o en el tallado sobre madera de una escultura, la idealidad se plasma en la materia espacializándose en cada sucesión temporal lineal. Por ello, para Stiegler, “el grama estructura todos los niveles del ser vivo y más aún, de la continuación de la vida por medios distintos de la vida”⁹².

Derrida acuña el término *differance*, el cual debe ser entendido como “diferenciación y diferimiento, espaciamiento en el tiempo y temporalización del espacio”⁹³. Diferir es dejar una acción para más tarde, es demorar o retrasar. Al diferir, se abre el tiempo para un “después” que se prevé. Diferir es temporizar, es recurrir a una mediación temporal para dar cumplimiento a algo. Al temporizar también se espacializa el espacio, ya que el tiempo lineal es una secuencia conformada por momentos sucesivamente homogéneos. En estos momentos linealizados se inscribe la idealidad en sucesivos instantes que se plasman a través del lenguaje, de la escritura

⁹⁰ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 227.

⁹¹ Derrida, *Gramatología*, 85.

⁹² Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 207.

⁹³ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 209.

o de cualquier soporte técnico material, como podría ser, por ejemplo, el tallado del sílex. El pensamiento se espacia-temporaliza en el momento mismo de su advenimiento. Aquello que une la ambigüedad del *quién* y del *qué* es posible gracias a la *différance*. La *différance* “no es ni el quién ni el qué, sino “su co-posibilidad”⁹⁴: “la diferencia está antes y más allá del *quién* y del *qué*, los sitúa juntos, composición esta que crea la ilusión de una oposición”⁹⁵. El concepto derridiano de *différance* no será otra cosa, entonces, que la historia de la vida, no en el sentido histórico cronológico, sino en la historicidad de la idealidad que impregna la vida, los hechos, las producciones humanas, del devenir del *logos* y la *techné* humana.

Pero ¿no estaríamos reduciendo, así nuevamente, la escritura a un medio, un soporte para el habla, que justamente Derrida está intentando superar? No podemos tomar la escritura en un sentido instrumental, ya que, al hacerlo, estaríamos nuevamente inmersos en la lógica del logocentrismo. Es importante recordar, que más que tratar de la escritura como producción de signos de tinta sobre un papel, Derrida se centra en la condición de posibilidad de la inscripción de la idealidad, lo que él denomina *archi-escritura*:

“La *archi-escritura* no es escritura: es la estructura de la suplementariedad elemental. Esta estructura no es un suplemento en particular, uno que está históricamente constituido (como por ejemplo, el fenómeno de la escritura); es la necesidad cuasitrascendental de completar la finitud retencional con un *pharmakon*, un remedio, un expediente que es siempre técnico. Al mismo tiempo, este expediente sólo puede servir para empeorar la situación, agravando, necesariamente, el defecto al que responde⁹⁶

Estructura cuasitrascendental por la cual la finitud retencional logra sedimentarse al exteriorizarse y completarse en el objeto técnico, el cual, al ser un soporte material, está expuesto a la contingencia histórica, al tiempo epimeteico y prometeico en el cual puede perderse, borrarse, distorsionarse. Al exteriorizarse en un expediente, la finitud retencional es superada, pero al mismo tiempo, queda expuesta: remedio al drama epimeteico y prometeico, pero veneno peligroso que pone en riesgo lo sedimentado. Todo suplemento técnico es, pues, un *pharmakon*, ya que al mismo tiempo que es un “remedio”, que evita que la memoria se pierda, nos ofrece un soporte material que transgrede el pasado, es un “veneno”, un peligro, puesto que todo medio

⁹⁴ Stiegler, *La técnica y el tiempo I*, 212.

⁹⁵ Stiegler, *La técnica y el tiempo I*, 213.

⁹⁶ Stiegler, “Derrida y la tecnología”.

material es caduco y vulnerable a la destrucción, con la pérdida que eso puede suponer. Para Stiegler la técnica “es tanto un veneno como un remedio. [...] Todas las técnicas son original e irreductiblemente ambivalentes: la escritura alfabética, por ejemplo, podría y puede ser un instrumento de emancipación y alienación”⁹⁷. Uno se encuentra, por un lado, con un pasado que ha sido presente pero que no ha sido vivido por la persona que en este momento contempla la representación de lo que alguna vez una persona dejó, como la persona que ve un cuadro de un artista. Por otro lado, ese pasado que no fue vivido pero que ha sido presente “se refiere a una huella originaria, en otras palabras, a un pasado que no ha sido nunca presente y que nunca vivió, que no existe”⁹⁸.

La retención terciaria, como hemos visto, nos conduce a pensar en una “exteriorización” de la memoria por medio de soportes técnicos, lo que podríamos entender como *tradición*. La tradición es, en términos heideggerianos, el *ya-ahí* que el *Dasein* encuentra al ser el ente-arrojado al mundo. El *ya-ahí* heideggeriano, en tanto tradición, vendría a ser una memoria sedimentada, es decir, una memoria secundaria objetivada, exteriorizada, que deviene terciaria. El *ya-ahí* del mundo sólo puede realizarse a través de un soporte que lo cobije y que se encuentre ya presente, como en el caso de la protogeometría, donde “aquel que, en el origen de la geometría, involucra por primera vez la escritura está afectado también por los soportes que uno pule, con los que uno sobrevive, y que hacen de la temporalidad, ellos mismos, protogeometría”⁹⁹. Así, sólo la escritura sería capaz de constituir y transmitir las intuiciones de la idealidad. La posibilidad de un gran ahora colectivo, sólo viene dada por un soporte externo a la memoria finita, posibilitando el recuerdo en el presente histórico en tanto mantenimiento retencional, y al mismo tiempo, “viste” al hombre desnudo del mito para enfrentar su deber-ser. A semejanza de la geometría, el soporte de memoria colectivo permite que un otro continúe una obra inacabada, o la lleve a otro nivel. A partir del soporte de una memoria terciaria se puede superar la finitud de la retención secundaria y abrirse a las posibilidades de lo por-venir. Así, el *ya-ahí* y el deber-ser del *Dasein* encuentran su posibilidad en la retención terciaria.

⁹⁷ Bernard Stiegler, “Pharmakon, pharmacologie”, *Ars Industrialis*, s/f.

⁹⁸ Stiegler, “Derrida y la tecnología”.

⁹⁹ Stiegler, “Derrida y la tecnología”.

3.3. La técnica y el tiempo: diferencia y técnica

Bernard Stiegler considera que la técnica y la ciencia han sido percibidas como actividades distintas, donde la técnica fue tomada como una actividad manufacturera. Esta idea de técnica se encuentra ya en la filosofía de Platón y Aristóteles, donde la *techné* era asociada a la praxis, mientras la ciencia al *logos*. Luego de la revolución industrial, y debido a su impacto y a las cuestiones que ella provocó, obligó a replantear la relación entre ambas. Esta reconsideración llevó a aceptar que la ciencia y la técnica no son actividades separadas, sino codependientes y con una dimensión ontológica que las caracteriza. Esta división se inserta dentro de una lógica que ha opuesto *logos* y *techné*, *nomos* y *physis*, *habla* y *escritura*. Sin embargo, el filósofo francés encuentra en la tragedia griega clásica una concepción distinta de la técnica. Entre los dioses y los seres vivos (aquellos que no tienen concepción de la muerte) se encuentran los seres humanos, en distancia intermedia entre ambos ámbitos. El mito de *Epimeteo* y *Prometeo* servirá a Stiegler para analizar el juego habido entre *logos* y *techné*. Nos advierte de antemano, que recurrirá a varias lecturas del mismo mito, pero que le servirá para poner de manifiesto las sutilezas que el mismo mito permite rastrear:

Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a éstos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, los forjaron los dioses dentro de la tierra con una mezcla de tierra y fuego, y de las cosas que se mezclan a la tierra y el fuego. Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y le distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente. A Prometeo le pide permiso Epimeteo para hacer él la distribución. «Después de hacer yo el reparto, dijo, tú lo inspeccionas.» Así lo convenció, y hace la distribución. En ésta, a los unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerte, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. [...] *Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada.*

[...] Pero, como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana, y no sabía qué hacer. Mientras estaba perplejo, se le acerca Prometeo que venía a inspeccionar el reparto, y que ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas. Precisamente era ya el día destinado, en el que debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz. Así que Prometeo, apurado por

la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego -ya que era imposible que sin el fuego aquella pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien- y, así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus. Ahora bien, Prometeo [...] robó la técnica de utilizar el fuego de Hefesto y la otra de Atenea y se la entregó al hombre. Y de aquí resulta la posibilidad de la vida para el hombre; aunque a Prometeo luego, a través de Epimeteo, según se cuenta, le llegó el castigo de su robo. Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas. Después, articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas, y alimentos del campo¹⁰⁰

Del mito, observamos que los mortales están desnudos, carecen de propiedades que los hagan valerse por sí mismo, mientras que los animales sí son dotados de capacidades para poder defenderse. Los animales son armados, pero los hombres no, los hombres están carentes, en sí mismos, de propiedades para sobrevivir: el hombre es carencia, carencia debido al pecado de Epimeteo que Prometeo tratará de subsanar. El hombre está entre los animales y los dioses, no son inmortales como los dioses, pero poseen el fuego y el arte (o la técnica), y no tienen propiedades “naturales” como los animales, pero son conscientes de su finitud. La antropogonía tiene sentido en la teogonía, en la lucha entre dioses que roban, olvidan, castigan: de esa confrontación nace el ser humano, que no es divino ni animal, pero al mismo tiempo, son los únicos seres que creen en los dioses, que son conscientes de la inmortalidad de ellos, y, por ende, al compararse con los dioses, conscientes de su propia finitud, de su mortalidad. A diferencia de los animales que no saben nada de la muerte, el ser humano, al presentar sacrificios a los dioses, recordarán, una y otra vez, que algún día morirán. Los animales viven el ahora sin temor, pero el ahora de los seres humanos está marcado por su constante saber de la muerte, de sus límites. El hombre se sabe efímero y carente: “la disputa teogónica es lo que da sentido a la antropogonía, que no es otra cosa que una tanatología: la teogonía define a los in-mortales, y, por antítesis, caracteriza a la mortalidad”¹⁰¹

¹⁰⁰ Platón, “Protágoras”, en *Diálogos I* (Gredos, 1981), 320d-322a.

¹⁰¹ Stiegler, *La técnica y el tiempo I*, 279.

La ausencia de cualidad, que define y distingue al hombre de los animales, se suple con el fuego y la técnica que son robados de los dioses. El hombre inventa, descubre, fabrica e imagina, es decir, se provee de *prótesis*: “la prótesis es lo que se coloca delante, es decir lo que está fuera, afuera de aquello ante lo que se coloca. Pero lo que está fuera constituye el mismo ser de ese afuera de donde eso se encuentra, entonces este ser está fuera de sí. El ser del hombre es (ser) fuera de sí”¹⁰². Incluso, el filósofo francés dirá que los mortales “son los que de entrada no forman cuerpo, son los que tienen que corporeizarse”¹⁰³. El hombre es un ser “desnudo”, carente de armas que lo protejan y le ayuden a sobrevivir. El fuego será la prótesis que le constituya como un ser viviente a semejanza del resto de los vivientes. Aquello que constituye al ser humano no está en sí mismo, sino fuera de él. Desde la lectura stiegleriana del mito de Epimeteo y Prometeo, no se puede entender al ser humano sin el fuego, sin prótesis, es decir, sin técnica: no existe el hombre sin ésta. Ahora bien, nuestro autor se pregunta, si este estar fuera de sí tiene preeminencia sobre un posible estar dentro de sí, en otras palabras, si “¿es la *techné* la que procede del *logos*, o a la inversa? ¿O no será más bien que ambos, *logos* y *techné*, no son más que modalidades del ser-fuera-de-sí?”¹⁰⁴. Volvemos así, nuevamente, a la pregunta inicial de esta exposición stiegleriana de la técnica, pero esta vez desde la idea de la carencia del ser humano, de su ser-fuera-de-sí, que posteriormente la vincularemos con el *tener-que-ser* heideggeriano. De lo visto hasta ahora, nos inclinamos a la respuesta que va implícita en la segunda pregunta, es decir, que tanto *logos* como *techné* conforman una misma modalidad del *ser-fuera-de-sí*. De hecho, Stiegler se distancia del paleontólogo francés Leroi-Gourhan, del cual es deudor parte de su pensamiento, quien llega a afirmar que el hombre se inventa en la técnica inventando la herramienta. Desde esta perspectiva, se afirmaría un interior que se inventa en el movimiento desde este interior hacia el exterior. Sin embargo, si es así, dirá el filósofo francés, el interior es inventado por este movimiento por lo que no puede precederlo. Por tanto, interior y exterior se constituyen en un mismo movimiento que inventa al uno y al otro al mismo tiempo, “un movimiento en el que *se* inventan el uno *en* el otro, como si hubiera una *mayéutica tecno-lógica* de eso que se llama el hombre”¹⁰⁵.

¹⁰² Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 284.

¹⁰³ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 293.

¹⁰⁴ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 285.

¹⁰⁵ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 213.

Así mismo, con la capacidad de creer en los dioses y rendirles culto, el hombre “articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres”¹⁰⁶, para después construir casas, vestidos, calzado y todo lo demás. La voz y los nombres, es decir, el lenguaje, por el cual es capaz de articular los sonidos para formar nombres y con ello poder comunicarse, se da luego de intentar construir altares a los dioses: “el lenguaje, el logos como lenguaje [...] *llega por medio de la técnica, en toda su extensión, fruto de una incompletud originaria del ser técnico*”¹⁰⁷. El hombre mortal participa de la suerte divina, está ligado a ellos por el fuego que no es propio de los hombres y por lo que rinde culto en altares que él mismo construye. Sólo después de participar en el culto divino es que el ser humano es capaz de emitir sonidos y articularlos en lenguaje. El hombre se convierte en un ser con logos, a diferencia de los otros vivientes: “el género incalificable habla desde su descalificación, desde su mortalidad, no dice más que su mortalidad, su desaparición, puesto que lo divino se define por su relación con la muerte, y no la muerte en relación a lo divino”¹⁰⁸. Así, Stiegler encuentra una relación íntima entre lenguaje y muerte, es decir que toma al lenguaje desde un horizonte tanatológico.

Al mismo tiempo, Stiegler inserta en su lectura del mito de Epimeteo y Prometeo, el mito de Pandora presente en la *Teogonía* de Hesíodo, donde Zeus, por venganza, enviará a Pandora a los mortales con el fin de castigarlos. Epimeteo vuelve a pecar, una vez más, al aceptar el regalo que esconde la venganza. Con ella, se abre la caja, donde luego de que salen todos los males del mundo, queda la *Elpis*. *Elpis*, designa “en primer lugar la espera, la conjetura, la presunción y la previsión. Este nombre a continuación designa tanto la esperanza como lo contrario, el temor”¹⁰⁹. Por tanto, *Elpis* puede ser tomado como algo bueno (esperanza) o como algo malo (temor); luego, *Elpis* es incertidumbre: es la espera de algo que puede ser bueno o malo. Mientras Prometeo conoce de antemano sus sufrimientos, *Elpis* significa lo contrario a la certeza prometeica porque ella es origen de la incertidumbre. El hombre no puede prever su devenir, no puede prever su muerte, aunque sepa que arribará algún día, aunque ese día le es desconocido como también lo es la manera en que morirá: “es así como se constituye, en la

¹⁰⁶ Platón, “Protágoras”.

¹⁰⁷ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 286. El resaltado es nuestro.

¹⁰⁸ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 287.

¹⁰⁹ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 289.

siempre ya oculta anticipación de su fin, nudo de la prometeia y de la epimeteia, la temporalidad de los mortales”¹¹⁰.

No podemos dejar de notar, en la lectura stiegleriana del mito, una relación estrecha con la filosofía de Heidegger. De hecho, de manera similar al hombre desnudo y carente del mito, el *Dasein*, el ser-ahí, es un ser abocado a ser, a *tener-que-ser*, es decir, que se funda también en una carencia y que lo aboca a un *deber-ser* que le abre, así, al tiempo. Sin embargo, aunque Stiegler retoma la filosofía heideggeriana, su lectura es crítica en ciertos puntos. Para el filósofo francés, “la analítica existencial y la cuestión heideggeriana del tiempo ignoran el sentido primordial de la imagen prometeica/epimeteica”¹¹¹. Prometeo es la anticipación del porvenir, la previsión, la prudencia, es la preocupación; mientras que Epimeteo es el olvidadizo, el atolondrado, el irreflexivo. Prometeo y Epimeteo, “inseparables, constituyen ellos dos la reflexión tal y como pertenece a los mortales que participan de la suerte divina: es una reflexión como éxtasis, “en” el tiempo, es decir, en la mortalidad como anticipación y diferancia, es la reflexión *como* tiempo y el tiempo *como* reflexión por adelantado en su vertiente prometeica y con retraso por su reverso epimeteico”¹¹². Así, Stiegler considera que la analítica heideggeriana ignora el sentido epimeteico de toda hermenéutica y que la facticidad del *Dasein* “debe a su ser ya-ahí, a la *precedencia* de su pasado”¹¹³. Para Heidegger, por un lado, el ya-ahí no habrá participado en la originalidad del fenómeno del tiempo, mientras que, por otro lado, la escritura tampoco será tomada en cuenta en la inauguración de la historia del ser. Para Stiegler, además, los *entes-a-la-mano*, los *qué* de nuestra pregunta por los *qué* y los *quiénes*, que no son otra cosa que las herramientas, es decir, la técnica, en la cual se debe de incluir también dentro de ella a la escritura, son pensados desde la oposición tradicional del *logos* y la *techné*, oposición en la cual el pensamiento de Heidegger, para el filósofo francés, se mantiene latente.

Por lo dicho hasta ahora, el hombre y la herramienta se encuentran en la lógica de la *differance*, donde la vida se inscribe en la no vida a través de soportes tecnológicos. La herramienta rudimentaria, o como lo nombra Stiegler, el *estereotipo*, es confeccionado sucesivamente por diversos hombres. La punta de flecha hecha de sílex, es copiada una y otra

¹¹⁰ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 291.

¹¹¹ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 293.

¹¹² Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 296.

¹¹³ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 302.

vez. ¿Cómo la memoria puede recordar, no sólo individual sino también grupalmente la manera de golpear y dar forma semejante a otras puntas de flecha? “Habría que preguntarse ¿qué tipo de anticipación hace posible una proyección-exteriorización de tipo lítica, como *soporte* de memoria?”¹¹⁴ La cuestión del tiempo y la de la memoria artificial tecnológica se ancla en el ya-ahí como horizonte previamente dado del tiempo. El ya-ahí es ese pasado que el ser humano no ha vivido pero que aun así es su pasado. Es la estructura en que se da la herencia, la tradición y donde uno se inserta. El ya-ahí cobija una historia donde el *Dasein* se encuentra como *ente arrojado*. “La capa epigenética de la vida, lejos de perderse con su muerte, se conserva y sedimenta, se lega a la supervivencia y a la descendencia como un don y como una deuda”¹¹⁵. El pasado sería esta sedimentación epigenética, memorización de lo sucedido y según Stiegler, epifilogénesis del hombre “en el sentido de conservación, de acumulación, de sedimentación de la epigénesis sucesivas y articuladas entre sí, ruptura con la vida pura en el sentido en que en la vida pura la epigénesis es justamente lo que no se conserva”¹¹⁶.

Podemos decir que ese “quién”, del binomio stiegleriano qué/quién, es el *Dasein* a quien siempre le precede ese ya-ahí. Según Stiegler la etimología del término epimeteia proviene de *Meteia*, que quiere decir aprender, estudiar, instruirse; mientras que *Epi* comprende la accidentalidad de lo pasado, de lo que ha sucedido, por lo que *Epimeteia* “significa herencia. La herencia es siempre *epimaterisis*. [...] Epimeteia también querría decir tradición - que se origina de un pecado siempre ya-ahí que es la misma tecnicidad”¹¹⁷. Epimeteo supone una imagen del saber que es, al mismo tiempo, un olvido, y que, al ser tradición heredada, supondrá también un saber originario que se olvida: “el saber de la diferencia ontológica que se olvida en la diferencia que es la historia del ser”. Así, Stiegler puede sostener la existencia de un *tiempo tecnológico constitutivo de la temporalidad del ser humano*, es decir, un tiempo del *qué* constitutivo del tiempo del *quién*. Lo que muestra nuestro autor es que la transmisión del saber, es decir, de la tradición, se encuentra determinada por formas tecnológicas en tanto registros del saber. El problema que se plantea, de cara al pensamiento Heideggeriano, sobre el cual Stiegler se apoya críticamente, es que, para el filósofo alemán, el saber sólo puede ser tratado en “la

¹¹⁴ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 237.

¹¹⁵ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 211.

¹¹⁶ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 211.

¹¹⁷ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 305.

diferencia ontológica [...] saber de una diferencia, y también [...] saber de una diferancia, con Epimeteo pegado a los talones de Prometeo”¹¹⁸.

Así, desde la analítica existencial de Heidegger, dice Stiegler, el ser-mío está marcado por la “finitud [que] es la infinitud de lo finito o, más bien, del fin radical como lo que sólo puede realizarse no realizándose, *difiriéndose*”¹¹⁹. Mientras exista el *Dasein*, no será todavía algo, no puede ser captado en su totalidad porque está en un continuo estado de incompletud. Esto hace, para el filósofo francés, que no pueda ser comparado con un *qué*. “La realización sólo se realiza no realizándose, lo que es la estructura misma del retraso”¹²⁰. En retraso epimeteicamente y anticipándose prometeicamente. “El *Dasein* es el ente que difiere. Se debe entender ente que difiere en un doble sentido: el que siempre remite a más tarde, que es esencialmente pro-yectado en el diferimiento, y el que, al mismo tiempo, se encuentra originariamente diferente, indeterminado, improbable”¹²¹. El *Dasein* sabe su final radicalmente, pero este siempre será indeterminado porque no puede ser calculado, se oculta difiriéndose. Conoce el fin de los demás, más no el suyo: su fin no puede ser más que el suyo “en la medida en que éste permanece para él esencialmente escondido”¹²², de tal manera que “este diferimiento y esta diferencia que soy en tanto que ser-mío, esta diferancia es la anticipación”¹²³. Esta anticipación se da en el modo del cálculo que busca determinar lo que es en sí mismo indeterminado, que oculta la individuación y el incierto fin.

La anticipación y el diferir se inscriben, por tanto, en la historia del *Dasein*, incluyendo el pasado que no es mío. La historia del ser para Heidegger es la historia de un olvido que se inscribe como cuestión del tiempo en el horizonte de la técnica moderna: “la *historia del ser*, es el pasado *del Dasein* que no es *su* pasado y que, *como pasado, anticipa y difiere*”¹²⁴. Y lo hace de dos maneras, según Stiegler que lee a Heidegger: auténticamente cuando transmite la cuestión del ser; y ocultándose, en tanto transmisión metafísica como olvido del ser. Stiegler entonces se pregunta cómo es transmitida esta tradición cuando ella solo puede ser la historiografía del *Dasein*. Aquí el filósofo francés encuentra una cuestión que parece ignorar

¹¹⁸ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 310.

¹¹⁹ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 315.

¹²⁰ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 316.

¹²¹ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 338.

¹²² Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 338.

¹²³ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 338.

¹²⁴ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 341.

Heidegger: “¿cómo esta historicidad es esencial a su temporalidad, si no a través de una fijación durable, necesariamente pro-tética, del pasado, o más bien, del antes como aquello que ha pasado?”¹²⁵. Al ser el *Dasein* fuera-de-sí, al existir lo es protéticamente, “proponiéndose y proyectándose fuera de sí, delante de él”¹²⁶. Así, el *Dasein* será para nuestro filósofo esencialmente fáctico, es decir, pro-tético, no será nada “fuera de lo que es fuera de él, no de lo que él es fuera de él”; y al mismo tiempo, el acceso del *Dasein* a su pasado también será pro-tética. La prótesis, habíamos indicado, significa puesto-ahí-delante, y ella es lo puesto por anticipado, es decir, la técnica. La relación entre el *Dasein* y el tiempo están siempre condicionadas por las tecnologías históricas. Cada época puede ser caracterizada por el acceso a su ya-ahí que nos permiten sus técnicas.

3.4. Relevancia actual de la óptica stiegleriana para el análisis del extractivismo en el Sur Global

A partir del siglo XVIII, con la irrupción de la revolución industrial, se produce una gran transformación en la actividad manufacturera, que imprime en la historia humana un cambio espaciotemporal en relación con el estilo de vida previo a la industria. Los cambios técnicos devienen con tal rapidez, que crean una inestabilidad entre sus producciones y la manera en que estas son asumidas por los sujetos. Así, la tecnociencia y sus productos evolucionan más rápido que la propia cultura, repercutiendo en la economía, la política, el lenguaje, entre otros. Esta rápida evolución de la tecnociencia se hace más intensa en regiones donde los adelantos científicos no llegan con facilidad. Si ahora pensamos en las regiones internas de los países latinoamericanos, sobre todo aquellas donde se instala la industria de extracción, veremos que el desfase tecnocientífico es aún mayor. Si ya Stiegler se pregunta sobre la posibilidad de prever y orientar la evolución de la técnica o no, pensando en su contexto francés, esta pregunta es más acuciante en nuestro contexto latinoamericano. El filósofo francés acepta lo dicho por Heidegger, en que la técnica no debe ser comprendida solo bajo la categoría de medio, es más, la técnica debe ser entendida como un sistema complejo que escapa al control y planificación humana, de donde el *Gestell* heideggeriano ya indicaba que el hombre, más que hacer uso de la

¹²⁵ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 342.

¹²⁶ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 342.

técnica, era este el que terminaba siendo un medio para este. De aquí que Stiegler se pregunta si es el hombre dueño de este dispositivo, dueño de su destino, y si la evolución de este dispositivo es la evolución del mundo del hombre.¹²⁷ De modo semejante a Heidegger, Stiegler afirma que “el hombre industrial es él mismo dependiente del sistema técnico, y lo sirve más que se sirve de él”¹²⁸.

Así, la técnica debe ser entendida como un sistema que entra en relación con otros sistemas. Esta observación de Stiegler complejiza aún más el impacto de la tecnología y su influencia en el extractivismo, ya que incluirá en el análisis el hecho de que el extractivismo al que se somete a la naturaleza es a escala global y con una intensidad sin precedentes en la historia. Cuando se proyectan los programas de extractividad, se tiene en cuenta variables de tipo económicas, técnicas, políticas, pero, a veces, se olvida que una variable más debería ser el impacto social en las comunidades directamente afectadas. Hay experiencias que muestran que no se tuvo en cuenta a las comunidades implicadas, como la que mencionamos en la introducción, a pesar de haber una ley que obligaba a consultar a las poblaciones acerca de la instalación de dicha empresa minera. La tecnociencia que evoluciona más rápido de lo que podemos asimilar muestra su intensidad y rapidez, lo que conlleva, también, una sobreexplotación de la naturaleza que no podemos contener, pues esta, a nivel material, requiere de metales, madera, plásticos que se basan en el petróleo, la industria alimentaria requiere de mayor cantidad de animales para el consumo, la industria agrícola mayores insecticidas, etcétera. Si la tecnociencia avanza sin contención, ¿podremos limitar la explotación sobre la naturaleza? ¿cómo impacta esta sobreexplotación de la naturaleza sobre las regiones y las comunidades más directamente afectadas? Según Stiegler, justamente, por ser la tecnociencia un sistema complejo, es que esta no puede ser entendida solo como un medio porque escapa a nuestra voluntad de dominio. Stiegler comparará la concepción de la lengua como sistema en Saussure para explicar que, de manera similar, la técnica es un sistema complejo que escapa también a nuestra voluntad: “la técnica forma sistema en la medida misma en que no puede ser comprendida como un medio, como en Saussure la evolución de la lengua, que forma un sistema de una enorme complejidad, escapa a la voluntad de los que la hablan”¹²⁹.

¹²⁷ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 45.

¹²⁸ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 46.

¹²⁹ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 46.

Según Stiegler, que la técnica sea un sistema, no es, ciertamente, un hecho que se origina a partir de la modernidad, sino que data de antes de esta, ya que, para el autor, la configuración sistemática “es constitutiva de *toda* técnica”¹³⁰. La diferencia hoy es que el sistema técnico se da bajo una planificación y programación que no se da de manera aislada, sino que interactúa con otros sistemas influyendo fuertemente sobre la planificación técnico-económica, lo que origina que hayan “consecuencias no calculadas sobre los demás sistemas constitutivos de la sociedad (el “social” y el “cultural”). [...] Por eso, la programación de la evolución técnica comporta la amenaza de un desequilibrio general”¹³¹. Stiegler afirmará que un sistema técnico designa ante todo un juego de interdependencias estables en una época dada. Por eso, no es propio hablar “del sistema técnico”, sino de sucesión de sistemas técnicos. Un sistema técnico es producto de sistemas técnicos anteriores y tendencias estructuradas en torno a interdependencias y contextos que la impulsan y las dirigen, según el periodo histórico en el que se encuentran, ya que “[u]n sistema técnico constituye una unidad temporal. Es una estabilización de la evolución técnica en torno a un punto de equilibrio que se concretiza en una tecnología particular”¹³².

Se puede hablar, así, de un diálogo entre el sistema técnico y otros sistemas humanos “que dé cuenta de la coherencia del mundo material cotidiano a través de la historia, que entabla con los especialistas de los otros sistemas (económico, lingüístico, sociológico, epistemológico, educativo, político, militar, etc.)”¹³³. Esto produce que la evolución de los sistemas técnicos devenga cada vez más compleja y que se establezcan dependencias en su relación con los otros sistemas. Estas dependencias traspasan los límites de los países y se vuelven globales, generando tecnologías globales industriales “que explotan sistemática y globalmente los recursos, e implica una interdependencia económica, política, cultural, social y militar mundial”¹³⁴. En el contexto global donde la técnica forma sistema e interactúa con otros dentro del mundo global, ¿cómo entender ahora al objeto técnico, en tanto memoria sedimentada y fundamentadora del ya-ahí común de la historia humana? Los sistemas técnicos no pueden entenderse independientemente de su relación con los otros sistemas, ya que técnica, industria y mercado global solo pueden ser

¹³⁰ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 46.

¹³¹ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 47.

¹³² Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 54.

¹³³ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 51.

¹³⁴ Stiegler, *La técnica y el tiempo 1*, 54.

comprendidos en su copertenencia y necesidad mutua. La dinámica evolutiva del mercado global pone a la industria dentro de una constante necesidad de innovación que impone una imparable programación y anticipación del porvenir:

Esta tendencia notablemente rápida que el desarrollo técnico ha adquirido desde la revolución industrial, no ha cesado de acrecentarse, agudizando dramáticamente el retardo entre el sistema técnico y la organización social, como si la negociación entre ellos fuera imposible y su divorcio pronunciado¹³⁵.

La exteriorización de la memoria sobre soportes técnicos abre el espacio para la generación de una memoria colectiva compartida por una comunidad, un ya-ahí, dentro de la cual el sujeto se desarrolla y se inscribe dentro de la tradición heredada. La materialidad de la memoria, como lo muestra Stiegler, ha sido mercantilizada por la tecno-industria global.

Si la memoria *puede* industrializarse, es porque es tecno-lógicamente sintetizada, y si esta síntesis es originaria, es porque lo que define el *quién* es su *finitud retencional*; al ser su memoria limitada, al fallar esencialmente, al ser radicalmente olvidadiza (lo que significa de entrada la figura de Epimeteo) debe ser reemplazada por soportes que no son sólo los medios de conservarla, sino las condiciones mismas de su *e-laboración*. Con la escritura ortográfica se lleva a cabo un proceso de *separación del contexto* que intensifica todavía la industrialización de la memoria¹³⁶.

La materialidad del conocimiento difundido no solo se da a través de los medios de comunicación, como puede ser la televisión, la radio o el internet, sino que todo tipo de materialidad ya está difundiendo una serie de elementos que repercuten en la subjetividad y el imaginario de la población. La archiescritura, justamente, abre la comprensión del objeto técnico no solo como escritura, sino como todo tipo de huella o trazo portador y generador de conocimiento. Las maneras de vestir, los alimentos industrializados, los aparatos tecnológicos, los estilos musicales difundidos y cualquier otro elemento conlleva una impronta que transfiere y forma conocimiento. El suplemento del *quién*, su prótesis, es su *qué*. El *quién* no es nada sin el *qué* porque estos están en relación transductiva debido al proceso de exteriorización de la memoria, es decir como memoria epifilogénica, que perdura tras la vida individual del sujeto

¹³⁵ Bernard Stiegler, *La technique et le temps 2*, 1a ed. (Paris: Editions Galilée, 1998), 11. Traducción propia del francés al español.

¹³⁶ Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo 2, la desorientación*, 1a ed. (Gipuzkua: Cultura Libre, 2002), 17.

constituyendo la memoria colectiva de una comunidad. Esta dinámica, si bien es subsumida por el sistema técnico-económico globalizado, describe también el comportamiento de las llamadas “comunidades originarias”, que a través de sus propios dispositivos técnicos han constituido sus propias tradiciones, conservadas mediante distintos elementos materiales que son heredados de generación en generación. Esta gran variedad de riqueza propia de las comunidades no solo refleja la riqueza entendida como cultural, sino, sobre todo, que constituye el legado histórico de conocimientos, muchas veces ancestrales, que van dando forma a particulares maneras de estar-en-el-mundo que se reinventan y se transforman.

Sin embargo, la expansión de las industrias de extracción sobre territorios donde se asientan esas comunidades, se instala con tal rapidez, que originan un tipo de violencia relativa a la implantación acelerada de estas. Stiegler lo contempla de manera general al analizar el impacto de las tecnologías sobre las estructuras sociales y su fuerte inercia al cambio que estas imponen

El “sistema técnico” entra regularmente en evolución y hace caducar a los “otros sistemas” que estructuran la cohesión social. El devenir técnico es originariamente un desgarramiento y la sociogénesis es lo que esta tecnogénesis se reapropia. Pero la tecnogénesis va estructuralmente por delante de la sociogénesis – la técnica es invención y la invención es novedad –, y el ajuste entre evolución técnica y tradición social siempre conoce momentos de resistencia porque, dependiendo de su alcance, el cambio técnico conmociona más o menos los parámetros definidores de toda cultura¹³⁷

Las comunidades son privadas de entrar en un proceso temporal necesario para la asimilación de los cambios a las que son sometidas. Si la técnica forma sistema, y si somos protésicamente técnicos, entonces, no podemos entender hoy al ser humano fuera de este sistema. De hecho, estamos arraigados protésicamente a la red de sistemas en las cuales nuestras prótesis, por ser técnicas, se conectan. Los teléfonos inteligentes que usamos, el sistema de navegación satelital gracias al cual viajamos, la industria textil que nos ofrece nuestra vestimenta, todo lo que usamos protésicamente es constituido gracias a complejas e interminables líneas de producción dependientes a otros sistemas globales. Las grandes mineras, por ejemplo, traen ingentes cantidades de trabajadores, entre ingenieros, obreros, operadores logísticos, entre otros;

¹³⁷ Stiegler, *La técnica y el tiempo II*, 8.

agreguemos a esto las nuevas carreteras que se construyen, la ampliación de la cobertura telefónica, la ampliación de la red eléctrica, entre otras novedades técnicas que vienen junto con la industria de extracción, hacen que las comunidades, antes olvidadas por el Estado, comiencen a ser impactadas por el cambio que esto genera y motivando que ahora estén conectadas con el resto del país y del mundo. Así, alguna de ellas ven llegar la electricidad por primera vez gracias a la instalación de mineras en sus territorios; las carreteras que se construyen y pasan por sus comunidades traen gente foránea, incentiva el intercambio comercial, y, a veces, genera la llegada de turistas. Con el transcurrir del tiempo las poblaciones cambian algunas de sus tradicionales formas de vivir, sobre todo las generaciones más jóvenes que son más flexibles a los cambios y las novedades foráneas. Según Stiegler, “[h]ay una dinámica del *qué*, irreductible a aquella del *quién* (la lógica del suplemento no es simplemente antropológica), sino que tiene necesidad de aquella del *quién* como poder de anticipación. El poder de anticipación del *quién* presupone, sin embargo, el *ya-aquí* del *qué* quien le da acceso a su pasado no-vivido”¹³⁸. Sin embargo, el *ya-aquí*, justamente por estar constantemente informado por el *quién* en su constitutiva anticipación, es un *ya-aquí* que evoluciona dentro de la dinámica establecida de la *différance* entre los dos actores. ¿Qué sucede cuando el *qué* es impuesto foránea y aceleradamente para un *quién*? ¿cómo impacta en el *ya-ahí* de una comunidad previamente establecida? Esta pregunta la abordaremos con más detalle en el tercer capítulo a través del análisis de un caso concreto, a saber, la de las comunidades afectadas por el proyecto Majes en Perú.

Al mismo tiempo, la tecno-industria global, que alimenta la exigente demanda del mercado, busca la expansión de su influencia con el afán de abrir nuevos mercados y la generación de nuevos consumidores de sus productos. Los objetos mercantilizados son continuamente transformados, tratando de presentarlos bajo una estela de novedad, intentando superar la obsolescencia de su imagen. En el afán de ofrecer nuevos productos a los consumidores, el mercado se provee de nuevos artículos, que son muchas veces, tomados de los pueblos originarios. La industria del turismo, tan necesaria en la economía de los países latinoamericanos, adecúa, a los deseos de los compradores que esperan encontrar aquellos objetos coincidentes con el imaginario que tienen de las poblaciones originarias, aquellos

¹³⁸ Stiegler, *La technique et le temps* 2, 15.

elementos “culturales” propios de las comunidades. Textiles, alimentos, utensilios, medicamentos, que muchas veces están insertos en una tradición propia de las comunidades, son transformados para ser mercantilizados a medida de lo que el mercado espera, vaciando así del contenido original de los útiles. La memoria y el conocimiento que estos elementos transmiten en herencia son vaciados de sus contenidos, volviéndolos superfluos y decorativos. La memoria epifilogénica, es decir, la memoria originaria externalizada a la corporeidad del sujeto, es soportada en el objeto técnico, el cual, como muestra Stiegler, es un *pharmakon*: así como puede resguardar y generar conocimientos, también puede perderse o tergiversarse por el mismo hecho de su constitución material. Para el filósofo “la memoria epifilogénica, esencial al humano viviente, es técnica. [...] La experiencia epigenética de un animal se pierde con la especie cuando este muere, mientras que en la vida que prosigue por otros medios a los propios de la vida, la experiencia del viviente, inscrita en el útil (en el objeto), deviene trasmisible y acumulable: es así que se constituye la posibilidad de la heredad”¹³⁹. Esto lleva a preguntarnos si estas prácticas materiales, mediadas por la técnica, ¿no imprimen una manera de estar en el mundo distinto al propio de su tradición? ¿aquellos útiles que son transformados para servir al mercado, no pierden la originalidad del conocimiento originario que en un principio guardaban y transmitían?

La industria de extracción, como podemos apreciar, conlleva en su instalación una dinámica material dada por la inserción de técnicas materiales que impactan en la vida y tradición de las comunidades donde esta se asienta; mientras que la industrialización de la memoria vuelve en mercancía objetos que guardan la memoria colectiva de los pueblos vaciando de su contenido original a estos. En otras palabras, como afirma Stiegler, el sistema técnico evoluciona y se expande, originando un desfase con el sistema social, donde este último siempre se encontrará “rezagado”. De aquí que la pregunta planteada por Heidegger sigue manteniéndose actual: ¿cómo mantener una relación libre con esta técnica? Si se considera que los llamados “pueblos originarios”, como mencionaremos en el tercer capítulo cuando analicemos el pensamiento decolonial de Nelson Maldonado, son incapaces de hacer técnica, entonces, ¿cómo podrían mantener una relación libre con ella? ¿No estarían, a caso, presos en la vorágine técnica que les es impuesta por la técnica que trae la industria de extracción?

¹³⁹ Stiegler, *La technique et le temps* 2, 12.

Justamente, el planteamiento de la tecnicidad originaria de Stiegler que hemos estudiado en este capítulo, nos dará una vía para poner en cuestión el prejuicio de que los llamados “pueblos originarios” no son técnicos. Estudiaremos algunos casos concretos donde encontramos maneras alternativas de relacionarse con la técnica que resquebrajan la mirada técnica extractivista global y su impronta sobre la naturaleza y los pueblos que se ven afectados por ella.

4. Capítulo III: Situar la filosofía de la técnica en América Latina: ¿esencialismo decolonial o tecnicidad originaria en clave feminista?

4.1. Introducción

Hasta ahora nuestro trabajo ha tomado como uno de sus principales marcos teóricos el pensamiento heideggeriano de la ciencia y la tecnología, desde lo articulado por el filósofo en *Ser y tiempo*, una de sus primeras obras, y posteriormente, *La pregunta por la técnica*, escrita en años posteriores. Consideramos también que el pensamiento del filósofo no podía dividirse de manera neta entre lo que algunos autores suelen denominar el primer y el segundo Heidegger. Apoyados en algunos estudiosos del pensamiento heideggeriano, veíamos que las preguntas principales que marcaron la reflexión del filósofo se mantuvieron a través del desarrollo de su pensamiento y que esto nos daba una clave de lectura para abordar el mismo. Ciertamente, Heidegger nos brinda una herramienta teórica para problematizar la técnica en su dimensión ontológica antes que óptica, evitando así limitar el análisis a la sola consideración de los impactos materiales de la técnica. El filósofo nos pone más bien a interrogar la técnica en un registro ontológico donde su esencia está en su manera de desvelar, de traer de lo oculto y que exige a la naturaleza a responder acorde a nuestras exigencias y nuestras condiciones humanas. Precisamente porque sabemos que la industria de extracción es causa de diversas problemáticas, como por ejemplo la contaminación ambiental que es uno de los orígenes del calentamiento global, queremos entender qué es lo que opera, en último término, en la pulsión extractiva. Heidegger nos ayuda a explorar un registro más profundo o radical al advertir el tipo de pensamiento que está operando y desplegándose para la puesta en obra de, justamente, estos tipos de intervenciones técnicas sobre la naturaleza. Por ello, optamos por tomar el núcleo de su pensamiento entorno a la técnica, que es, precisamente, la interrogación, en un registro ontológico, de la concepción instrumental y antropológica de la técnica, que pone en cuestión la imagen dominante y eurocéntrica de dicha técnica. En este sentido, la reflexión Heideggeriana nos parece adecuada para analizar el extractivismo.

Como mencionamos en el primer capítulo, el *Gestell* nos da una vía adecuada y pertinente para problematizar el extractivismo, poniendo énfasis en la forma en que esta

actividad desvela la naturaleza. En el segundo capítulo vimos como Stiegler analiza la técnica como un sistema imbricado con otros sistemas donde los límites entre estos son difusos y complejos en su desarrollo y evolución, llevando, incluso, al filósofo francés a cuestionar si es el hombre quien gobierna este complejo sistema de sistemas o si es algo que se nos escapa y nos lleva por delante. Para Stiegler, es en este contexto donde el *Gestell* opera de manera global y de forma más contundente del que pudo suponer el filósofo alemán. Pero si bien Stiegler, no niega el análisis de Heidegger, sí analiza ciertos elementos que el filósofo alemán dejó de lado. La dimensión protésica y constitutiva de la idealidad de la técnica será uno de los puntos que Stiegler recuperará a partir de su lectura de Jacques Derrida y que lo llevará a señalar esta grave ausencia en el pensamiento heideggeriano. Stiegler recuerda que Heidegger no negó la dimensión material de la técnica, pero no incidió en ella, llevándolo a dejar de lado una línea de indagación no determinista que podría abrir nuevas lecturas sobre la técnica moderna. Ciertamente, esta ausencia heideggeriana es destacada por el filósofo francés gracias al aporte del pensamiento derridiano del cual es deudor. De esta manera, Stiegler ya nos muestra ciertos límites, pero también ciertos elementos significativos del pensamiento heideggeriano entorno a la ciencia y la tecnología. Por nuestra parte, el acotamiento stiegleriano de Heidegger nos permitirá situar la reflexión heideggeriana dentro del contexto latinoamericano actual. En este sentido, recuperaremos la materialidad de la técnica en su dimensión protésica, sostenida por Stiegler, y que hemos empezado a plantear en nuestro segundo capítulo, para tratar de profundizarla en este tercer capítulo.

En la introducción de nuestra tesis hicimos referencia al caso del denominado “Baguazo”, donde hubo 33 muertos y 200 heridos a causa de los enfrentamientos entre la policía peruana y las comunidades Awajún y Wampis, que se oponían a la instalación de una minera en sus territorios. No podemos negar, entonces, que el extractivismo origina profundos conflictos sociales que producen enfrentamientos violentos con altos costos, no solo materiales y económicos, sino también en pérdidas de vidas humanas. Si nuestro análisis acerca del extractivismo ha arrojado que este tiene profundas raíces filosóficas asociadas a la tecnociencia, ¿no deberíamos preguntarnos también acerca del vínculo entre esta misma tecnociencia y los conflictos sociales que el extractivismo genera? Abordar este tema nos conduce a dos problemáticas que deberemos tratar.

La primera, es que el uso de Heidegger en América Latina nos adentra en un tema complejo que aún sigue en debate, a saber, el vínculo del filósofo alemán con el nacionalsocialismo, uno de cuyos ejes principales es la idea de superioridad del pueblo alemán dada por su raza y el destino histórico al que estaba llamado a cumplir. El propio Heidegger creía que no se podía hacer una filosofía original sin que esta estuviera en diálogo con la política en un sentido histórico – ontológico donde el *Dasein* debe vivir una vida auténtica en una comunidad, una tradición y una historia¹⁴⁰. Heidegger consideraba que el sentido del pueblo alemán puede ser encontrado a través del saber, es decir, de la filosofía: un continuo interrogarse acerca de la esencia del ser que se oculta. Por ello, no basta con saberse inserto en una tradición y una historia sino con decidirse a tomar la resolución de convertirse a lo que están destinados a ser por su esencia misma que debe ser desvelada y actualizada. No sorprende que entre otros, Charles Bambach encuentre claras relaciones entre el pensamiento heideggeriano y su militancia política, sobre todo en los años más productivos del filósofo que coinciden con los años del gobierno nacionalsocialista (1933-45)¹⁴¹, como por ejemplo: “... su rechazo a la libertad académica liberal, su aceptación del principio de Gleichschaltung (la nivelación de la sociedad alemana), su compromiso con el Führerprinzip (principio principal), su afinidad con la retórica de la “sangre y suelo” parte del núcleo duro de la ideología Nazi”¹⁴².

Así por ejemplo, el discurso que dirige Heidegger cuando asumió el cargo de rector de la Universidad de Friburgo en abril de 1933, y que se dio tres meses luego del ascenso de Hitler al poder, es una de las piezas de su pensamiento que permite rastrear la influencia política en su filosofía, donde hace un llamado al pueblo alemán a reconocer su esencia, tarea a la cual la universidad alemana no está exenta, sino llamada a reconocer, ella misma su propia esencia que “solo cobra claridad, rango y poder si los conductores mismos, los primeros y siempre, son conducidos por la inexorabilidad de la misión espiritual que lleva al destino del pueblo alemán a imponer su marca a la historia”¹⁴³. El llamado que hace el filósofo al pueblo alemán era el de determinarse decididamente a ser lo que debe ser, y en esta determinación, la universidad

¹⁴⁰ Charles Bambach, “Heidegger, National Socialism and the German People”, en *Martin Heidegger, Key Concepts*, ed. Bret W. Davis, 1a ed. (Durham: Acumen Publishing Limited, 2010), 108.

¹⁴¹ Bambach, “Heidegger, National Socialism”, 103.

¹⁴² Bambach, “Heidegger, National Socialism”, 107.

¹⁴³ Universidad de Costa Rica, “El discurso rectoral de 1933 de Martin Heidegger”, *Revista de Filosofía*, 2010, 1, [http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista de Filosofía UCR/Vol. III/No. 10/Heidegger. Martin - El discurso rectoral.pdf](http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosofia%20UCR/Vol.%20III/No.%2010/Heidegger.%20Martin%20-%20El%20discurso%20rectoral.pdf).

alemana jugaba un rol importante por ser esta la escuela donde el saber acoge a “los conductores y guardianes del destino del pueblo alemán”¹⁴⁴.

Según Bambach, a medida que Heidegger reconoce que el nacionalsocialismo es un producto más del subjetivismo y poder de dominio propio de la metafísica moderna cartesiana, retoma a los griegos en busca de un ideal diferente para el retorno a la esencia del pueblo alemán. Esto le conducirá a un nuevo modo de pensamiento centrado en el “ser-histórico que finalmente llevará a Heidegger a abandonar la política del *Volk* del nacionalsocialismo por una interpretación poético-ontológica de una apolítica religión del *Volk* que se inspira en la experiencia arcaica griega de la *polis* como “la esencia del ser y de la verdad”¹⁴⁵. Incluso Heidegger, en sus conferencias de Bremen de 1949 “llega a circunscribir las atrocidades del Holocausto dentro de su análisis generalizado de “das Gestell”¹⁴⁶.

Estos hechos nos impulsan a problematizar nuestro propio abordaje del pensamiento heideggeriano. Pudiera parecer contradictorio, incluso, realizar un análisis del extractivismo en América Latina, sabiendo que esta actividad origina una serie de problemáticas vinculadas con el racismo y la discriminación, y a pesar de ello, basarnos en el pensamiento de un autor que estuvo afiliado a un partido político que defendía la jerarquía racial y que causó el exterminio de cientos de miles de personas. Al mismo tiempo, pretender escrudñar los textos heideggerianos que tomamos como base teórica en nuestro trabajo buscando sus posibles vínculos con el nacionalsocialismo y su ideología es una tarea que rebasa los límites de este trabajo. Los puntos que estamos tomando como marco teórico de nuestro trabajo no guardan una relación evidente con el nacionalsocialismo ni con la ideología Nazi, y en cambio, son retomados también, entre otros muchos filósofos herederos del pensamiento heideggeriano, por Bernard Stiegler y las filosofías feministas, cuyo trabajo nos sirve por sus propios aportes, sus acotaciones y matizaciones a lo dicho por el filósofo alemán. En lugar de sumergirnos en una suerte de limpieza político-filosófica del pensamiento heideggeriano, nos preguntamos: ¿cómo hacer un uso consciente y responsable del pensamiento heideggeriano en el contexto

¹⁴⁴ Universidad de Costa Rica, “El discurso rectoral de 1933 de Martin Heidegger”, 1.

¹⁴⁵ Bambach, “Heidegger, National Socialism”, 112.

¹⁴⁶ Bambach, “Heidegger, National Socialism”, 109.

latinoamericano? ¿Cómo situar a Heidegger en un contexto de conflicto social a causa del extractivismo en América Latina?

La segunda problemática que debemos abordar ya en el contexto latinoamericano, tras haber considerado la cuestión de la relación entre el pensamiento de Heidegger y la historia política en la que se desarrolló, se refiere precisamente al contexto histórico y político en el que se despliega el extractivismo que da origen a esta investigación. Más que pretender dar cuenta total de este contexto complejo, queremos abrir ciertas perspectivas para futuros análisis y reflexiones. Al hablar de “comunidades originarias”, sin querer podemos caer en lo que hasta ahora hemos criticado, a saber: generar un discurso supuestamente neutral y que sostiene afirmaciones universales y esencialistas. Pareciera que nos movemos en un campo minado, donde si no planteamos con cuidado nuestros referentes teóricos podemos, sin querer, seguir inmersos en las mismas estructuras de pensamiento que estamos problematizando. Cuando mencionamos a los pueblos originarios, ¿no estaremos sin querer convirtiendo la multiplicidad en unidad? ¿Qué significa el término “originario”? ¿Habría algún origen arquetípico para ciertas poblaciones en América Latina? Nuestra intención no es la de defender un retorno a un estado de perfección que está en peligro de extinguirse debido al avance de Occidente. No podemos pensar en pueblos originarios que deben preservar un estado natural idílico que deben protegerse de la contaminación “moderna”. Pensamos que Stiegler y Heidegger, precisamente, nos proveen una línea de pensamiento crítico para evitar la esencialización que, no obstante, debe ser situada en el contexto particular de América Latina. Se nos presentan al menos dos opciones: la primera ruta que tomamos aquí es explorar la vía del pensamiento decolonial (Maldonado Torres, 2010), y la segunda es la propuesta onto-epistemológica feminista de los conocimientos situados (Haraway, 1987). En esta línea, y para evitar caer en aquello que estamos criticando, a saber, en la universalización y la esencialización, optamos en este último capítulo por partir de algunos casos concretos, sin el afán de generar una teoría que agote la problemática, sino más bien, generar una reflexión parcial.

Por un lado, la propuesta decolonial de Nelson Maldonado Torres ofrece una lectura de Heidegger que ayuda a revelar las raíces colonialistas de algunos discursos que dominan los conflictos originados por el extractivismo. Estos discursos se caracterizan por negar la racionalidad y la humanidad de las comunidades afectadas. El trabajo de Maldonado nos ayuda,

por tanto, a situar la óptica heideggeriana en el conflicto del Baguazo a través del análisis del discurso que dominó la prensa peruana durante ese tiempo. La colonialidad del ser que postula Maldonado nos permitirá identificar el dualismo que operó en el discurso que circulaba y por el cual se aplicaba una serie de categorías racistas y excluyentes a los Wampis y Awajún. Pero al mismo tiempo, si bien la colonialidad del ser nos es útil para evidenciar los patrones coloniales del discurso dominante, también pareciera tender a un discurso que esencializa la condición de víctimas de los pueblos afectados, encerrando el conflicto en un círculo victimario/víctima. ¿Qué otras alternativas existen para situar, entonces, de manera adecuada a Heidegger en el contexto latinoamericano sin hacer concesiones a la tentación esencialista?

Tomaremos como segunda vía la propuesta epistemológica de Donna Haraway de los conocimientos situados. Para Haraway, el esencialismo implícito en “mirar todo desde ningún lado” esconde las relaciones de poder en el que el saber está imbuido. Los conocimientos no pueden disociarse de su lugar concreto de enunciación, puesto que toda afirmación se hace desde una ubicación social, que tradicionalmente es la de los más beneficiados. Situarse críticamente en la posición de los subyugados permite, para la filosofía, partir desde las problemáticas que las mismas personas relegadas sufren. Estos puntos de vista han sido, comúnmente, relegados o tomados como de poco valor. Situarse desde la ubicación de los más desfavorecidos permite apreciar y descubrir experiencias de vida que han estado en la penumbra histórica. Situar, de acuerdo a lo que propone este marco, nos lleva a ubicar el pensamiento de Heidegger y de Stiegler a partir de casos concretos, poniendo atención a las experiencias de las personas afectadas. Así, siguiendo el pensamiento de Haraway, la manera en que situaremos nuestra reflexión será a través del análisis de dos casos concretos que evidencien los conflictos que genera el extractivismo, a saber, el caso de las poblaciones campesinas alrededor de la infraestructura hídrica construida a partir del proyecto Majes, en Perú, estudiado por la antropóloga Astrid B. Stensrud, quien ha denominado a este tipo de explotación *water extractivism*¹⁴⁷; y el caso que estudia la filósofa Macarena Gómez-Barris del artista mapuche Francisco Huichaqueo, quien a través de su producción artística denuncia los estragos causados por el extractivismo en los territorios del pueblo Mapuche en Chile.

¹⁴⁷ Astrid Stensrud, “Water as Resources and Being: Water extractivism and Life Projects in Peru”, en *Indigenous Life Projects and Extractivism: Ethnographies and From South America*, ed. Cecilie Vindal Ødegaard y Juan Rivera Andía, 1a ed. (Bergen: Palgrave Macmillan, 2019), 144.

4.2. Alcances y límites de la colonialidad del ser en los discursos sobre el Baguazo

Una de las corrientes filosóficas que ha ubicado el pensamiento heideggeriano en el contexto latinoamericano ha sido el decolonialismo. En la línea de otros pensadores como Walter Dignolo y Enrique Dussel, Nelson Maldonado considera que la colonialidad, o los patrones de poder que emergen como resultado del colonialismo europeo, nace en un contexto socio-histórico determinado: la conquista de América. Para estos pensadores, la conquista de América fue la empresa colonial más ambiciosa de la historia, donde el capitalismo ya existente “se conjugó con formas de dominación y subordinación, que fueron centrales para mantener y justificar el control, primero, sobre las Américas y posteriormente en otros lados”¹⁴⁸. En efecto, el proyecto colonial en América dio el modelo de poder sobre el cual Europa construyó su identidad, ligada al capitalismo y a un sistema de dominación basada en la jerarquización de la raza, donde los sujetos blancos europeos iban a estar en la punta de la pirámide racial. Las relaciones entre estos grupos no eran horizontales, sino más bien verticales, lo que hacía que algunas razas sean superiores a otras y que haya grados de “humanidad” en relación directa con el color de la piel. La figura del “bárbaro”, recuerda Maldonado, siempre fue un elemento desde el cual se construía una identidad en oposición a este que aparecía como un otro. La sospecha sobre el nuevo bárbaro, ahora racializado, generaba, en contraposición, una “certidumbre” a favor del *ego* del sujeto moderno en la figura de un *sujeto práctico conquistador*, quien se afianzaba en su identidad al saberse diferente a este otro que no se sabía bien quién o qué era. Maldonado retoma el término *ego conquiro*, acuñado por Enrique Dussel, por el cual se designa a este sujeto práctico conquistador que encarnaría el ideal de conquista y de superioridad racial que se impone sobre otros sujetos colonizados inferiores a él. La superioridad sobre el conquistado reflejaría una lógica de guerra, dentro de la cual el conquistado, racialmente inferior, podía ser sometido a toda clase de vejaciones que, según el autor, no correspondían a las exigencias éticas que se vivían entre los mismos europeos en tiempos normales. El comportamiento que dominaba en las relaciones con los americanos y las comunidades negras

¹⁴⁸ Nelson Maldonado, “On the coloniality of Being”, en *Globalization an the decolonial option*, ed. D. Mignolo y Arturo Escobar, 1a ed. (New York: Routledge, 2010), 97.

esclavizadas coincidía con los comportamientos que los europeos mostraban en épocas de guerra entre ellos.

Sobre esta base, Maldonado sugiere que “lo que nació entonces fue algo más sutil, pero a la vez más penetrante que lo que transpira a primera instancia en el concepto de raza: se trata de una actitud caracterizada por una sospecha permanente”¹⁴⁹. Así, pues, para Maldonado “antes que el escepticismo metódico cartesiano [...] se hiciera central para las concepciones modernas del yo y del mundo, había otro tipo de escepticismo en la modernidad que ya le era constitutivo al sujeto moderno”¹⁵⁰. Maldonado caracteriza esta actitud como *escepticismo misantrópico maniqueo*. Este escepticismo se manifiesta a través de aseveraciones en forma de preguntas retóricas y cínicas: “eres humano” se transforma en “¿eres en realidad humano?” “Tienes derechos” se transforma en “¿por qué piensas que tienes derechos?” De la misma manera, expresiones como “eres racional” se convierte en la pregunta “¿eres en realidad racional?”¹⁵¹. El escepticismo misantrópico opera de tal modo que el *yo pienso* del colonizador se vuelve duda ante el colonizado: ¿*él piensa?*; por otro lado, el *luego soy* se vuelve duda tomando la forma de un ¿*él es?* De aquí surgen dos términos que ponen de manifiesto el escepticismo misantrópico del *ego conquiro* según el autor: el término ***colonialidad del conocimiento*** que hace referencia a la certeza de *racionalidad* del hombre moderno y que se impone sobre un otro cuya *racionalidad* está en duda; y el término ***colonialidad del ser*** que hace referencia a la certeza del hombre moderno de *ser* y que se impone sobre un otro cuyo *ser* está en duda. Para Maldonado la *colonialidad del conocimiento* y *del ser* fueron dinámicas que impactaron fuertemente en las relaciones que se establecieron entre la Europa moderna y el mundo precolombino en su encuentro histórico y que repercuten hasta hoy. Estos términos fueron originando prácticas que proyectaron la dualidad surgida a partir de la duda sobre la racionalidad y la humanidad del otro. Estas prácticas, para el autor, han sido parte de la construcción de patrones que componen hoy la colonialidad sobre América Latina y que perduran a causa del colonialismo.

Ahora bien, es Heidegger el que le permite a Maldonado problematizar el despliegue histórico de los presupuestos metafísicos cartesianos en el contexto colonial y así subrayar que la colonialidad se basa en la jerarquización racial, la imagen de un nuevo bárbaro americano y

¹⁴⁹ Maldonado, “On the coloniality”, 98.

¹⁵⁰ Maldonado, “On the coloniality”, 99.

¹⁵¹ Maldonado, “On the coloniality”, 100.

una no-ética que operó en la conquista de América. Maldonado considera que los presupuestos metafísicos modernos operaron en el contexto colonial latinoamericano a través de un discurso dualista surgido en la distinción entre una *res cogitans* y una *res extensa* donde el sujeto es definido en tanto *subjectum* incuestionado, fundamento de toda certeza, cuyo más alto grado estaría en su capacidad de matematizar la *physis*, es decir, de hacer ciencia y técnica. El sujeto moderno, resultado de la ontología de Descartes, será un sujeto incuestionado, fundamento de toda tematización clara y distinta. Todo puede ser puesto en duda, menos aquel que duda. Este punto axiomático proporcionará la seguridad desde donde se construya todo el edificio del pensamiento moderno europeo.

Maldonado retoma la problemática que Heidegger detecta en el desarrollo argumental de Descartes: al no problematizar el ser de la sustancia *cogitans*, se arrastra una definición que da por sentado cierto sentido del ser, por lo que, sin darse cuenta, la posterior filosofía moderna tampoco la desarrollará según Heidegger. Esto no solo significa el olvido de la pregunta por el sentido del ser, que Heidegger acusa y es la pregunta guía de toda su obra, sino que, sin “querer”, se reafirma de manera indirecta una idea de *ser* que influirá no sólo en la filosofía, sino que influirá también en las formas como se tematice la realidad y que, en nuestro caso, recaerá en cómo se tematice la empresa colonial en referencia a la ciencia y la tecnología, es decir, a esta física matemática que detenta el hombre europeo moderno y que por la cual aprehende la *res extensa*, siendo esta capacidad la que dé el criterio para definir quién es sujeto. Sin embargo, mientras que por un lado, Heidegger argumenta que Descartes no puso en duda el ser de aquel ser que piensa, por el otro, Heidegger, si bien sí se plantea la pregunta por el ser de aquel ser que le va su ser, es decir, el ser-ahí, toma al *Dasein* como una categoría universal, que refleja al hombre europeo, sin considerar que la colonialidad forjará una jerarquía social que incidirá en la puesta en duda del ser de los sujetos colonizados. Para Maldonado, Heidegger no toma esto en cuenta, y trata al ser-ahí como una categoría válida para toda realidad, desconociendo que no hay una homogeneidad social sobre todo en contextos donde persisten patrones coloniales.

Maldonado retoma la crítica heideggeriana a la metafísica cartesiana, quien acusa a Descartes y a la metafísica posterior a él, de haber dejado de lado la cuestión del ser y haberse centrado en el sujeto que piensa: “Heidegger sugiere que Descartes y básicamente todo el pensamiento moderno tras él, se enfocaron casi exclusivamente en problemas anclados en el ego

cogito. La máxima cartesiana, *Cogito ergo sum*, o “pienso, luego soy”, introducía, sin embargo, lo que Heidegger consideraba una noción más fundamental que el cogito mismo: el concepto de ser”¹⁵². En efecto, sabemos que la metafísica cartesiana busca la claridad y la certeza, de donde descarta la percepción que no nos puede asegurar la verdad, para ponerla en la representación que solo la racionalidad puede alcanzar. De hecho, Heidegger, en el parágrafo 6 de *Ser y tiempo*, considerará que “[c]on el cogito sum, Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro”¹⁵³. Sin embargo, el filósofo alemán acusa a Descartes de haber estado tan cierto del *cogito* que nunca problematizó el sentido del *sum*, es decir, del ser del sujeto: “[p]ero lo que en este comienzo “radical” Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, el *sentido de ser del “sum”*”¹⁵⁴.

Heidegger va a señalar un problema que Descartes eludió por considerarlo obvio y que es, justamente, el que Maldonado hace referencia: *el ser de la sustancia*. Descartes no profundiza este problema, y al hacerlo, según Heidegger, deja sin examinar *el sentido del ser en la idea de sustancia*, es decir, *la pregunta ontológica por la sustancialidad*. Para el filósofo alemán, Descartes no aborda el problema del ser de las sustancias, porque, si bien considera que el ser no es algo óntico, sin embargo, sí se manifiesta ónticamente a través de los atributos ónticos de las sustancias. Si esto es cierto, ¿cómo puede, por ejemplo, accederse a la *extensio*? Para Descartes la vía de acceso al principal atributo de la *res extensa* será la *intellectio*, puesto que esta se dona, entre otros, a través del *conocimiento físico-matemático*. Según Heidegger:

[l]a única y auténtica vía de acceso a este ente es el conocimiento, la *intellectio*, especialmente en el sentido del conocimiento físico matemático. El conocimiento matemático es considerado como aquel modo de aprehensión del ente que puede estar en todo momento cierto de poseer en forma segura el ser del ente aprendido en él. Lo que por su modo de ser es tal que se conforma a las exigencias del ser que es accesible en el conocimiento matemático, es en sentido propio¹⁵⁵.

Es decir, que la vía más alta para tener un conocimiento seguro del mundo, en tanto *res extensa*, es a través de la *física-matemática del sujeto que piensa*, es decir, de la *res cogitans*. De esta

¹⁵² Maldonado, “On the coloniality”, 102.

¹⁵³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 6, 34.

¹⁵⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 6, 34.

¹⁵⁵ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 21, 102.

manera, para Heidegger, la metafísica cartesiana *le da al mundo su "ser"*: “[y] así, a partir de una determinada idea de ser, veladamente implicada en el concepto de sustancialidad, y de la idea de un conocimiento que conoce lo que es *así*, se le dictamina, por así decir, al “mundo” su ser”¹⁵⁶. Heidegger, según Maldonado, ve que, al poner la modernidad el acento solo en el sujeto, no solo se pasó por alto *el ser de este ser* que piensa, sino que, al hacerlo, ocultó la centralidad del *sum* que ahí aparecía y que aseguraba al sujeto cognoscente como una sustancia pensante sobre la que recaía la sustentación de toda verdad clara y distinta. Es decir, que la metafísica cartesiana acuñó un concepto de ser que no fue puesto en evidencia. Por ello, Maldonado afirma que Heidegger insistió en que la fórmula cartesiana debería ser tomada no solo en la centralidad del *cogito*, sino también en la del *sum* para considerar que el “‘PIENSO luego soy’ cambia sobre sí mismo en ‘pienso luego SOY’”¹⁵⁷.

Sin embargo, si bien Maldonado recoge la crítica heideggeriana a la metafísica cartesiana, por otro, señala que el filósofo alemán construye la categoría *Dasein* como única y válida para todo contexto social. Maldonado sostiene que la colonialidad produce diferentes niveles de ser que surgen debido a la discriminación y negación del otro. La construcción teórica del *Dasein* es pensada, según Maldonado, a partir del modelo del hombre europeo. El ser-ahí es un ser que *ex-iste* en su condición de arrojado y proyectado hacia su tener-que-ser, pero inmerso en el uno. Al encarar su muerte el *Dasein* se sustrae del uno hacia su autenticidad. Para Heidegger, la muerte es un elemento individualizador, que al ser anticipado hace surgir la experiencia de la angustia, que saca al *Dasein* de su inercia que lo mantiene sumergido en el uno para conducirlo hacia su autenticidad, desde donde podrá determinar sus propias posibilidades. Pero, si bien, según Maldonado, la muerte es un factor individualizador, a nivel colectivo, era necesario la presencia de un líder para llevar al pueblo a resolverse hacia su autenticidad enfrentando su destino:

Heidegger creía que un Führer o líder era crucial para posibilitar la autenticidad colectiva. La resolución a nivel colectivo solo podría emerger por virtud de un líder. De aquí que Heidegger viniera a alabar el rol de Hitler en Alemania y se convirtiera en un participante entusiasta de la administración Nazi. La guerra proveía una forma de conectar ambas ideas: las guerras del pueblo (*Volk*) en nombre del líder proveían el contexto para una confrontación con la muerte,

¹⁵⁶ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 21, 102.

¹⁵⁷ Maldonado, “On the coloniality”, 106.

lo que fomentaba a su vez la autenticidad individual. La posibilidad de morir por el país propio en una guerra se convertía, así, en un medio que facilitaba, tanto la autenticidad colectiva como la individual¹⁵⁸

Sin embargo, para Maldonado, estos elementos que estarían a la raíz del pensamiento heideggeriano entorno a la construcción teórica del *Dasein*, reflejaría más el perfil del vencedor de una guerra que el de los perdedores, aunque igualmente se podría argüir que los vencidos también habrían debido enfrentar la muerte. Sin embargo, para Maldonado, si esto lo trasladamos a un contexto donde los vencidos permanecen en un estado perenne de derrota, siempre amenazados por la muerte, la violencia o el despojo, la muerte será una compañía permanente a enfrentar. Por ello, desde el pensamiento decolonial de Maldonado, la muerte no será un elemento individualizador para los pueblos subyugados, como generalizaba Heidegger al basarse en el hombre europeo, sino un elemento el cual se busca constantemente evadir. Para los vencedores, el enfrentarse a la muerte podría significarles la vía hacia la autenticidad, para los vencidos la muerte debe ser evitada para vivir más auténticamente:

Para ellos es la muerte, no el “uno”, aquello que los aflige. El encuentro con la muerte siempre viene de alguna forma muy tarde, ya que la muerte está siempre a su lado como amenaza continua. Por esta razón la descolonización, la des-racialización y la des-gener-acción, en fin, la des-colonialidad, emerge, no tanto a partir de un encuentro con la propia muerte, sino a partir de un deseo por evadir la muerte (no solo la de uno, sino más todavía, la de otros), como rasgo constitutivo de una experiencia vivida¹⁵⁹

La crítica de Maldonado es que Heidegger olvidó el aspecto colonial del ser porque solo tiene en mente al hombre europeo y no las relaciones de poder que la colonialidad impone sobre otros hombres. El *Dasein* habría sido pensado desde un solo modelo de hombre, como si esta categoría fuera un singular, sin considerar que, en contextos coloniales, las relaciones de poder imponen jerarquías conduciendo a la diferenciación de clases, por lo que, en la práctica, no se podría hablar de una categoría singular, sino múltiple de hombres. Así, en el caso de los derrotados, más que hablar de un *Dasein*, debería hablarse de un *Damné*, término que Maldonado recoge de Frantz Fanon, quien lo construye para elaborar su teoría decolonial referida a los pueblos subyugados, y que, según este, son inseparables para su mutuo entendimiento: “El condenado

¹⁵⁸ Maldonado, “On the coloniality”, 104.

¹⁵⁹ Maldonado, “On the coloniality”, 105.

(damné) es para el Dasein (ser-ahí) europeo un ser que “no está ahí”. Estos conceptos no son independientes el uno del otro. Por esto la ausencia de una reflexión sobre la colonialidad lleva a que las ideas sobre el Dasein se hagan a costa del olvido del condenado y de la colonialidad del ser”¹⁶⁰

Ahora bien, el análisis decolonial de Maldonado podría mostrar las raíces filosóficas de los discursos dualistas y racistas que envuelven los conflictos sociales que involucran a comunidades originarias. Por ejemplo, si analizamos el discurso que circuló en los medios de comunicación peruano mientras ocurrían los sucesos del Baguazo, veremos que este puede ser explicado a partir de lo dicho por Maldonado. Franklin Guzmán y Miquel Rodrigo¹⁶¹ llevaron a cabo una investigación del discurso que se escuchaba en los medios de comunicación durante el conflicto. Ellos recogieron lo que se comentaba y reflexionaba en diferentes medios de comunicación peruano. Programas de entrevistas, comentarios de periodistas destacados, entre otros, forman parte de los casos que estudian. Hacer una lectura de las conclusiones de este trabajo desde el análisis decolonial de Maldonado nos permitirá señalar, desde nuestro punto de vista, algunos argumentos válidos, que explican las raíces filosóficas de lo que se decía mientras sucedía el Baguazo, y cuáles son, al mismo tiempo, algunas limitaciones de este análisis decolonial. Según Franklin Guzmán y Miquel Rodrigo:

El discurso dominante refleja una imagen estereotipada que se construye sobre prejuicios etnocéntricos coloniales en que se excluyen a los pueblos indígenas y se normaliza la hegemonía de los grupos de poder eurodescendientes. [...] Los estereotipos negativos sobre los pueblos indígenas que se transmiten durante estas entrevistas legitiman la desigualdad de los ciudadanos amazónicos indígenas de Perú y acentúan las diferencias sociales. La producción de una dinámica de oposición entre grupos sociales —*nosotros* los peruanos frente a *ellos* los “no-peruanos”— sirve para justificar el accionar poco democrático del Estado. “Nosotros” es la mayoría que respeta la ley y se une contra la injusticia. “Ellos” son una minoría de nativos que no respeta la ley y que impide el desarrollo. La acción controvertida de la concesión de la tierra ancestral indígena a grupos empresariales aparece como legítima,

¹⁶⁰ Maldonado, “On the coloniality”, 107.

¹⁶¹ Franklin Guzmán Zamora es doctor en comunicación y estudios culturales; Miquel Rodrigo Alsina es doctor en comunicaciones. Ambos son docentes de la universidad Pompeu Fabra de España.

mientras que la protección de la tierra por parte de los pueblos indígenas aparece como un acto de codicia y egoísmo¹⁶².

A partir de los resultados de este estudio, vemos que las comunidades Wampis y Awajún son racializadas por el discurso dominante que pone las bases de sus argumentos en la condición racial de estas comunidades amazónicas. Al identificarlos con una raza particular, diferente a la “eurodescendiente”, los cataloga como personas distintas, produciendo un dualismo “nosotros”/”ellos”. Las categorías asociadas a la raza de los Wampis y Awajún obedecen a viejos estereotipos que los muestran como codiciosos, egoístas y obstáculos para el desarrollo del país. Estas categorías son entendidas como propias de su raza, esencializando así a los Wampis y Awajún. Este discurso que esencializa a estas comunidades, facilita la imposición de la industria de extracción, la cual se asocia al desarrollo del país, desarrollo que es defendido por la sociedad compuesta por peruanos que no son parte de estas comunidades indígenas. Es importante tener en cuenta que el desarrollo es un discurso que, como lo ha mostrado, entre otros, Arturo Escobar, está ligado a partir del siglo XX a una cartografía que identifica a unos países como desarrollados y a otros como subdesarrollados. Los primeros son considerados modernos, racionales, industriales y técnicos, mientras que los segundos, se cree, arrastran una serie de problemáticas, como podría ser, en este caso, las originadas por los Wampis y Awajún, y que impide que estos se “desarrollen”, menos aún por sí solos.

Si nos fijamos en cómo el discurso dominante está estructurado, podríamos preguntarnos si el escepticismo misantrópico, que sostiene Maldonado, opera en este contexto. La duda sobre la humanidad de estos grupos se asemeja a la duda sobre el nuevo bárbaro que recordaba Maldonado, el cual figuraba al “otro” que era distinto al sujeto colonizador, y que gracias a esta su identidad se consolidaba. En el caso del Baguazo, los pertenecientes al “nosotros” se caracterizaban, según este estudio, por ser personas que respetan la ley y creen en el desarrollo del país. El “otro” no logra entender la necesidad de la industria de extracción para el desarrollo del país debido a su egoísmo de no dejar que sus tierras sean dadas para beneficio de la sociedad entera. No es difícil ver que, este razonamiento, lleva a un dualismo que, basándose en la

¹⁶² Farnklin Guzmán Zamora y Miquel Rodrigo Alsina, “El ‘Baguazo’ en el discurso periodístico peruano. Un análisis crítico de los medios durante el conflicto amazónico de 2009”, *Estudios sobre el mensaje periodístico* 25, núm. 2 (2019): 863.

diferencia racial, termina acusando al “otro” como irracional, debido a no entender la importancia del desarrollo y la injusta oposición suya:

Además de ignorantes y equivocados, se añade el problema de la irracionalidad indígena. Se sugiere que los indígenas no son capaces de entender los procesos racionales de argumentación. Se busca resaltar la responsabilidad de las acciones de la comunidad indígena para hacerlas aparecer como sugerentes del carácter estereotípicamente retrógrada e irracionalmente desconfiado de los indígenas¹⁶³.

La “irracionalidad indígena” no solamente no lograría entender la necesidad del desarrollo del país, sino que también sería incapaz de sostener argumentos racionales. A este respecto, el historiador Enrique Florescano y la antropóloga Virginia García Acosta, sostienen que durante el periodo colonial se fue consolidando la idea de una “incapacidad ontológica de los pueblos americanos para encarar ciertos problemas básicos, cuya solución les hubiera permitido entrar en la “espiral de desarrollo”, desarrollo entendido según el modelo y la lógica occidentales, naturalmente”¹⁶⁴. Ambos autores señalan la existencia, a partir de la colonia, de una suerte de “discurso de la ausencia” que se centra en identificar la falta de ciertos elementos técnicos en los pueblos precolombinos, y que no habría permitido el desarrollo de una ciencia y técnica como la moderna europea. El “discurso de la ausencia”, resultado de aquella “incapacidad ontológica” de los pueblos americanos a desarrollar técnica, se contrapone a la capacidad del sujeto cartesiano que *es capaz de representar el mundo física y matemáticamente*.

Pero, al mismo tiempo, y como afirma el informe de Franklin Guzmán y Miquel Rodrigo, debido a la circulación constante de este discurso, se termina asentando la diferencia social y poniendo en duda la real ciudadanía peruana de los Wampis y Awajún, hasta llegar al punto de poner en entredicho, incluso, su condición humana:

Las estrategias discursivas dominantes usadas para transmitir e informar sobre los pueblos indígenas durante el conflicto se basan en una representación antagónica de los indígenas en relación al Estado peruano. El discurso dominante de las entrevistas crea una imagen polarizada del conflicto que se simplifica de tal manera que el Estado aparece como bueno (pacífico y

¹⁶³ Guzmán Zamora y Rodrigo Alsina, “El ‘Baguazo’ en el discurso”, 864.

¹⁶⁴ Enrique Florescano y Virginia García, “Introducción General”, en *Mestizajes tecnológicos y cambios culturales en México*, ed. Enrique Florescano y Virginia García, 1a ed. (Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2004), 264.

defensor del progreso, la democracia y la ley) y los indígenas se representan como malos (belicosos, impedimentos al progreso, antidemocráticos y violadores de la ley). Se busca deshumanizar a los pueblos indígenas excluyéndolos de la categoría de “persona” y refiriéndose a ellos como actores sociales irracionales y sin agencia¹⁶⁵.

Si seguimos la argumentación de Maldonado, el discurso que dominó en la prensa durante el conflicto del Baguazo, no solo generaba la deshumanización de los Wampis y Awajún, sino que fortalecía un discurso que ya estaba presente en la sociedad latinoamericana, en este caso el Perú, y que se desarrolló durante el proceso colonial. Lo que aquí se muestra, sería, entonces, producto de la colonialidad, es decir, consecuencia de una serie de patrones que se originaron durante siglos de colonialismo y que operan hasta el día de hoy. Para el pensamiento decolonial de Maldonado, la colonialidad se asienta sobre dos presupuestos que la estructuran, a saber, la colonialidad del conocimiento y la colonialidad del ser. Estos dos presupuestos, que operan conjuntamente, pueden ser entendidos como la manifestación colonialista de la metafísica moderna, donde la duda cartesiana toma la forma de cuestionamientos cínicos sobre el “otro”: ¿eres racional?, ¿eres humano? En el discurso que se dio durante el Baguazo, la duda que se pone sobre la verdadera racionalidad del Wampi y Awajún está ligada a su incapacidad de entender la necesidad de la industria de extracción para el desarrollo del país y a su incapacidad para el pensamiento argumentativo; y sobre la real ciudadanía del Awajún y el Wampis que conducía a la duda sobre su humanidad que los excluía de la categoría de “persona”. La puesta en duda de su racionalidad y de su humanidad mostraría cómo siguen operando, en nuestra sociedad actual, la colonialidad del conocimiento y la colonialidad del ser sobre estas dos comunidades.

Al mismo tiempo, y siguiendo la crítica heideggeriana a la metafísica cartesiana que recoge Maldonado, el sujeto que se autoincluye dentro del “nosotros” del discurso dominante provocado por el Baguazo, no es puesto nunca en duda. El *yo* del “nosotros” es un *yo* incuestionado, dado por seguro y desde donde se juzga al “otro” poniéndolo en duda. En este sentido, el *yo*, que fuertemente se impone sobre el otro por no ser cuestionado, tiene la suficiente “confianza” de poner en duda al otro sin tener que temer por su *yo* propio. Pero, al mismo tiempo, por el hecho de dejar al “otro” en duda, como veíamos con la figura del nuevo bárbaro,

¹⁶⁵ Guzmán Zamora y Rodrigo Alsina, “El ‘Baguazo’ en el discurso”, 863.

este *yo* se asienta aún más en su incuestionada seguridad. La seguridad del *yo* moderno le da a este la capacidad y el poder de actuar bajo el escepticismo misantrópico. Los que sostenían el discurso dominante durante el Baguazo se sabían racionales, con capacidad argumentativa a diferencia, según ellos, de los miembros de estas dos comunidades. Tampoco dudaban de su categoría de personas, y en línea con esto, de su status de ciudadanos. Así, el discurso dominante no solo esencializaba a las comunidades, sino que también esencializaba a los que se autodefinían como personas racionales y verdaderos ciudadanos. Por tanto, estos se ubicaban en un nivel social superior por ser esencialmente mejores que los otros, ampliando la diferencia social hasta llegar a la exclusión de los Wampis y Awajún al negar su ciudadanía y su racionalidad. Situar la crítica heideggeriana en este conflicto nos ayuda a cuestionar, por ejemplo, que tan válido es jerarquizar el grado de pertenencia a un país, quién puede arrogarse la capacidad de sostener un discurso argumentativo y señalar quién no lo es. Si ponemos en cuestión el sujeto del “nosotros” veremos que se abren diversas preguntas que ponen en problemas la seguridad desde donde se construyó el discurso dominante del Baguazo.

Desde un marco de análisis decolonial, estas comunidades serían objeto, entonces, de la colonialidad del conocimiento y del ser. El discurso dominante, debido al conflicto, habría profundizado la discriminación que ya sufrían. El discurso que Franklin Guzmán y Miquel Rodrigo estudian no sería nuevo, no se habría recién originado a partir de las tensiones provocadas por la industria de extracción en los territorios de los Wampis y Awajún, sino que sería parte de un discurso mayor que se forjó durante el proceso colonial latinoamericano y que perdura hoy. Si seguimos el análisis de Maldonado, las dos comunidades podrían ser consideradas, por ello, como comunidades subyugadas, permanentemente derrotadas por una guerra de siglos que los ha arrojado a vivir en la exclusión. En este sentido, más que *Dasein*, el Awajún y Wampi sería un *Damné*, un no-ser-ahí.

Ante el discurso que circuló durante el conflicto del Baguazo, la óptica de Maldonado permite señalar las estructuras colonialistas de este, basadas en la colonialidad del ser y la colonialidad del conocimiento como patrones que perduran y siguen activos en la sociedad, y que eventos como el descrito, detonan y hace que resurjan y circulen en la sociedad a través de los medios de comunicación. El discurso dominante al conflicto, aparece, entonces, como dualista y racista, al esencializar tanto a aquellos que sostienen un “nosotros” incuestionado

frente a los “otros” quienes son puestos en duda. El pensamiento decolonial del autor muestra las raíces filosóficas de este discurso esencialista, sin embargo, no podemos evitar el preguntarnos si el tanto insistir en el dualismo esencialista del discurso dominante no se refuerza aún más este dualismo. ¿No se esencializa, nuevamente, a los Awajún y Wampis al insertarlos dentro de la categoría de *Damnés*, de condenados y permanentes vencidos? Ciertamente, lo que pretende Maldonado al retomar el término *Damné*, nacido de una lectura crítica de Heidegger, es señalar la condición que sufren los subyugados debido al escepticismo maniqueo que genera un dualismo “nosotros” / “ellos”, pero al denunciar este binarismo, aplica una serie de términos sobre ambas partes que inciden aún más en la diferencia que ya la colonialidad marca sobre ellos. ¿Si ambas comunidades son entendidas como condenados permanentes, cómo pueden escapar de esta condición a partir del marco conceptual que construye Maldonado? Si las condiciones históricas y sociales que viven ambos pueblos los excluye de ser entendidos como *Dasein*, ¿cómo pueden recuperar dicho “estatus”? Pero, ¿es acaso la noción de *Dasein* una noción histórica, contingente, resultado de la negación de un otro no europeo? ¿qué tanta violencia se hace a la filosofía heideggeriana en esta lectura decolonial?

En este sentido, la idea del *Damné* que Maldonado recoge del pensamiento de Frantz Fanon nos resulta problemática, no solo porque nos deja dudas si es que se puede, desde lo analizado en el primer capítulo de esta tesis respecto a la filosofía de Heidegger, derivar una suerte de *Dasein* negado sin forzar o violentar el pensamiento heideggeriano, sino que inserta categorías que refuerzan aún más el dualismo, al esencializar los estados en que se encontrarían ambos actores. Esta crítica que refuerza el dualismo, conduce a victimizar a los grupos amazónicos mientras se cataloga como victimarios a los neocolonizadores, llevando a generar nuevos discursos que ponen a unos contra otros. Si el discurso dominante que circulaba por los medios de comunicación peruanos, al poner a los Awajún y Wampis como comunidades irracionales y deshumanizadas y al Estado peruano como órgano comprometido por el desarrollo de toda la nación, hacía aparecer a unos como “malos” y a otros como “buenos”, pareciera que la crítica decolonial a este discurso, invierte los papeles, siendo ahora los “buenos” las comunidades víctimas y condenadas, mientras que el Estado y la prensa son los “malos” por ser los nuevos victimarios que hunden a las comunidades en su estado permanente de vencidos. Esta inversión de roles, ¿no sería una dinámica que es característica de un binarismo? ¿La crítica decolonial de Maldonado no estaría invirtiendo la jerarquía de un opuesto binario

neocolonizador/neocolonizado, victimario/víctima, *Dasein/Damné*? ¿No estaríamos en un discurso que se construye a partir de un dualismo al que se le invierte su jerarquía y que presenta las condiciones para ser deconstruido?

Por un lado, aceptamos que la crítica decolonial situada en el caso del Baguazo nos da herramientas teóricas para señalar las estructuras colonialistas del discurso dominante. Los términos de la colonialidad del conocimiento y colonialidad del ser son útiles para desentramar los patrones coloniales que siguen operativos en la sociedad peruana. Pero, por otro lado, el análisis decolonial se presenta insuficiente, e incluso, riesgoso. Es insuficiente porque no nos proporciona herramientas críticas para evitar caer en discursos binarios, debido, precisamente, a su fuerte esencialización invertida que opera en la construcción de su crítica, y por ello, justamente, es riesgosa o peligrosa, porque si bien acusa el dualismo de los discursos colonialistas, ahonda el esencialismo de ambas partes, y al invertirlo, puede generar nuevas violencias contra los neocolonizadores mientras victimiza una y otra vez a los neocolonizados. Se podría, así, radicalizar las posiciones al no dar alternativas que eviten el binarismo, llevándonos a preguntarnos ¿qué diferencia, finalmente, un discurso colonial de otro decolonial, si este último no logra sacarnos de este círculo vicioso que puede generar violencias de uno u otro lado y que esencializa a unos y a otros bajo categorías que generalizan y etiquetan a poblaciones enteras, sean estas originarias o no? Aún más, esto nos conduce a preguntarnos también ¿cómo este pensamiento decolonial se hace cargo de lo que genera teóricamente? ¿Cómo se hace responsable el pensamiento decolonial de la lectura heideggeriana que hace cuando la situamos en el contexto de un conflicto particular en Latinoamérica?

Estos cuestionamientos que surgen cuando situamos la lectura heideggeriana de Maldonado en una problemática concreta nos lleva a considerar no solo el dar cuenta de los conocimientos que una teoría produce, sino también las relaciones de poder que esta pueda generar o en las cuales se inscribe. Una línea crítica que tiene en cuenta estos elementos es la epistemología feminista de Donna Haraway. Haraway, científica y feminista, en la década de los ochenta era crítica al ejercicio científico en los Estados Unidos que obedecía agendas políticas y económicas más que motivaciones puramente científicas. Al mismo tiempo, como feminista imbuida en la práctica de la ciencia, se planteaba el problema de cómo abrir un futuro para cuerpos libres sin negar sus limitaciones que puedan habitar saberes que no los constriñan

bajo teorías que les dice quiénes son o cómo deberían ser y que se autodefinen como objetivas. Haraway asumía dos problemas a afrontar:

cómo lograr simultáneamente una versión de la contingencia histórica radical para todas las afirmaciones del conocimiento y los sujetos conocedores, una práctica crítica capaz de reconocer nuestras propias «tecnologías semióticas» para lograr significados y un compromiso con sentido que consiga versiones fidedignas de un mundo «real», que pueda ser parcialmente compartido y que sea favorable a los proyectos globales de libertad finita, de abundancia material adecuada, de modesto significado en el sufrimiento y de felicidad limitada¹⁶⁶

Haraway aboga por una epistemología feminista consciente de su no inocencia, que no quiera teorizar el mundo bajo afirmaciones generalistas y visiones sobre este desde ninguna parte como el objetivismo científico pretende. Aboga por una generación de conocimientos que sea resultado de interconexiones entre fuentes y comunidades diversas, reconociendo su contingencia y parcialidad, sin dejar de recordar la manera en que estas mismas construyen significados y cuerpos¹⁶⁷: “por lo tanto yo, con otras muchas feministas, quiero luchar por una doctrina y una práctica de la objetividad que favorezca la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones entrelazadas y que trata de transformar los sistemas del conocimiento y las maneras de mirar”¹⁶⁸.

En el siguiente apartado vamos a hacer el ejercicio de situar los dos casos restantes, a saber, la producción artística de Huichaqueo y las comunidades campesinas del proyecto Majes, a partir de la propuesta epistemológica de Haraway. Esta nos proporcionará una manera diferente de situar la filosofía de Heidegger en contextos precisos, mientras que retomaremos la reflexión stiegleriana de la tecnicidad originaria.

¹⁶⁶ Donna Haraway, “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”, en *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, 1a ed. (Valencia: Ediciones Cátedra, 1995), 321.

¹⁶⁷ Haraway, “Conocimientos situados”, 322.

¹⁶⁸ Haraway, “Conocimientos situados”, 329.

4.3. Epistemología feminista: conocimientos situados de Donna Haraway en el contexto extractivista

En 1987, Donna Haraway presenta en San Francisco el texto *Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial*, y más tarde, en 1988, lo publica en la revista *Feminist Studies*. Este texto forma parte de un intercambio con la filósofa Sandra Harding, ambas involucradas en la epistemología feminista de la ciencia y la tecnología. Poco tiempo antes de este intercambio entre las dos filósofas, Harding había publicado *The Science Question in Feminism*, donde desarrollaba su idea de la *Standpoint Theory*. Haraway, a través de este texto, hace este aporte teórico para, junto con Harding, seguir problematizando la idea tradicional de objetividad en las ciencias con el propósito de abrir un espacio hacia otra noción de objetividad. Haraway, en este artículo relata la cuestión de la ciencia y el feminismo y en particular cómo, ante la noción tradicional de objetividad, el construccionismo proporcionó una matriz crítica desde donde se podía problematizar el objetivismo científico y mostrar la parcialidad de la ciencia. En cierto sentido, el construccionismo ayudó a desenmascarar “las doctrinas de la objetividad porque amenazaban nuestro embrionario sentido de la subjetividad y de la función colectiva histórica y nuestras definiciones de verdad”¹⁶⁹, sin embargo, al mismo tiempo, hubo cierta tendencia a seguir en una disciplina que mantenía prácticas “objetivas” dentro de relaciones de poder que eran criticadas. ¿Cómo las feministas americanas insertas en la vida científica y técnica de los Estados Unidos podían seguir desarrollando ciencia en medio de un ambiente marcado por relaciones de poder que ellas mismas estaban denunciando? ¿La solución consistía en dejar de hacer ciencia?

Haraway apelaba a una práctica de generación de conocimientos capaz de hacerse cargo de sus afirmaciones, reconociendo que esta no es una práctica ingenua, sino que se mantiene también dentro de relaciones de poder que no pueden ser pasadas por alto. Generación de conocimientos y sujetos que desarrollan conocimientos no pueden ser escindidos pues se intenta evitar la mirada objetiva que mira el todo desde ninguna parte. Por tanto, Haraway construye una crítica dirigida a una ciencia que ha buscado siempre la universalidad, lo que para ella significa un reduccionismo, sobre todo cuando los diversos significados situados son tomados, traducidos y procesados en unos códigos que se han impuesto para dar cuenta de la realidad

¹⁶⁹ Haraway, “Conocimientos situados”, 319.

como un todo. El reduccionismo opera, también, a través de todas las ciencias globales y asume una sola “ecuación” para leer el mundo. Mirar todo desde ninguna parte, para desde ahí teorizar el mundo es la crítica que Haraway dirige al objetivismo científico. En este, la vista ha servido para sostener miradas que se autoafirman como objetivas y neutrales sin considerar los problemas éticos que pueden surgir por su omnipresencia y omnisciencia. Ante esto, la filósofa manifiesta su deseo de querer “una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, *conocimientos situados*”¹⁷⁰. Una mirada situada se hará responsable de sus encarnaciones y especificidades, a la inversa de las miradas universalistas desligadas de límites y responsabilidades. En vez de engendrar una distancia alienadora, la objetividad feminista quiere ubicarse desde posiciones menos favorecidas, confiando que una visión desde abajo es mejor que otra que se ubica desde posiciones hegemónicas.

Ahora bien, ¿por qué preferir situarse desde la mirada de los más desfavorecidos o subyugados? De hecho, siempre ronda el peligro de romantizar el posicionarse desde la mirada de los excluidos, además de la tentación de apoderarse de su visión. Por ello, es necesario reconocer que esta propuesta conlleva problemas: problemas que deben hacerse aparecer en el ejercicio continuo de un re-examen crítico a través de la constante deconstrucción y reinterpretación. Al mismo tiempo, reconocer que el punto de vista de los subyugados, no es necesariamente, una perspectiva inocente. Sin embargo

son preferidos porque en principio tienen menos posibilidades de permitir la negación del núcleo interpretativo y crítico de todo conocimiento. Comprenden los modos de negación mediante la represión, el olvido y los actos de desaparición, todos ellos maneras de no estar en ninguna parte mientras se afirma ver de manera comprensiva¹⁷¹

Conocimientos universalistas que afirman comprender el todo, no llegan a dar cuenta de las múltiples y diversas realidades que solo pueden ser vistas si el pensador hace el ejercicio de situarse en estas realidades. Desde el objetivismo, estas realidades se olvidan, se reprimen y se les desaparece. El generar enfoques desde posiciones precarias conllevará, ciertamente, conocimientos particulares y contingentes. Sin embargo, desde ahí, los conocimientos situados,

¹⁷⁰ Haraway, “Conocimientos situados”, 324.

¹⁷¹ Haraway, “Conocimientos situados”, 328.

paradójicamente, “parecen prometer versiones transformadoras más adecuadas, sustentadas y objetivas del mundo”¹⁷².

Sandra Harding, desde el desarrollo argumental de la *Feminist Standpoint Theory*, considera que, en la estratificación social debido a la raza, la etnicidad, y otros elementos, las estructuras y significados de las relaciones sociales establecidas debido a estas diferencias pueden ser mejor comprendidas si se toma como punto de partida las actividades y vidas de los grupos excluidos. Incluso, se puede lograr una mejor comprensión, de las relaciones de poder de los grupos que ocupan la cumbre de la organización jerárquica social. En otras palabras, los grupos que experimentan en sus vidas la exclusión pueden tener una posición epistemológica privilegiada para el análisis de los mecanismos de opresión. En este sentido, habría ubicaciones sociales que son mejores que otras para ser tomadas como puntos de partida para proyectos que buscan generar conocimiento porque “[e]stablece pautas para una "lógica de descubrimiento" destinada a maximizar el objetivo de los resultados de la investigación”¹⁷³. Las personas marginalizadas viven experiencias propias que a veces no son explicadas ni investigadas por no ser visibles a los grupos dominantes, o que siendo visibles son infravaloradas. Históricamente, una serie de experiencias de grupos marginalizados han sido devaluados o ignorados como fuentes importantes desde los cuales han podido plantearse preguntas acerca de la naturaleza y las relaciones sociales.

Sin embargo, ¿cómo convivir con diversas posiciones situadas sin ser relativistas? La alternativa al relativismo, que es un intento de estar en todas partes y por tanto en ninguno, no es para Haraway, la totalización y visión única. La alternativa a la relativización, es para la autora, precisamente, los conocimientos parciales, localizables y críticos que permitan “conexiones llamadas a la solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología”¹⁷⁴. Al situarse uno se responsabiliza, a la inversa de la relativización que no se sitúa en ninguna parte porque no “toma partido”, porque todo “partido” es aceptado. En esto se asimila a la retórica científica que sostiene una visión universal desencarnada por ser objetiva, pero que, al serlo, se pone desde ningún sitio sin responsabilizarse; pero “es precisamente en la

¹⁷² Haraway, “Conocimientos situados”, 328.

¹⁷³ Sandra Harding, “Borderlands Epistemologies”, en *Just Methods, An Interdisciplinary Feminist Reader*, ed. Alison Jaggar, 1a ed. (London: Paradigm Publishers, 2008), 335.

¹⁷⁴ Haraway, “Conocimientos situados”, 329.

política y en la epistemología de las perspectivas parciales donde se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional”¹⁷⁵.

Ahora bien, el desplazarse para situarse desde otras perspectivas nos coloca nuevamente en un lugar desde donde ver, ¿cómo no replicar nuevamente un “poder ver”? La visión, para Haraway, es siempre un asunto de poder, y tal vez, de violencia implícita en las prácticas visualizadoras. La misma mirada a uno mismo no es una mirada inmediata, sino que cae dentro de la ilusión de la identidad. Sin embargo, en vez de asumir la duda de la presencia ante sí mismo, Haraway prefiere hablar de “apertura de sujetos, de agentes y de territorios narrativos no isomórficos”¹⁷⁶, permitiéndole afirmar que

El yo dividido y contradictorio es el que puede interrogar los posicionamientos y ser tenido como responsable, el que puede construir y unirse a conversaciones racionales e imaginaciones fantásticas que cambien la historia. La división, el no ser, es la imagen privilegiada de las epistemologías feministas del conocimiento científico¹⁷⁷.

El yo moderno, que la crítica heideggeriana descubre como un yo nunca puesto en cuestión, pareciera reaparecer en situaciones de conflicto social imponiéndose desde la seguridad de su constitución para juzgar al “otro”. El yo moderno no es, para la epistemología de Haraway, un yo desde donde generar conocimientos situados. En el caso estudiado del Baguazo, el discurso que dominó en los medios de comunicación partía de sujetos incuestionados que se entendían como ciudadanos plenos y capacitados para una discusión basada en argumentos, cualidades que acusaban inexistentes en los Wampis y Awajún. Desde la epistemología de los conocimientos situados podemos decir, entonces, que no basta con indicar que hay un yo incuestionado, tal como lo hace Maldonado al retomar la crítica a la metafísica cartesiana de Heidegger, sino que se aboga por un yo que sea capaz de asumir su propia inseguridad y contingencia. A partir de lo que sostiene Haraway, lograr ponerse en “los pies del otro” comienza por poner en cuestión las propias certezas. ¿Por qué unos deberían sentirse seguros de su ciudadanía? ¿que tan argumentativos eran las posiciones de los que sostuvieron el discurso que dominó durante el conflicto? Además, veíamos que el yo moderno se asentaba en su seguridad, no solo por ser incuestionado, sino también porque se veía reforzado a partir de la

¹⁷⁵ Haraway, “Conocimientos situados”, 329.

¹⁷⁶ Haraway, “Conocimientos situados”, 331.

¹⁷⁷ Haraway, “Conocimientos situados”, 331.

exclusión del otro. Al contrario, el yo que se interroga y quiere situarse desde la posición de los excluidos debe de admitir su división y contradicción, ya que “[e]l yo que conoce es parcial en todas sus facetas, nunca terminado, total, no se encuentra simplemente ahí y en estado original. Está siempre construido y remendado de manera imperfecta y, por lo tanto, es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro”¹⁷⁸. Este yo sería capaz de situarse en una posición no privilegiada del “otro” para, desde ahí, generar conocimientos, sin pretender robar su lugar. Romper estas seguridades podría haber facilitado el ponerse en la situación de estas dos comunidades que no tenían el poder de hacer llegar sus demandas a través de los medios de comunicación que estaban abocados, como lo muestra el estudio de Guzmán y Rodrigo, a repetir constantemente un discurso que favorecía el extractivismo. En este sentido, las comunidades estaban en una posición de desventaja, no solo porque no tenían vías para hacer llegar lo que sostenían, sino que además eran discriminadas y racializadas.

Ahora bien, como repite constantemente Haraway, ponerse en la situación del otro no significa colocarse en una posición ingenua, libre de relaciones de poder. No romantizar la situación de los Awajún y Wampis es necesario si no se quiere caer en presentarlos como víctimas, tal como puede llevarnos un análisis que ontologiza su situación. No negamos que estas comunidades hayan sufrido la victimización en el conflicto que sostuvieron, basta con leer las conclusiones del informe de Guzmán y Rodrigo, sino que no podemos ontologizar su victimización como podríamos hacer si los entendemos bajo la categoría de un *Damné* que perenniza su exclusión. En este sentido, Haraway, al referirse a ciertos feminismos que esencializaban la situación de las mujeres del tercer mundo, afirmaba que “la subyugación no es una base para una ontología”¹⁷⁹. Un sistema dualista sostiene la ilusión de simetría, donde cada posición se vuelve una alternativa válida y donde aparecen exclusiones. Veíamos, en este sentido, la necesidad de salir del círculo vicioso y agresivo que se genera en sistemas binarios opuestos, donde se podía radicalizar ambas posiciones. En un sentido, el yo que sugiere Haraway podría ayudarnos a poner en cuestión la seguridad del yo moderno que resurge en contextos que repiten patrones coloniales.

¹⁷⁸ Haraway, “Conocimientos situados”, 331–32.

¹⁷⁹ Haraway, “Conocimientos situados”, 332.

De lo dicho, encontramos importantes similitudes con otro escrito de la misma autora. En *El manifiesto Cyborg*, Haraway dibuja, metafóricamente, un universo de seres de límites difusos, complejos en sus relaciones mutuas, transgresores de normatividades: “[u]n cyborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción”¹⁸⁰. Nos parece que la figura del cyborg encaja bien con los sujetos que los conocimientos situados proponen: “[e]l yo que conoce es parcial en todas sus facetas, nunca terminado, total, no se encuentra simplemente ahí y en estado original”¹⁸¹. Sobre este universo de seres de límites difusos Haraway sostiene la propuesta de los conocimientos situados y donde el cuerpo aparece como fuente de significados, de límites difusos, de múltiples vínculos con lo social y lo material técnico: “[...] los cuerpos como objetos de conocimiento son nudos generativos materiales y semióticos. Sus fronteras se materializan en interacción social. [...] Los objetos no existen antes de ser creados, son proyectos de frontera. Pero las fronteras cambian desde dentro, son muy engañosas”¹⁸².

De hecho, Haraway, desde su propia experiencia como científica, veía que ciertos cuerpos orgánicos que la ciencia estudia son difícilmente aprehensibles

las entidades científicas de finales del siglo XX – vectores infecciosos (microbios), partículas elementales (quarks) y códigos biomoleculares (genes) – no son objetos románticos o modernistas con leyes internas de coherencia. Son huellas momentáneas enfocadas por campos de fuerza o son vectores informativos en una semiosis escasamente encarnada y altamente cambiantes, ordenada por actos de reconocimiento y de error¹⁸³

Ciertos entes con los cuales la ciencia trata, y que Haraway se ha enfrentado en su experiencia científica, son entes que no pueden ser entendidos como entidades quietas, cerradas en sí mismas, sino más bien que son cambiantes, impredecibles, difíciles de ser aprehendidas en teorías matemáticas precisas, por lo cual, a veces, la misma ciencia recurre a una suerte de metáforas para poder dar cuenta del comportamiento y estatuto de estos entes. Haraway, desde su experiencia, propone un universo compuesto de entes difusos, de límites difíciles de establecer, incluso por la misma ciencia. ¿Cómo construir teorías que pretendan dibujar con

¹⁸⁰ Donna Haraway, “Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”, en *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, 1a ed. (Valencia: Ediciones Cátedra, 1995), 251.

¹⁸¹ Haraway, “Conocimientos situados”, 331.

¹⁸² Haraway, “Conocimientos situados”, 345.

¹⁸³ Haraway, “Conocimientos situados”, 317–18.

precisión los contornos de una realidad que escapa a esta? Si pensamos en las problemáticas sociales, la historia, e incluso en los cuerpos humanos, ¿se puede establecer contornos claros? ¿Se les puede tratar como unidades aisladas independientes de otros factores externos?

A este respecto, el segundo caso que queremos presentar es el que recoge la antropóloga Astrid B. Stensrud, quien ha realizado un estudio en terreno entrevistando a personas de diversas localidades implicadas en el Proyecto de irrigación Majes (PIM). El PIM recoge el agua de diversas fuentes hídricas situadas en las alturas de los Andes (4158 msnm) y es transportada para irrigar 15 800 hectáreas destinadas a la industria agrícola. La primera etapa del proyecto comenzó en el año 1971 y finalizó en 1985. Se contemplaba una segunda etapa del proyecto, pero esta no tiene aún visos de ser aprobada por el gobierno peruano. La investigadora ha denominado *water extractivism*¹⁸⁴ a esta práctica que usa el agua como un recurso a ser extraído y distribuido en orden de volverlo un bien económico. Las fuentes de agua se encuentran en un territorio donde habitan miles de campesinos y que fue visto, tanto por los ingenieros como por los políticos, como zonas hostiles. Stensrud encuentra que las personas de los pueblos donde se instala este tipo de megaproyectos tienden a dar la bienvenida a la inversión porque tienen la esperanza de poder beneficiarse de este, como por ejemplo, el poder ser contratados en las obras, o abrir ciertos negocios para las personas foráneas; algunos proyectos también ofrecen abrir mejores escuelas, construir mejores caminos, lo que no deja, de igual modo, que los pobladores sientan desconfianza ante los intrusos que son causantes de diversos problemas¹⁸⁵. Durante el diseño del proyecto no se tuvo en cuenta las consecuencias que este traería sobre las poblaciones afectadas, pero este “transformó la composición ecológica y social de las cuencas y abrió un espacio para demandas y problemas económicos y políticos¹⁸⁶”.

La investigadora muestra en su ensayo, cómo las políticas y prácticas extractivistas derivadas del PIM son radicalmente diferentes a la de los pobladores de los Andes, cuyo estilo de vida está basado en *prácticas de reciprocidad*, de agricultura de baja escala y con la interacción con el agua y otros bienes naturales¹⁸⁷. La investigadora recogió diversos testimonios de pobladores, quienes recuerdan que en 1972 vieron el rápido cambio debido a la

¹⁸⁴ Stensrud, “Water as Resources”, 144.

¹⁸⁵ Stensrud, “Water as Resources”, 144.

¹⁸⁶ Stensrud, “Water as Resources”, 144.

¹⁸⁷ Stensrud, “Water as Resources”, 146.

gente foránea, tanto de extranjeros como de peruanos, especialistas de diversas ramas. En el tiempo que habitaron las zonas de trabajo, los trabajadores de la MACON (Consortio Majes, siglas en inglés) fueron siempre visibles. Para muchos era la primera vez que veían a *gringos* en su zona. Muchos comercios fueron abiertos para atender la demanda de los trabajadores, quienes trajeron problemas de abuso contra la población, prostitución y violaciones¹⁸⁸. MACON empleó también a hombres de manera temporal, como mano de obra no calificada, para las labores de construcción de la represa, de los canales y de los túneles; trabajos en ciertos casos peligrosos, donde hubo, incluso, algunos fallecidos en accidentes¹⁸⁹. Para los pobladores, la ingeniería hecha por MACON fue una ofensa contra el poder de las montañas, sobre todo cuando se empleaba dinamita para la construcción de los túneles sin hacer la ofrenda necesaria a la naturaleza¹⁹⁰. Las muertes ocurridas eran interpretadas por los pobladores como una consecuencia a la falta de respeto hacia la tierra, que finalmente se cobraba ella misma las vidas de quienes la ofendían. Para la investigadora, estas historias sirven para comprender cómo eran percibidas las relaciones y las situaciones en este contexto¹⁹¹.

Actualmente, los campesinos de los poblados por donde pasan la compleja red de canales del proyecto, se sienten orgullosos de esta gran infraestructura que recoge el agua de lagos, glaciares, reservorios naturales y manantiales. Mientras que el mantenimiento de las grandes infraestructuras del proyecto es llevado a cabo por AUTODEMA (Autoridad autónoma de Majes), las pequeñas infraestructuras son mantenidas por los mismos poblados que son beneficiados por el agua a través de trabajos comunales. Cada mes de agosto, antes del inicio del tiempo de siembra, cada asociación organiza los trabajos de limpieza de los canales que les toca, para luego terminar la faena con una celebración festiva. Pero antes de empezar con los trabajos de mantenimiento, todos los pobladores realizan la respectiva ofrenda (pago) a las montañas (cerros) para que no haya accidentes durante las faenas.

El caso de las poblaciones del proyecto Majes muestra que, a pesar de lo traumático de la implantación forzada de los canales en sus territorios, hoy en día, según la investigación de Stensrud, los canales han sido integrados en los ritos propios de su cosmovisión, lo que muestra

¹⁸⁸ Stensrud, "Water as Resources", 147.

¹⁸⁹ Stensrud, "Water as Resources", 147.

¹⁹⁰ Stensrud, "Water as Resources", 148.

¹⁹¹ Stensrud, "Water as Resources", 148.

que parte del objeto técnico de la industria de extracción del agua, como lo ha denominado la investigadora, ya no es una infraestructura ajena, foránea, sino más bien, parte de su vida y su espiritualidad. Stensrud subraya esta relación existente entre los pobladores de las comunidades y la infraestructura técnica:

[l]a infraestructura hidráulica, como estanques y canales, no pueden ser entendidas como separadas de todo el entramado del mundo de la tierra, del agua y de las entidades animadas. [...] Cuando el agua, que ha sido retenida durante todo el trabajo, es liberada, esta es recibida con reverencia y gozo. [...] El agua es conocida como una fuente de vida femenina que conecta a humanos, plantas, animales y espíritus¹⁹².

Parte de las experiencias vividas de las comunidades está ligada a esta infraestructura hidráulica técnica que es entendida como parte del resto del paisaje natural que les rodea. La misma infraestructura, construida en los años setenta es ya parte de su historia y su tradición que heredan las nuevas generaciones. El objeto técnico lleva inscrito la experiencia pasada vivida que no se transmite genéticamente a través de la retención de la memoria individual. En estos se inscriben los hechos pasados, vividos y experimentados por aquellos que fueron testigos de la implementación de la industria de extracción. Cuando se inserta un objeto material en el común ya-ahí aporta una novedad que atestigua un evento que le dio origen y que influye ahora en la vida de la comunidad. Cuando el sujeto muere, la memoria individual suya se pierde, mientras que la memoria retenida en el objeto le sobrevive. La memoria epifilogénica, que sostiene Stiegler, constituye el ya-ahí del hombre que es arrojado en ella. La reflexión del hombre es posterior, así, al objeto técnico, reflexión que se lanza de manera anticipada en el tiempo. Lo que ha sido y lo que será tiene como base para su realización lo que ya hay, es decir, el ya-ahí material del objeto técnico. Lo veíamos en el caso del protogeómetra, quien transfiere su idealidad a través del soporte técnico que hereda a los siguientes geómetras, quienes aprenden de estos e incorporan y complejizan la idealidad geométrica.

Los canales, según afirma Stensrud, se integran a la concepción de la naturaleza de las comunidades. Los canales son entendidos como partes que se integran a la geografía, por lo que el respeto y el agradecimiento, propio de la cosmovisión andina hacia la tierra, es otorgado a los canales pues estos les proveen del agua vital para sus cosechas y para su vida. La manera en que

¹⁹² Stensrud, "Water as Resources", 151.

manifiestan esto, es a través de los “pagos” a la tierra, los cuales se realizan a través de ritos donde todas las comunidades participan:

Entes de agua como lagos y manantiales (qochas y pukyos), así como la madre tierra (pachamama), los señores de las montañas (apus) y otros seres propios en el paisaje andino que a menudo se entienden como entes terrestres (tirakuna) [...] no son inherentemente benevolentes o malévolos, pero son muy exigentes y pueden ser bastante caprichosos¹⁹³.

Antes de empezar con los trabajos de mantenimiento, todos los pobladores realizan la respectiva ofrenda (pago) a las montañas (cerros) para que no haya accidentes durante las faenas, que pueden ser fetos de llama, azúcar, grasa, comida, alcohol, hojas de coca o flores. Así, estas comunidades se apropian del objeto técnico y lo hacen suyo, no solo en tanto medio material que transporta el agua, sino al insertarlo en su ya-ahí que les habla de los qochas, pukyos, apus y demás entes propios de su espiritualidad.

En este sentido, la inclusión del objeto técnico en el territorio de las comunidades del proyecto Majes, induce la movilidad de su identidad, reflejando la relación de la que Stiegler argumentaba del *quién* y el *qué*. En el mito de Prometeo y Epimeteo, se veía el vínculo de ambos personajes. El pasado olvidadizo de Epimeteo era indisociable al destino de su hermano Prometeo. El olvido y la anticipación son inseparables y están ligadas al fuego que, en tanto técnica, arregla el problema causado por el olvido de Epimeteo, pero también condena el futuro de Prometeo quien robó el fuego de los dioses para ayudar a su hermano. La prótesis técnica del fuego que se otorga al hombre desnudo, incorporizado, está irremediabilmente ligado a un frágil pasado que marca un futuro. El tiempo ligado al fuego habla de un pasado y anticipa un futuro que no pueden ser desligados. La confluencia de ambos lo retiene el objeto material que es prótesis del hombre, prótesis no como suplemento superfluo, sino más bien, constitutivo del *quién/qué*. No puede haber, para Stiegler, un *qué* sin un *quién*, ni un *quién* sin un *qué*. El *qué* de los canales se inserta dialécticamente con el *quién* de las comunidades en un mismo movimiento, donde el *qué* queda entendido por el *quién* de la cosmovisión de las comunidades. Los canales son prótesis que les proveen de agua para sus campos y también son objeto de respeto junto con los otros entes naturales a los cuales los canales se han integrado. Por tanto, sostener la existencia de identidades fijas y sólidas no tendría mucho sentido, lo que nos lleva también a negar la

¹⁹³ Stensrud, “Water as Resources”, 151.

ilusión de un estado original arquetípico al cual se debiera volver o resguardar. Al contrario, se aboga por identidades fluidas, cambiantes, que entran en una dialéctica constante con su entorno material, tal como lo propone Haraway.

La infraestructura material técnica de los canales de irrigación es subsumida, así, dentro de su centenaria relación entre el *qué* y *quién*. No es la infraestructura la que los subsume en su lógica tecnocientífica. Desde una perspectiva extractivista, el canal sería un instrumento por el cual obtenemos un recurso natural para nuestro beneficio. El canal sería un ente inerte que presta un servicio ya dado desde su diseño. El mantenimiento al que estaría expuesto caería dentro de la razón calculante, en el sentido que habría un costo-beneficio en su aplicación mediante la contratación de un servicio que buscaría en esto un beneficio económico. Desde una lógica económica, la materialidad refuerza la lógica instrumental costo-beneficio del canal. Para las comunidades, el canal es, sin embargo, más que un instrumento, un objeto integrado a la naturaleza y acreedor a su agradecimiento. Su mantenimiento se da no por un costo-beneficio sino en reciprocidad por lo que este significa, de tal manera que el trabajo no conlleva una monetización sino un trabajo comunitario compartido. La materialidad refuerza en ellos la lógica de reciprocidad y agradecimiento que Stensrud señala constantemente.

En el primer capítulo veíamos que Heidegger sostenía que la esencia de la técnica radicaba en ser un desvelar (*ἀλήθεια*) provocante que ponía lo desvelado en disposición (*Gestell*). Dos peligros surgían a causa de la forma de desvelamiento de la técnica moderna: el primer peligro hacía referencia a su modo de desocultar como un tipo de verdad que impera y domina sobre otro tipo de desvelamiento: “donde este domina, expulsa todas las otras posibilidades de desocultamiento”¹⁹⁴. El segundo peligro era, que, al imponerse como una manera de desvelar que se impone sobre otros, este pone al hombre, también, dentro del ámbito de lo dispuesto, es decir, del *Gestell*. Veíamos que el mundo se nos aparecía, así, como algo que puede ser objetivado para volverlo un recurso: recurso para ser almacenado, usado, transformado, reemplazado. Esta forma de entender el mundo nos metía a relacionarnos con este bajo esta misma lógica dada por el *Gestell*, donde caería, no solo la naturaleza, sino hasta el mismo hombre que devendrá un “recurso humano”. Desde esta perspectiva, la naturaleza sería también un recurso a ser explotado. Este análisis nos decía, no solo cómo la naturaleza aparecía

¹⁹⁴ Heidegger, “La pregunta”, 138.

bajo un tipo de verdad, sino también, cómo esta nos metía en una relación con ella. Si el extractivismo opera bajo la lógica del *Gestell* es porque, ante todo, el mismo *Gestell* nos pone en una relación vital con la naturaleza donde esta aparece como nuestro gran reservorio de materias que podemos explotar para nuestro consumo. Sin embargo, la manera cómo las comunidades del proyecto Majes subsumen el objeto técnico, dado por la gran infraestructura hidráulica, no rompe su cosmovisión, sino que, al contrario, la refuerza dentro de su relación dialéctica con esta, la cual es expresada a través de sus ritos tradicionales. ¿Esto no nos estaría mostrando una manera distinta de desvelar el mundo? ¿Si este es una manera diferente de desvelamiento al *Gestell*, no estaría revelando una manera distinta de relacionarse con la naturaleza que no la pone como recurso a ser explotado y puesto en reserva? Stiegler, refiriéndose al *Dasein* heideggeriano, afirmaba que

La cuestión ya no es la experiencia vivida, sino *el futuro de la experiencia no-vivida* pasada: un “pasado del *Dasein*” es *ya-ahí* antes que él, pero sólo es *su* pasado en la medida en que este *Dasein* tiene que serlo, en la medida en que *puede intervenir en ese pasado que todavía no es suyo*, pero que puede llegar a ser suyo¹⁹⁵

Las comunidades debieron y deben de hacerse cargo de un ya-ahí que, en parte, les fue impuesto, sin consulta previa. Para las nuevas generaciones la infraestructura hidráulica será parte de su ya-ahí no vivido e intervendrán en su tener que hacerse cargo de este. Lo que nos muestra el estudio de Stensrud, es que el hacerse cargo de las comunidades está inserto en una manera de entender la naturaleza distinta al *Gestell*, donde el objeto técnico es entendido desde una manera de estar-en-el-mundo particular. Sin embargo, esta manera de desvelamiento no es algo estanco, detenido en el tiempo. Es tan dinámico que puede subsumir realidades impuestas, como también que podría cambiar con el tiempo e impactar, hasta cambiar, su propia cosmovisión. ¿Se puede asegurar que la cosmovisión de las comunidades se mantendrá en el tiempo? Puede ser que, incluso, con el paso del tiempo, y con la llegada de nuevas tecnologías (como la ampliación de la cobertura telefónica) las nuevas generaciones cambien su manera de relacionarse con los canales.

En los primeros años de la década de los ochenta, cuando el proyecto Majes comenzó a funcionar, los pobladores de las comunidades de las fuentes hídricas, de donde se recopilaba el

¹⁹⁵ Stiegler, *La tecnica y el tiempo II*, 12.

agua, no eran beneficiados por esta. Sus recursos hídricos, que por años habían servido de base para su agricultura, habían sido transformados y desviados hacia otras zonas muy lejanas perjudicando sus cosechas de las cuales dependía su subsistencia. Como recalca Stensrud, las comunidades boicotearon algunos canales con dinamita luego de ver ignorados sus reclamos. Luego de una lucha breve, el gobierno peruano hizo algunos cambios en las redes de canales para poder beneficiar a las comunidades. Hoy en día, según la investigadora, no todas las comunidades tienen acceso al agua del proyecto. Algunas comunidades tienen bastante agua mientras que otras no, puesto que los canales fueron diseñados no para abastecer a los pobladores de los Andes sino a la industria agrícola lejana a varios kilómetros de las comunidades de las fuentes. Stensrud recoge el testimonio de los pobladores que sí fueron beneficiados por la infraestructura del proyecto, quienes testimonian su orgullo de ver pasar por sus tierras los canales. Ante esto, ¿se les puede considerar a los pobladores como víctimas del extractivismo? Seguramente que sí, si pensamos en los pobladores que se vieron afectados por la baja del caudal de agua para sus campos con respecto al tiempo anterior del proyecto. Podemos, también, afirmar que, durante la instalación del proyecto, como recoge Stensrud, hubo víctimas por los casos de violencia, violación y porque al inicio no se les tomó en cuenta para la distribución del agua, lo que originó incluso un boicot contra la infraestructura. Sin embargo, hoy los canales son objeto de orgullo, forman parte de su tradición y configura, en cierto sentido, sus vidas. Lo que nos muestra el caso de Majes es que es un caso complejo que no puede agotarse o resumirse en juicios simples. El situarnos nos ayuda a evitar emitir teorías que generalizan todos los casos como si obedecieran a patrones universales. Nos lleva el tener en cuenta lo que los mismos pobladores piensan (en nuestro caso a través del trabajo de Stensrud) para, desde ahí, poner en cuestión posibles afirmaciones que vienen de marcos que generalizan la problemática extractivista. De manera particular, resaltamos que, desde un marco teórico que suma las perspectivas de Stiegler y de Haraway, argumentar que no hay identidades fijas, que no se puede ontologizar a los individuos desde sus condiciones de exclusión, y que la materialidad, en tanto prótesis, se integra en la relación dialéctica del *quién* y del *qué*.

Ahora bien, cómo veíamos anteriormente, la crítica de Haraway al objetivismo científico buscaba generar una alternativa a este objetivismo a partir del ejercicio, característico de las epistemologías feministas, de situarse desde posiciones desfavorecidas por el régimen simbólico-material del género. El ver todo desde ningún lado sugiere posicionamientos

privilegiados, fundantes de una masculinidad hegemónica, desde donde se teoriza el mundo sin dar cuenta de aquello que hace posible la teorización. Así pues, uno de los acentos de esta crítica está en la mirada, la cual es un instrumento de objetivación desencarnada y que siempre está inserta en relaciones de poder que no pone en cuestión. Las técnicas de visualización son complejas y sofisticadas. Haraway lo sabe por su experiencia científica que la ha hecho tratar con instrumentos protésicos por los cuales se observan regiones de la realidad:

los instrumentos de visualización en la cultura multinacionalista y postmoderna han compuesto esos significados de des-encarnación. Las tecnologías de visualización no parecen tener límites. Los ojos de cualquier primate ordinario como nosotros pueden ser mejorados sin fin mediante sistemas de sonografía, de imaginería de resonancia magnética, de sistemas de manipulación gráfica basados en inteligencia artificial... [...] Yo busco una escritura feminista del cuerpo que, metafóricamente, acentúe de nuevo la visión, pues necesitamos reclamar ese sentido para encontrar nuestro camino a través de todos los trucos visualizadores y de los poderes de las ciencias y de las tecnologías modernas que han transformado los debates sobre la objetividad¹⁹⁶

En este sentido, el tercer caso que analizaremos es el de la producción artística audiovisual del cineasta mapuche Francisco Huichaqueo, que es estudiado por la filósofa Macarena Gómez-Barris en su libro *The extractive zone: social ecologies and decolonial perspectives*. Gómez-Barris pone de manifiesto el trabajo artístico de Huichaqueo, quien, a través de un lenguaje estético-fílmico, intenta desafiar la mirada extractivista que, no solo criminaliza al pueblo Mapuche, sino que también, debido a la violencia empleada, les despoja de sus territorios y destruye su biodiversidad.

En efecto, en el mes de mayo del año 1979, en plena dictadura pinochetista, se dio impulso a la economía liberal en Chile, que conllevó la firma de una ley que desconocía la propiedad comunal de tierras a favor de la propiedad privada, independientemente si el dueño fuera perteneciente a la comunidad originaria que ostentaba la tierra. La ley era una amenaza contra el territorio Mapuche y daba pie a la desposesión y comercialización de tierras dentro de una lógica capitalista. Así, por ejemplo, en las últimas tres décadas el pueblo Mapuche ha

¹⁹⁶ Haraway, “Conocimientos situados”, 324.

perdido más de 510 000 hectáreas (el 6.4% del territorio original Mapuche)¹⁹⁷. Sin embargo, la historia de despojo que sufre el pueblo Mapuche se remonta desde la colonia, donde el avance de la cultura occidental y la expansión de la Iglesia Católica, fueron arrinconando a los Mapuches.

Gómez-Barris, de manera particular, estudia el film *Mencer: Ñi Pewma*, donde Huichaqueo construye una estética visual que busca recrear los límites difusos entre el sueño y la realidad tal como es entendida la relación entre el hombre mapuche y la naturaleza, para mostrar el mundo distópico al que es conducido el territorio y pueblo Mapuche debido al extractivismo. El título dado por Huichaqueo a su film recoge, por un lado, el término *ñi pewma*, que en *Mapudungun* significa “un mal sueño” para referirse a la pesadilla que significa y significará la colonialidad que pervive sobre los territorios y el pueblo Mapuche; por otro lado, el término *Mencer*, es una palabra que no tiene una traducción exacta, pero puede ser entendida “como algo que llega a través de un sueño”. La expropiación de las tierras Mapuches responde a una lógica capitalista de la tierra, lógica que no es propia de los Mapuches. El film de Huichaqueo muestra la inseparable relación que hay entre el hombre y su medio a través de imágenes que se confunden mutuamente en secuencias sucesivas, de tal manera que el espectador ve imágenes de animales, árboles, personas, sonidos de la naturaleza, voces y cantos, de forma que se funden en un solo constante movimiento.

Rompiendo con convenciones estéticas dominantes, Huichaqueo usa un lenguaje fílmico basado en las relaciones vitales entre lo real y lo irreal, propio del pueblo Mapuche, logrando transmitir una percepción de la naturaleza como un espacio multidimensional de paisajes oníricos y mundos invisibles. Huichaqueo no utiliza formatos técnicos tradicionales que suelen usarse para la realización de documentales. *Mencer: Ñi Pewma* no es una colección de testimonios ni grabaciones que documentan los estragos que causa el extractivismo, sino que desarrolla una técnica propia que trata de ubicarnos en la cosmovisión Mapuche. El uso del objeto visual técnico puede, así, exponernos a una serie de estímulos sensibles, dados a través de imágenes y sonidos, para experimentar una cosmovisión particular. A través de esta reubicación del espectador, el artista quiere denunciar los cambios violentos de su cultura: “una

¹⁹⁷ Macarena Gómez-Barris, *The extractive zone: social ecologies and decolonial perspectives*, 1a ed. (Durham and London: Duke University Press, 2017), 66.

propuesta experimental y más radical emerge en el trabajo de Huichaqueo, una que desafía lo que significa la devastación y el genocidio a partir del cambio del sentido del tiempo, del espacio y de las construcciones de realidad fuertemente arraigadas en el espectador”¹⁹⁸. Lo que logra el artista es una serie de imágenes que dan la impresión de confusión y desorientación para insertarnos en el punto de vista Mapuche. Así, a través del trabajo del cineasta, la autora encuentra una perspectiva que desafía la ocupación, la violencia y la destrucción, erosionando así el imaginario extractivista.

Intentar que el espectador vea y escuche una serie de imágenes y sonidos, tanto visuales como auditivos, es una manera de situarlo en una realidad distinta, que puede resultar confusa al inicio por caer fuera de los parámetros estéticos comunes. Pero es, justamente, a través de esta técnica, que Huichaqueo puede poner al público “en los zapatos” de un Mapuche, para desde ahí, mostrar el mundo distópico al que es conducido este pueblo debido al extractivismo. Haraway ya hacía referencia a los aparatos de producción visual que se conectan a nuestros ojos y cerebros biológicos, y que nos abren al mundo a partir de nuevas y creativas perspectivas:

es en los entresijos de estas tecnologías de la visualización en que estamos inmersos donde encontraremos metáforas y medios para comprender e intervenir en los modelos de objetivación dentro del mundo, es decir, en los modelos de realidad de los que seremos responsables¹⁹⁹

Así, pues, gracias al objeto técnico en tanto prótesis, nuestros cuerpos se alargan y nuestros sentidos se multiplican percibiendo un mundo amplio compuesto de muchos más estímulos de los que nuestro solo cuerpo natural podría percibir. Así, se puede apelar a un uso protésico técnico para ubicarnos en lugares desfavorecidos. Al ampliar nuestra visión protésicamente desvelamos mundos escondidos, relegados o silenciados. Prótesis visuales que expanden nuestro cuerpo y nos permiten desarrollar miradas que no se limitan a nuestro campo de visión. Pero la ampliación protésica de la mirada, al ser técnica, es también instrumental. Todo *instrumentum* es un medio para lograr fines, y donde se habla de fines se habla de causas como nos mostraba Heidegger. La finalidad es también una causa y los objetos técnicos visuales se diseñan con fines precisos. Existen prótesis visuales construidas acordes a los intereses de las industrias de extracción, como por ejemplo las fotografías satelitales que mapean territorios

¹⁹⁸ Gómez-Barris, *The extractive zone*, 68.

¹⁹⁹ Haraway, “Conocimientos situados”, 335.

ricos en recursos naturales con el fin de explotarlos. Aquí, el objeto técnico se constituye como la ampliación de una mirada escudriñadora de elementos naturales ha ser capitalizados. Sin embargo, existen también miradas protésicas que descubre la naturaleza y la vida sumergida en zonas donde la industria de extracción se expande. Gómez-Barris denomina *perspectivas sumergidas* a aquellas miradas, formas de vida y fuerzas sociales que se ubican en el mundo de manera distinta a la impronta extractivista y “que perciben la tierra como fuente de conocimiento, vitalidad y habitabilidad”²⁰⁰. El trabajo artístico de Huichaqueo, justamente, intenta mostrar esas realidades sumergidas que son relegadas y desvalorizadas, pero que revelan una manera de vincularse con la naturaleza de forma distinta. La perspectiva que ofrece el film *Mencer: Ñi Pewmad* nos sumerge, en ese sentido, al mundo Mapuche, para desde ahí mostrar los daños que el extractivismo causa en sus tierras. La prótesis visual sirve para ver las realidades y crear metáforas distintas a las extractivas hegemónicas. Mientras la mirada tecnocientífica y tecnoeconómica se concentra en los recursos a ser extraídos y transformados, sin observar los vínculos que existen entre esa parte de mundo y otros agentes, una mirada situada a través de prótesis visuales adecuadas puede mostrar los mundos relegados. A partir de esto, se construyen estéticas que pueden generar sensibilidades contrapuestas a la destrucción ecológica o el vaciamiento del significado de la memoria material.

Además, en el primer capítulo vimos que Heidegger consideraba que la esencia de la técnica radicaba en ser un desvelar provocante que ponía lo desvelado en disposición (*Gestell*), y que un otro desvelar, opuesto al de la técnica, era, justamente, a través del desvelar del arte. El filósofo observaba que el término τέχνη mentaba dos aseveraciones: primero, τέχνη no solo mentaba el trabajo del artesano, sino también todo tipo de arte o bellas artes, y en ese sentido, τέχνη pertenecía también al producir, es decir, a la ποίησις. El arte era pues, un modo de desocultar propio de lo bello, la poesía y lo poético, y podría ser aquel desocultar que muestre al hombre lo salvador. El arte sería *aleteia*, una otra manera de traer de lo oculto diferente a la *aleteia* técnica. En este sentido, ¿podemos considerar que el arte, en tanto desvelamiento, puede ser un modo de resistencia frente a la impronta extractivista en América Latina? El arte, ¿podrá ponernos en relación distinta con la naturaleza? Precisamente, el trabajo fílmico de Huichaqueo rompe convenciones estéticas dominantes para ubicar al espectador dentro de relaciones vitales

²⁰⁰ Gómez-Barris, *The extractive zone*, Introducción.

entre lo real y lo irreal, propio del pueblo Mapuche, queriendo, así, transmitir una percepción de la naturaleza como un espacio multidimensional de paisajes oníricos y mundos invisibles. Gómez-Barris sostenía que el trabajo del cineasta desarrolla una perspectiva que desafía la ocupación, la violencia y la destrucción hacia la naturaleza y hacia los mapuches, erosionando así el imaginario extractivista. Podríamos decir, entonces, que el trabajo de Francisco Huichaqueo construye una perspectiva sumergida que socaba la perspectiva hegemónica de la industria capitalista y global de extracción marcada por el *Gestell*. Desde un marco heideggeriano, podríamos afirmar que esta es una manifestación artística que sostiene un tipo de desvelamiento, basado en la poiesis artística, que se opone al desvelar técnico porque muestran a la naturaleza desde una mirada propia del mundo Mapuche. Frente a un tipo de verdad hegemónica extractivista, dada a través del desvelar de la técnica moderna, se opone otro tipo de verdad que se resiste a perder sus fundamentos vitales y culturales. No es difícil apreciar que esta lucha se da dentro de una relación de poder desigual entre los actores implicados. Como hemos mencionado en la introducción de la presente tesis, en América Latina el extractivismo es causa de una serie de conflictos que originan, no solo un impacto ambiental, sino que es origen de una violencia que cobra la vida de personas que luchan por la tierra y el medio ambiente. En este sentido, el pensamiento heideggeriano parece mostrarse limitado cuando buscamos incidir en las consecuencias violentas que se originan cuando dos maneras de desvelar el mundo se enfrentan, puesto que ambas se despliegan dentro de relaciones de poder que las enmarcan. Por ello, al situarnos según los criterios de Haraway nos ayuda a desvelar las relaciones de poder que operan en realidades que impactan en ciertas poblaciones.

Los tres casos presentados muestran las tensiones y conflictos sociales causados por la implantación de la industria de extracción en distintas regiones de América latina. La dificultad más grave que se presenta en nuestro continente relacionado con el extractivismo, es, por un lado, la intensidad del extractivismo que conlleva serias consecuencias socio ambientales, pero también éticas y epistemológicas. Por ello, nuestra reflexión entorno al extractivismo en América latina, a partir de la problematización de la ciencia y la tecnología, no puede dejar de lado esta situación. Uno de los puntos que deberíamos retomar en una investigación futura es el de los discursos racistas que se generan debido a los conflictos sociales que circulan a través de los medios de comunicación, de manera particular, los discursos que giraron en torno al “Baguazo”, que eran discursos dualistas que diferenciaba un “nosotros” de un “ellos”. Estos

discursos consideraban a los Wampis y Awajún como personas irracionales, antipatriotas, ignorantes y presas de la manipulación de grupos radicales de izquierda.

5. Conclusiones

Al inicio de nuestra investigación nos preguntamos si el extractivismo era o no un fin esencial a la ciencia y la tecnología modernas y si esta posible relación entre extractivismo, ciencia y técnica tenía raíces filosóficas. Nosotros postulamos que sí, pero que esta relación no era evidente ni inmediata y que para ponerla de manifiesto teníamos que ubicar la interrogación a la ciencia y a la tecnología en un registro ontológico y epistemológico. El interés de plantear este problema fue debido a las inquietudes nacidas por la formación en ciencias e ingeniería del autor de esta tesis (Ingeniería Mecánica) y porque la institución (jesuitas) a la que pertenece trabaja hace más de 70 años con las comunidades Awajún y Wampis, comunidades afectadas por el extractivismo. Abordar este tema incidiendo en la técnica de un modo práctico, es decir desde su estatuto óntico, parecía ser insuficiente y limitado. Por ello, el primer objetivo de esta tesis fue el de indagar en las raíces filosóficas del extractivismo a través de una crítica a la ciencia y a la técnica.

En este sentido, optamos por basar nuestra investigación, en un primer momento, en la filosofía de Martín Heidegger, quien trabajó el tema de la ciencia y la tecnología desde un registro ontológico. Esto nos condujo a tomar posición frente a dos cuestiones vinculadas a su obra: la actualidad de su filosofía de la técnica en un mundo donde esta ha evolucionado con respecto a la técnica que el filósofo conoció en su tiempo; y si se debe considerar que hay un corte neto en su pensamiento, es decir, si se puede hablar de un primer y segundo Heidegger. En nuestra exposición, sustentamos que su pensamiento es pertinente para abordar el extractivismo en América Latina, siempre y cuando este sea situado a través de perspectivas filosóficas actuales que lo posibiliten; y argumentamos y aceptamos que no hay una división radical en la producción filosófica de Heidegger, puesto que sus intuiciones y preguntas fundamentales dirigieron toda su obra. Es por ello que pudimos tomar el trabajo de Bernard Stiegler y la epistemología feminista de Donna Haraway, quienes retoman críticamente su filosofía.

El ubicarnos desde la crítica heideggeriana a la ciencia y a la tecnología nos permitió problematizar el extractivismo, no tanto en su operatividad técnica óptica, sino más bien, en un nivel ontológico, ayudándonos a poner de manifiesto que la técnica extractivista toma a la naturaleza como una fuente de recursos a ser explotados según la impronta del *Gestell*. Al mismo tiempo, desde el marco heideggeriano pusimos en cuestión la noción dominante que presenta a la ciencia y a la técnica como meros instrumentos objetivos y neutrales. El enfoque heideggeriano nos dio una vía argumentativa para sostener que las cosas no son objetos que están unos al lado de otros, sino que son parte integrantes del habitar del *Dasein* y partes integrantes de sus posibilidades existenciales. Desde aquí entendimos que la ciencia moderna, al ser una actitud del *Dasein* que tematiza la naturaleza según el proyecto de la física matemática, nos pone en el mundo de una forma que la naturaleza aparece como una representación matematizada, calculable, predecible y, por tanto, manipulable. Además, la ciencia, bajo la impronta del *Gestell*, estará sometida a ella y le servirá en su modo de desocultar que guiará la manera en que esta se desarrolle y aplique. Podemos hablar, entonces, desde una matriz teórica heideggeriana, de una *tecnociencia* que sirve a los propósitos de la industria extractiva, donde la ciencia y la técnica se asocian para ponernos de una manera particular en el mundo, el cual es tematizado científicamente bajo la marca del *Gestell* de la técnica moderna. La mirada tecnocientífica aplica una misma impronta a lo largo de su expansión global, cosificando la naturaleza y explotándola de manera ilimitada. Por tanto, no solo el impacto del extractivismo está en que es una actividad técnica que explota a gran escala los recursos de la naturaleza, sino que esta manera de explotarla es una agresiva e intensa exigencia sobre ella.

Ahora bien, con el fin de establecer los alcances y límites del pensamiento heideggeriano respecto a la ciencia y la tecnología, tomamos, posteriormente, la reflexión stiegleriana de la tecnicidad originaria. Al inicio de nuestra tesis consideramos el ubicarnos en un registro ontológico para abordar la problemática extractivista, para lo cual Heidegger nos dio la entrada adecuada para hacerlo. Sin embargo, Stiegler nos advierte que no debemos pasar tan deprisa de la materialidad técnica. A través de una lectura derridiana, Stiegler encuentra que, justamente, el filósofo alemán no abordó lo suficiente la dimensión material técnica. Así, Stiegler nos abrió a la consideración de la técnica en su dimensión protésica, condición de posibilidad de la idealidad y de toda tradición en la que el *Dasein* se inserta. La teoría de la tecnicidad originaria

de Stiegler nos ayuda a considerar, así, nuevas vías de problematización de la técnica para un abordaje del extractivismo en América Latina.

En el mito de *Prometeo y Epimeteo*, vimos como Stiegler ahonda en la carencia originaria del hombre que es subsanada por la prótesis técnica: el fuego robado por Prometeo contrarresta la carencia del ser humano en el momento de su creación debido al olvido de su hermano Epimeteo. El fuego robado a los dioses estará siempre ligado a un olvido epimeteico, una fragilidad y limitación que revela su carácter de *pharmakon*. El objeto técnico suple el olvido y constituye el soporte material de la memoria *epifilogenética*, fijación durable del pasado sobre la cual se funda toda tradición, el *ya-ahí* dentro del cual el *Dasein* se inserta y que debe de tomar sobre sí esto que le es heredado y que no le es propio. El *Dasein*, al ser el ser que debe ser, siempre difiere de sí mismo, arrastrando consigo su carencia originaria que ahora es suplida por el objeto técnico, el fuego prometeico que completa su corporeidad inacabada gracias al cual podrá hacer frente a su existencia. El *Dasein* es el ente que *difiere*, siempre remite a más tarde como proyectado, y al mismo tiempo, se encuentra originariamente *diferente* e indeterminado. Por ello, el *Dasein* es logo-técnico: una diferencia que le constituye pero que no debe ser tomada como un opuesto binario, sino que es resultado del movimiento de la *differance*: relación transductiva donde cada uno de sus elementos se copertenecen y se constituyen. *Logos* y *techné* se copertenecen en un juego constante de creación y recreación mutua. *Logos* como *techné* conforman una misma modalidad del *ser-fuera-de-sí*. Vimos que, si bien la finitud retencional era limitada, gracias a la retención terciaria la memoria se hace extensiva gracias al soporte material técnico que la cobija, y que, en cierta medida, es infinita porque incluye a una comunidad cuasitrascendental. Sin embargo, Stiegler nos advierte a no tomar el objeto técnico como un ente aislado, sino que este se integra formando sistema ligado a otros sistemas en nuestro mundo globalizado. La técnica aparece en la complejidad de redes de sistemas sobre los cuales el mundo hoy se rige. El sistema técnico se da bajo una planificación y programación que interactúa con otros sistemas influyendo fuertemente sobre estos, lo que origina efectos no previstos, una realidad que escapa a diversos controles.

Ahora bien, la pregunta que se abría luego de haber trabajado la propuesta filosófica de ambos autores era cómo aplicar ambas propuestas a la problemática extractivista. Por ello, el segundo objetivo de nuestra tesis fue el de problematizar, poner en cuestión y situar críticamente

estas perspectivas en América Latina, a partir de la noción de “conocimientos situados” de Donna Haraway. Así, y siguiendo los criterios dados por Haraway, optamos por situar ambos autores a través de tres casos concretos relacionados con el extractivismo en América Latina. Además, Haraway, la cual se inserta también dentro de una tradición crítica heideggeriana, nos permitió no solo problematizar aún más los efectos del extractivismo, sino que nos permitió formular, de manera situada, la pregunta heideggeriana acerca de si es posible una relación libre con la técnica moderna.

Pero antes de entrar a ver estos casos, y por tener que situar ambas perspectivas en un contexto ligado a la exclusión, racismo y violencia física, tuvimos que abordar uno de los temas más controversiales vinculados a uno de nuestros autores: la afiliación política de Martin Heidegger y la posible influencia de la ideología del nacionalsocialismo en su filosofía, en particular en aquellos puntos de su pensamiento que tomábamos para nuestros análisis. Si bien nuestra tesis no podía ahondar en qué tanto la filiación política de Heidegger influyó en su trabajo, sostuvimos el valor y la actualidad de su filosofía, tal como otros pensadores actuales lo hacen, como, por ejemplo, el mismo Bernard Stiegler.

Ahora bien, el primer caso que nos ayudó a situar una de las lecturas heideggerianas que más ha trabajado la problemática extractivista en América Latina, a saber, el pensamiento decolonial, y en particular la del filósofo Nelson Maldonado, fue el del Baguazo ocurrido en el 2009 en Perú. Maldonado nos permitió dar una argumentación filosófica a las raíces coloniales de los discursos que se generan entorno a los conflictos sociales causados por el extractivismo, pero, al mismo tiempo, sostuvimos cómo la crítica posterior del autor construía un discurso que tendía a apoyarse sobre un nuevo binarismo producto de la inversión de aquel binarismo que él mismo acusaba. Sostuvimos que esta inversión binaria, resultado de una lectura particular de Heidegger, no ofrecía alternativas claras que pudieran mostrar salidas a los conflictos así derivados del extractivismo. Esto nos hizo cuestionar, por un lado, cómo situar de manera responsable el pensamiento heideggeriano en un contexto marcado por la violencia y la exclusión; y por otro, cómo evitar caer en esquemas esencialistas y universalistas en el momento de abordar el impacto sobre los llamados “pueblos originarios” con respecto al extractivismo.

Por ello, los otros dos casos nos ayudaron a situar, por un lado, el pensamiento heideggeriano de una manera distinta a la decolonial, y por otro, el pensamiento stiegleriano en

clave feminista. Así, planteamos posibles alternativas, diferentes y contrapuestas, al uso extractivista de la técnica, en la línea de la pregunta heideggeriana acerca de la posibilidad de una relación libre con la técnica, a través del caso de las comunidades afectadas por la implantación de los canales del proyecto Majes en Perú, y el caso de denuncia del extractivismo de la producción artística audiovisual del artista chileno Francisco Huichaqueo. Contrapusimos, así, el uso técnico extractivista marcado por el *Gestell* con el uso protésico que le dan las comunidades del proyecto Majes a los canales hídricos, quienes los subsumen bajo su propia cosmovisión. En este caso, el *quién* del binomio *quién/qué* stiegleriano impone su manera de hacerse cargo del ya-ahí impuesto por la industria de extracción, mostrando, al mismo tiempo, una identidad fluida, cambiante y técnica. Mientras que, en el segundo caso, contrapusimos a las técnicas de visualización extractivista con otro protésico de técnicas audiovisuales que amplían nuestras posibilidades de percepción para experimentar el perjuicio que sufre el pueblo Mapuche debido al despojo y la criminalización a la que son sometidos, situándonos, así, en el ámbito de los desfavorecidos, en línea a la propuesta epistemológica de los conocimientos situados de Donna Haraway.

De esta manera, por un lado, consideramos que el pensamiento heideggeriano de la ciencia y la tecnología, en su vertiente stiegleriana y activamente situado a través de ópticas feministas y anti-racistas, es actual y pertinente para un análisis del extractivismo en América Latina; por otro lado, comprobamos que es necesario situar su filosofía a través de aperturas interdisciplinarias de la filosofía contemporánea, que articulen aproximaciones novedosas a esta problemática, que amplíen las vías para la continua problematización y la reflexión contextualizada, y que se haga cargo responsablemente de sus interrogaciones, afirmaciones o negaciones, respecto al extractivismo.

6. Bibliografía

- Acevedo, Jorge. *Heidegger y la época técnica*. 2a ed. El saber y la cultura. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1999.
- Bambach, Charles. “Heidegger, National Socialism and the German People”. En *Martin Heidegger, Key Concepts*, editado por Bret W. Davis, 1a ed., 102–15. Durham: Acumen Publishing Limited, 2010.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Traducido por Oscar Del Barco y Conrado Ceretti. 4a ed. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1986.
- . “Introducción”. En *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, traducido por Diana Cohen, 1a ed., 11–162. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2000.
- Escudero, Jesús Adrian. *El lenguaje de Heidegger*. 1a ed. Barcelona: Editorial Herder, 2009.
- Espinoza, Oscar. “Más allá de Bagua: ¿qué quieren los pueblos de la Amazonía peruana?” *Coyuntura: Análisis económico y social de actualidad*, núm. 25 (2009): 15–17.
- Florescano, Enrique, y Virginia García. “Introducción General”. En *Mestizajes tecnológicos y cambios culturales en México*, editado por Enrique Florescano y Virginia García, 1a ed., 263–310. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2004.
- Gómez-Barris, Macarena. *The extractive zone: social ecologies and decolonial perspectives*. 1a ed. Durham and London: Duke University Press, 2017.
- Guzmán Zamora, Farnklin, y Miquel Rodrigo Alsina. “El ‘Baguazo’ en el discurso periodístico peruano. Un análisis crítico de los medios durante el conflicto amazónico de 2009”. *Estudios sobre el mensaje periodístico* 25, núm. 2 (2019): 853–67.
- Haraway, Donna. “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”. En *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, 1a ed., 313–46. Valencia: Ediciones Cátedra, 1995.

- . “Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”. En *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, 1a ed., 251–311. Valencia: Ediciones Cátedra, 1995.
- Harding, Sandra. “Borderlands Epistemologies”. En *Just Methods, An Interdisciplinary Feminist Reader*, editado por Alison Jaggar, 1a ed., 331–41. London: Paradigm Publishers, 2008.
- Harding, Sandra G. *Is science multicultural?: postcolonialisms, feminisms, and epistemologies*. Editado por Fausto--Sterling Anne. *Race, gender, and science*. 1a ed. Indiana: Indiana University Press, 1998.
- Heidegger, Martin. “¿Qué es metafísica?” En *¿Qué es metafísica?: Ser, verdad y fundamentos*, traducido por Xabier Zubiri, 1a ed., 165. Buenos Aires: Siglo veinte, 1974.
- . “La época de la imagen del mundo”. En *Caminos de bosque*, 1a ed. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- . “La pregunta por la técnica”. En *Filosofía, ciencia y técnica*, editado por Jorge Acevedo, traducido por Francisco Soler, 3a ed., 304. Colección el saber y la cultura. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- . *Ser y Tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. 7a ed. Madrid: Trotta, 2006.
- Husserl, Edmund. “El origen de la geometría”. En *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, traducido por Vera Waksman, 1a ed., 163–92. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2000.
- Ihder, Don. *Heidegger’s technologies: postphenomenological perspectives*. Editado por Fordham University Press. 1a ed. New York: Perspectives in Continental Philosophy, 2010.
- Leyte, Arturo. *Heidegger: el fracaso del ser*. 1a ed. España: Editorial Bonallettera Alcompas, 2015.
- Maldonado, Nelson. “On the coloniality of Being”. En *Globalization an the decolonial option*, editado por D. Mignolo y Arturo Escobar, 1a ed., 94–124. New York: Routledge, 2010.

- Platón. “Protágoras”. En *Diálogos I*, 320d-322a. Gredos, 1981.
- Polo Blanco, Jorge, y Eleder Piñeiro. “Ciencia moderna, planeta torturado: una reflexión crítica sobre el modo eurocéntrico de conocer la naturaleza e intervenir en el medio ambiente”. *Izquierdas* 46, núm. mayo (2019): 194–217.
- Rivera, Jorge Eduardo, y María Teresa Stiven. *Comentario a Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. 1a ed. Vol. II. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2010.
- Rouse, Joseph. “Heidegger’s Philosophy of Science”. En *A Companion to Heidegger*, editado por Hubert Dreyfus y Mark Wrathall, 1a ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Schürmann, Reiner. “Heidegger’s Being and Time”. En *On Heidegger’s Being and Time*, editado por Steven Levine, 1a ed., 56–131. New York: Routledge, 2008.
- Stensrud, Astrid. “Water as Resources and Being: Water extractivism and Life Projects in Peru”. En *Indigenous Life Projects and Extractivism: Ethnographies and From South America*, editado por Cecilie Vindal Ødegaard y Juan Rivera Andía, 1a ed. Bergen: Palgrave Macmillan, 2019.
- Stiegler, Bernard. “Derrida and technology: fidelity at the limits of deconstruction and the prosthesis of faith”. En *Jacques Derrida and the humanities: a critical reader*, editado por Tom Cohen, 1a ed., 238–70. New York: Cambridge University Press, 2001.
- . “Derrida y la tecnología: la fidelidad en los límites de la deconstrucción y la prótesis de la fe”. En *Jacques Derrida y las humanidades*, 1a ed., 303–41. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2005.
- . *La technique et le temps 2*. 1a ed. Paris: Editions Galilée, 1998.
- . *La técnica y el tiempo 1: el pecado de Epimeteo*. Traducido por Beatriz Morales Bastos. 1a ed. Gipuzkoa: Cultura Libre, 1994.
- . *La técnica y el tiempo 2, la desorientación*. 1a ed. Gipuzkoa: Cultura Libre, 2002.
- . “Pharmakon, pharmacologie”. *Ars Industrialis*, s/f.
- Universidad de Costa Rica. “El discurso rectoral de 1933 de Martin Heidegger”. *Revista de*

Filosofía, 2010. [http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista de Filosofía UCR/Vol. III/No. 10/Heidegger. Martin - El discurso rectoral.pdf](http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosofía%20UCR/Vol.%20III/No.%2010/Heidegger.%20Martin%20-%20El%20discurso%20rectoral.pdf).

Witness, Global. “¿Enemigos del Estado? de cómo los gobiernos y las empresas silencian a las personas defensoras de la tierra y del medio ambiente”. Londres, 2019.