Hacia la superación del dilema entre la agencia material de los objetos técnicos y la intencionalidad de los agentes: revisión crítica de la propuesta de Bruno Latour

MANUEL LEONARDO PRADA RODRÍGUEZ

Introducción

En este capítulo se explicará el problema filosófico de si los objetos técnicos agencian o no las acciones humanas y se realizará una revisión crítica de la exposición que Latour hace de su teoría del actor-red —en la que propone responsabilidades simétricas entre los actantes humanos y técnicos—, a partir de las asimetrías que pueden surgir, dependiendo del contexto en el cual los actantes humanos usen a los técnicos. En el desarrollo de esos contraejemplos radica el aporte de este texto. Tanto la exposición del pensamiento de Latour como la crítica anteriormente mencionada partirán del texto intitulado: *De la mediación técnica: Filosofía, sociología, genealogía*, iniciando con la crítica de Latour al pensamiento de Heidegger, filósofo alemán que sostiene que la técnica agencia las acciones humanas. Después, se abordará la crítica del filósofo francés a la perspectiva intencionalista de la agencia

de los objetos técnicos, exposición que será complementada con lo que Searle dice al respecto, esto es, que la mente impone intencionalidad en objetos no intencionales, dando así contenido semántico a formas sintácticas. De esta manera, en este texto se abordará el siguiente debate:

“Las armas no son un medio, un instrumento, sino un estímulo, una sugestión, una fascinación”. Con estas palabras, el escritor y ensayista Sánchez Ferlosio (2008, p. 125) resume a la perfección uno de los debates de mayor calado en la filosofía de la tecnología del siglo xx. Una consideración sobre lo que son objetos como las armas nos lleva a dos posiciones en conflicto: o bien son instrumentos que podrían ser usados bajo las más diversas condiciones de racionalidad y/o moralidad, o bien son algo más que medios a nuestra disposición e inscriben en su naturaleza valores sustantivos, una cierta concepción cultural e incluso existencial, moral y política. (Vega, 2009, p. 334)

Luego se revisará el aporte que hace Latour en el texto mencionado, consistente en una síntesis de las dos posturas en cuestión que genera una entidad híbrida, compuesta por el agente humano y el no humano, a los cuales él denomina *actantes*. Con base en lo anterior, se sostendrá que a veces, cuando un hombre manipula un objeto técnico, la responsabilidad de las consecuencias de sus acciones no se puede distribuir solo entre ambos actantes, sino que también hay que reconocer que las ideologías desequilibradas de los escenarios ciudadanos llevan al humano a someterse al uso acrítico de los aparatos técnicos, mientras que los saberes ancestrales agencian a los campesinos a balancear la relación entre el hombre y la naturaleza.

La técnica agencia las acciones humanas

Latour (1998, p. 249) explica la postura filosófica según la cual la técnica dirige las acciones humanas, conocida como *destino autónomo*. Es una visión materialista y se puede entender mediante el ejemplo:

“Las armas matan a la gente” (p. 251), expresado por quienes quieren controlar la venta no restringida de armas. Según esta idea, los componentes materiales del arma la llevan a actuar independientemente de las cualidades sociales de quien la usa, y agencian un cambio de acción en este. Por eso, ante la pregunta: ¿qué añade el arma al hecho de disparar?, los materialistas contestan que todo, ya que el arma en la mano tiene su propio guion: el de lograr que el ciudadano inocente que, sin una pistola solo se enojaría, se vuelva criminal al llevarla consigo. El arma no solo da más capacidades a la persona que la usa, sino que también la instruye, dirige e induce a apretar el gatillo, forzándola a adoptar un papel en su historia, tal como dice Latour:

El arma le capacita a uno, por supuesto, pero también le instruye, le dirige, e incluso le induce a apretar el gatillo. ¿Y quién, con un cuchillo en la mano, no ha deseado alguna vez apuñalar a alguien o algo? Cada artefacto tiene su guion, su “capacidad”, la potencialidad de dirigir a los transeúntes y de forzarlos a adoptar determinados papeles en su historia. (pp. 251-252)

La anterior es una postura que hereda la forma griega de proceder, haciendo caso omiso al concepto de “culpa”. Así, queda desplazado el concepto de “persona” en sentido judeocristiano, según el cual hay que aceptar la responsabilidad de los actos. Ahora, más bien, si hay culpa, es del arma:

Según esta lógica, algunos objetos funcionan como extensiones protésicas de sus usuarios, en la medida en que objetivan y transportan a la vida social la personalidad de sus creadores o usuarios (Rampley, 2005, p. 538). Los coches, por ejemplo, tienen personalidad e incluso dimensiones étnicas (Gell, 1998, pp. 17-19). Son objetos que señalan una distinción, un estatus social. La apariencia de un ejecutivo de ventas presenta una continuidad entre su aspecto físico y los objetos que lo rodean, esa imagen general indica competencia y confianza. A la inversa, el ataque al coche del que se es dueño es tomado como una agresión personal. Y cuando el

coche no arranca o el ordenador se cuelga esto se entiende como una traición o una desobediencia injustificable. En estos casos el objeto ha mostrado agencia y, en consecuencia, se le culpa y se le reprocha. Puede que esto se juzgue irracional, pero el proceso de atribución de agencia a los objetos, lo que Gell llama “animismo vehicular”, contiene una verdad social. (Martínez, 2012, p. 178)

Por supuesto, Latour no afirma que, según los materialistas, las armas matan por sí mismas como si estuvieran vivas y tuvieran intencionalidad, sino que el buen ciudadano se transforma al portar una. Esto es parecido a cuando un violador afirma que él no tiene la culpa de sus acciones, sino que esta recae en las prendas sugerentes que la víctima vestía y que lo agenciaron a cometer ese delito. No es que esas prendas lo hayan obligado a cometer el abuso, sino que lo motivaron a desencadenar sus acciones invasivas. También es algo en lo que creen las madres protectoras: hay lugares perjudiciales para los hijos, por lo cual no hay que dejarlos ir allá solos. Según ellas, hay sustancias que es mejor que ellos no ingieran y programas de televisión que no deben ver. En esta época, la técnica está en la base de cualquier decisión: qué deben hacer las personas con su tiempo, cómo deben pensar, por ejemplo; es decir, pareciera que los artefactos tecnológicos fueran algo más que simples cosas y adquirieran una dignidad que antes era exclusiva de las personas. Así, explicando la propuesta de Latour, Lash dice que

Primero, no entiende tanto que los objetos hayan sido causados por los sujetos, sino que más bien los ve como portadores de ciertas propiedades que los sujetos poseen. Para él, por lo tanto, los objetos tienen agencia: no una agencia causal como en el naturalismo, sino más bien el mismo tipo de agencia que los sujetos. Tienen derechos, responsabilidades, pueden juzgar y valorar, pueden mediar. Exactamente igual que los sujetos. Así, los objetos de Latour no están causados en primer término por sujetos. Al contrario, son *semejantes* a los sujetos. (1999, p. 4)

Con base en lo anterior, Latour se declara sorprendido de que la interpretación heideggeriana de la técnica sea reconocida como la más profunda, a pesar de no ser tan apta para comprender la realidad. Según dicho autor, para Heidegger la técnica no es un instrumento o herramienta (Latour, 1998, p. 250), por lo cual no media la acción en calidad de ciencia aplicada, sino que tanto la naturaleza, que es racionalizada como una reserva sin fin, como la ciencia teórica y el hombre están instrumentalizados y dominados por ella (p. 251). Al respecto, hay que advertir que Latour está presentando un alegato injusto, ya que la visión pesimista de Heidegger acerca de la técnica (Ma y Van Brakel, 2014, p. 527), que es un destino enviado por el ser y que sojuzga, cosifica y ahoga al ser humano, sin que este último procure salvarse, se dio en la segunda etapa de su pensamiento. En la primera etapa, dicho filósofo estaba fascinado con las cosas en cuanto instrumentos (Álvarez, 2008, p. 151), admiraba cómo Alemania construía las mejores máquinas tanto para la guerra como para la vida cotidiana, que ayudaban al pueblo a salir del pozo en el que estaba inmerso debido a los franceses y el Tratado de Versalles. En ese contexto, en 1927 Heidegger aún consideraba la tecnología como una herramienta, en especial cuando disertaba sobre los útiles, cuya esencia es ser usados por el *Dasein*, tal como lo mencionó cuando comenzó a analizar la circunmundaneidad y la mundaneidad en general, en el decimoquinto párrafo de *Ser y tiempo*, intitulado: “El ser del ente que comparece en el mundo circundante” (69, en la numeración oficial): “Un útil no ‘es’, en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles (*Zeugganzes*), en el que el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente, el útil es ‘algo para...’” (Heidegger, 2005, p. 96).

Con base en esto, se puede decir que para Heidegger, en su primera etapa de pensamiento, el manejo de instrumentos tecnológicos es el que permite al humano interpretar, comprender, actuar y dar sentido a su mundo, no es viable para él dejar de utilizarlos. Más bien, el ser del útil, lejos de consistir en la cosa (sustancia) con propiedades (accidentes), es su carácter instrumental, que se manifiesta cuando es utilizado (Mascaró, 2012, p. 128). El fundamento de los objetos técnicos no es el material del cual están hechos, sino la red

de referencias pragmáticas, la estructura del “para-algo” en la que hay una remisión o relacionalidad de algo hacia algo. Por eso, es posible afirmar que si Latour hubiera tenido en cuenta los textos de la primera etapa heideggeriana, como el anteriormente citado, en los cuales el filósofo alemán trata las cosas como útiles para algo (Calle, 2016, p. 51), tal vez los hubiera incluido en el debate entre materialistas e intencionalistas, ubicándolos en esta última corriente filosófica. En fin, Latour no tuvo en cuenta que es en la segunda etapa de su pensamiento cuando Heidegger considera que el ser humano puede volverse esclavo de la técnica al adoptar una postura indiferente ante ella, sin cuestionarla, por lo cual hay que dejar de confundir la técnica con su esencia y dialogar con ella. Hay que superar la idea de que la técnica es un medio para unos fines (concepción antropológica) y/o que es un hacer del hombre (concepción instrumental), aunque las siguientes palabras muestran que aún en su segunda etapa de pensamiento el filósofo de Messkirch no descarta del todo la visión instrumentalista de la técnica:

A la técnica le pertenece el fabricar y usar útiles, aparatos y máquinas; pertenece esto mismo que se ha elaborado y se ha usado, pertenecen las necesidades y los fines a los que sirven. El todo de estos dispositivos es la técnica, ella misma es una instalación, dicho en latín: un *instrumentum*. (Heidegger, 1994, p. 10)

Ante la anterior postura materialista, caracterizada por el pesimismo ante la técnica, se opone la idea de que la agencia humana es la experiencia de la libertad, la cual consiste en que el agente logra lo que se propone, superando lo que el destino le reserva, resistiéndose a considerarse a sí mismo como una cosa con esencia cerrada, predeterminada, y por eso se percibe como sustantividad con apertura. Esto implica que la libertad tiene que ver con las capacidades del agente para controlar su entorno y encontrar nuevas posibilidades para construir su propio ser, tal como lo promueve la postura que será expuesta en la siguiente sección.

Negación intencionalista de la agencia material de los objetos técnicos

Esta postura, en la que la intencionalidad de la mente desempeña un papel más importante que la realidad a la que se refiere, es definida por Latour como “instrumento neutral”. El arma es vista como un simple medio, mas no como un agente. Según Latour, esta posición se puede entender mediante el ejemplo: “La gente mata a la gente; no las armas” (Latour, 1998, p. 251), expresado por la Asociación Nacional del Rifle. Según esta corriente, los materiales del arma no tienen nada que ver en, por ejemplo, la decisión de alguien de asesinar a otra persona. El arma no puede hacer nada por sí misma, ya que es una herramienta sin voluntad, “un conductor eléctrico por el que, bien y mal, fluyen sin problema” (Latour, 1998, p. 252). La técnica es dócil, diligente y dominable, por lo cual, si quien porta el arma es una buena persona, solo matará en un caso extremo:

Para la National Rifle Association (NRA), el estado moral de uno es una esencia platónica: se nace siendo un buen ciudadano o un criminal. Y punto. En ese sentido, la explicación de la NRA es moralista: lo que importa es lo que eres, no lo que tienes. La única contribución del arma es acelerar el acto. Matar a puñetazos o a cuchilladas es más lento, más sucio y más enojoso. Con un arma, uno mata mejor, pero en ningún caso se modifican las propias metas. (Latour, 1998, p. 252)

En relación con esta idea, Zubiri diría que la realidad impele al ciudadano a construir su propia personalidad, por lo cual, aunque el arma lo induzca a ponerse la máscara de actor y protagonizar el rol de asesino, también lo impulsará a recordar que no debe aceptar las circunstancias como si se tratase de un destino sellado, sino que, así sea en pocas ocasiones, puede ser autor de su vida y escribir, con dominio propio y libertad, su propio guion (2015, p. 48).

¿Quién es, entonces, el que mata: el arma o la persona que la usa?; en otras palabras: ¿el arma, en cuanto objeto inanimado, agencia o

no?, si se dice que agencia, ¿esa afirmación debe ser interpretada literalmente o se trata de una metáfora, de una intencionalidad derivada? Si se responde a ello afirmativamente, estamos ante una postura materialista. Por el contrario, si la respuesta es negativa, la postura es intencionalista. Pues bien, en su segunda etapa de pensamiento, Searle se inscribe en esta última corriente filosófica en torno al concepto de *agencia*. Dado que él no les concede a los computadores y robots la capacidad de pensar (Searle, 1992, pp. 70-71), mucho menos reconoce agencia alguna en objetos no intencionales menos sofisticados. Es la mente humana la que en todos los casos imprime su intencionalidad en los objetos no intencionales, los cuales son neutros. La intencionalidad “es aquella característica de la mente mediante la cual los estados mentales se dirigen a, o tratan de, o se refieren a, o apuntan a estados de cosas en el mundo... no es preciso que el objeto exista” (Searle, 2001, pp. 65-66), lo cual implica que ella tiene la capacidad de personificar tanto objetos técnicos como animales, como si en verdad fueran humanos y también tuvieran intencionalidad. Desde esa perspectiva el filósofo estadounidense elabora su argumento contra la inteligencia artificial fuerte y el test de Turing, conocido como la “caja china”.

Turing publicó en 1950 el texto “Computing machinery and intelligence”, en el cual propone un test que posibilitaría saber si una máquina piensa o no, es decir, si ella puede hacer lo que los humanos, que son entidades pensantes, hacen (p. 433). En el examen, hay dos personas y una máquina diseñada para generar respuestas similares a las de un humano. Una persona, que no puede ver ni la máquina ni a la otra persona, elabora preguntas, con el fin de saber cuál de las dos entidades es la humana y cuál es la máquina. Si después de cinco minutos de conversación textual la máquina sigue engañando al interrogador, haciéndole creer que ella es humana, entonces piensa: “Es posible sugerir que cuando se juegue el ‘juego de la imitación’, la mejor estrategia para la máquina podría ser hacer algo distinto que imitar la conducta de un hombre” (Turing, 2010, p. 2).

Para contrarrestar tanto la propuesta de Turing de que la máquina puede pensar como la analogía de que el *hardware* es al *software* lo que el cerebro es a la mente, Searle, en su segunda etapa de pensamiento, sostiene la tesis de que la mente es algo más que la simple

manipulación sintáctica de símbolos formales que cualquiera puede hacer. Pensar también conlleva semántica (relaciones entre los símbolos que tienen significado, es decir, contenido), de la cual carecen las máquinas, por cuanto tampoco tienen intencionalidad, solo sintaxis (relaciones de orden entre los símbolos):

Porque las manipulaciones de símbolos formales por sí mismas carecen de intencionalidad; son bastante carentes de sentido; ni siquiera son manipulaciones de símbolos, ya que los símbolos no simbolizan nada. En la jerga lingüística, solo tienen sintaxis pero no semántica. La intencionalidad que parecen tener las computadoras solo está en las mentes de quienes las programan y de quienes las usan: los que envían la información de entrada y los que interpretan la información de salida. (Boden, 1990, p. 98)

Las máquinas actúan sin comprender lo que hacen ni por qué lo hacen, lo cual las aleja de parecerse a los humanos, ya que la comprensión es clave para el pensamiento. Es decir, aunque una máquina imite adecuadamente las respuestas que un ser humano daría ante las preguntas del interrogador, no hay indicios para considerarla como inteligente, como si ella tuviera mente, ya que solo lleva a cabo las órdenes que le fueron programadas de forma mecánica. Y esto lo demuestra con la siguiente suposición: hay una máquina dispuesta para contestar el test de Turing (Searle, 1980, p. 419). Se trata de una caja diseñada como un cuarto, en la cual está un estadounidense que nunca ha estudiado chino, por lo cual no entiende los caracteres de dicho idioma. Luego, un interrogador chino inserta en una ranura de la máquina un papel con preguntas escritas en chino, para que las conteste, con el fin de saber si se comporta como un humano pensante o no. El hombre tiene un libro de instrucciones en inglés, que le dice paso a paso cuáles símbolos chinos y en qué orden debe escribir en el papel, que deberá poner en otra ranura, para contestar coherentemente las preguntas del interrogador. Al imitar bien una conversación escrita en chino, la máquina pasa el test de Turing. Pero ¿es por ello semejante a un humano pensante?, ¿por qué afirmar que ella es inteligente, si fue una persona

dentro de ella la que llevó a cabo las instrucciones que estaban escritas en inglés, y que daban a la máquina la apariencia de saber chino e interactuar como un humano en dicho idioma? Searle cuestiona la idea de Turing según la cual el comportamiento de la máquina es evidencia de su mente. Para él, “la única máquina que puede pensar es el cerebro” (Martínez, 2007, p. 168). Habrá que esperar a ver si dentro de unas décadas los computadores cuánticos comienzan a dar evidencias lingüísticas de su pensamiento; si es cierto que la mente emerge del cerebro o procede de algo distinto a dicho componente material, y si es posible fabricar máquinas pensantes, que sean falibles en sus cálculos, que a veces acierten y en otras ocasiones elijan error.

Ahora bien, ¿cómo es que la persona que está dentro de la caja china puede contestar las preguntas, si no sabe chino?, ¿es el manual el que sabe dicho idioma?, ¿es el sistema (caja, persona, papel, respuestas) el que lo conoce? La respuesta genera este dilema: o el sistema comprende chino o el test de Turing no sirve para probar la inteligencia, solo el comportamiento (que no necesariamente es evidencia de lo que se piensa, como sí lo es el lenguaje). Así el sistema de la máquina pase dicho examen, no sirve para evaluar si la persona que está dentro de ella sabe chino. En efecto, esa persona no conoce dicho idioma.

En resumen, según Searle, si es cierto lo que afirma la inteligencia artificial fuerte (la mente es como el *software*), entonces cualquier máquina que pueda ejecutar el programa correspondiente al chino es inteligente porque entiende ese idioma. Pero cualquier persona puede ejecutar el programa correspondiente al chino de forma mecánica, sin comprender ningún un símbolo. Y una máquina debidamente diseñada puede hacer lo mismo. Por lo anterior, el sistema no entiende chino, sino que aparentemente lo entiende o, más bien, el humano personifica a la máquina, como si esta última pudiera comprender chino, razón por la cual la mente no es equivalente a un *software*, es decir, lo postulado por la inteligencia artificial fuerte es falso.

De esta forma, Searle considera que las cosas no agencian a los humanos, sino viceversa. Si, por ejemplo, una persona va conduciendo un carro y comienza a frenar porque ve que a unos metros hay un policía acostado, el filósofo de Denver no considera que sea dicho objeto el que emana significado, sino que es la mente la que impone intencionalidad

en ese objeto no intencional, en el cual imprime el significado de que el conductor debe mermar la marcha del carro (Trigos, 2010, p. 91). La señal de tránsito en cuestión no tiene poder en sí misma para comunicar significados, pues depende de la mente para lograrlo, es decir, su intencionalidad se deriva de la intencionalidad original de la mente de quien la diseñó y de quien la interpreta.

Así, una cosa jamás puede tener voluntad de agenciar a un humano. Lo máximo que se puede lograr es una personificación por medio de la intencionalidad “como si”, que se da cuando un humano atribuye características humanas a objetos no humanos, tal como cuando afirma que el carro tiene sed, para referirse a que ya es hora de acudir a la estación de gasolina, o cuando menciona que el computador está lento porque está pensando, para denotar el hecho de que el procesador se está haciendo obsoleto y emite la información más lentamente que antes. A estas máquinas “les da sed” y “piensan” como si fueran humanas, debido a la imposición de intencionalidad original o primitiva de la mente humana sobre ellas (Searle, 2006, pp. 44-45).

Síntesis latouriana entre materialismo e intencionalismo

Para Latour, la investigación sociológica debe tener en cuenta a los mediadores materiales, por lo cual dicho filósofo intenta superar el dualismo entre agencia primaria en humanos y agencia secundaria en artefactos, propio de Searle y otros filósofos intencionalistas, como Niño, quien se pregunta: “Qué quiere decir *agente* y *significar*. Por esto la segunda tesis aparece como controversial: signos y objetos no *significan*. Y no significan porque no son agentes, no hacen o generan sentido por sí mismos” (2015, p. 18). En cambio, para Latour hay que asignar una nueva carga semántica al concepto de “agencia”, que involucre los conceptos, ya que estos tienen funciones que median las acciones humanas. Por eso, la postura de Latour incluye la de Heidegger en su segunda etapa de pensamiento. Si la pistola dispara y hiere, así como el canasto carga y el recipiente recibe, dichos objetos tienen capacidad de agencia y los verbos que se les asignan denotan acciones

(Parente, 2016, pp. 142-143), es decir, tienen funciones, por lo cual son como actores:

Los agentes pueden ser humanos o (como el arma) no humanos, y cada uno de ellos puede tener metas (o funciones, como prefieren decir los ingenieros). Ya que la palabra *agente* resulta inhabitual en el caso de los no humanos, una más apropiada es la de *actante*, un préstamo de la semiótica que describe cualquier entidad que actúa en una trama, sea cual fuere el papel que se le atribuye, figurativo o no figurativo (“ciudadano”, “arma”)...

La diferencia entre actor y actante se puede apreciar en un cuento de hadas donde la actuación súbita de un héroe puede ser atribuida a una varita mágica, a un caballo, a un enano, a su nacimiento, o a los dioses, o a las propias habilidades del héroe. Un único actante puede tomar diversas formas “actanciales”, y, a la inversa, el mismo actor puede representar varios papeles “actoriales”. Lo mismo puede decirse de las metas y funciones, las primeras asociadas generalmente al humano y las segundas a los no humanos, pero ambas susceptibles de ser descritas como programas de acción. (Latour, 1998, p. 255)

Con el préstamo del término *actante*, el filósofo de Beaune atribuye acciones a muchos más agentes que las corrientes materialista y sociologista-intencionalista, cobijando tanto a humanos como no humanos. Como dice Parente: “En la vida social ciertos artefactos, tales como los dólares y los autos, aparecen como ‘agentes’ avalando cierto animismo que opera dentro de la estructura de relaciones sociales” (2016, p. 145). Así, tanto el humano como el no humano desempeñan su rol causal en el sistema, es decir, en los acontecimientos y procesos que el sociólogo explica. Por eso, el poder, la intencionalidad y la agencia ya no deben residir exclusivamente en el individuo, tal como lo promueve Searle, ni en la cosa aislada, tal como lo suscita el materialismo no intencionalista del Heidegger de la *kebre* (Moran, 2014, p. 495). Entonces, así como el científico no estudia cosas, sino relaciones de objetos, hechos, sucesos (Mounce, 2001, p. 34), de forma

semejante el sociólogo no se enfrenta con individuos, sino con cadenas o asociaciones actantes (Latour, 1991, p. 110). Estas últimas son el trasfondo de la acción de los humanos, que posibilitan algunos programas de acción y obstaculizan otros. Por eso, Latour busca superar el dualismo moderno entre sujeto y objeto, como se deduce de las siguientes palabras:

Aunque en sus trabajos tempranos utiliza los términos agente y actantes para distinguir entre actores humanos y no humanos respectivamente, en trabajos posteriores recurre casi exclusivamente al de actante para referirse a ambos. Esto ilustra no solo una inocente aplicación de su principio de simetría generalizado, sino que involucra una problematización de la misma idea de “agencia”. (Ramírez, 2007, pp. 41-42)

Con base en ello, Latour explica su concepto de *mediación técnica*, que depende de la composición y la delegación:

El atribuir a un actor el papel de primer motor no debilita en modo alguno la necesidad de una composición de fuerzas para explicar la acción. Si los titulares de nuestros periódicos afirman que “El hombre vuela” o que “La mujer viaja al espacio”, es únicamente por efecto de una equivocación, o de la mala fe. Volar es una propiedad que pertenece a toda una asociación de entidades que incluye los aeropuertos, los aviones, las plataformas de lanzamiento y las ventanillas expendedoras de billetes. Los B-52 no vuelan, son las Fuerzas Aéreas estadounidenses las que vuelan. Sencillamente, la acción no es una propiedad atribuible a los humanos sino a una asociación de actantes, y este es el segundo significado de la mediación técnica. (Latour, 2001, pp. 217-218)

En la composición, la mediación conlleva varios actantes que realizan una acción, es decir, la responsabilidad por esa acción está distribuida entre las partes concatenadas (Correa, 2012, p. 68). Así, es el ensamble

o nueva entidad compuesta por el arma y la persona que la usa el que produce un asesinato, mas no la persona sola o el arma sola. Por esta razón, la mediación es algo más que la traducción de programas de acción, ya que también es la conexión de los actantes. Por su parte, la delegación es ejemplificada por Latour con el policía acostado, cuya función es evitar que los conductores de carros sobrepasen el límite de velocidad permitido. Es decir, dicha función es delegada por el diseñador del policía acostado sobre esa pieza de cemento, razón por la cual el filósofo francés no postula nada diferente a lo que para Searle es la intencionalidad derivada. Pero, más allá de esta objeción, el caso es que el diseñador asigna al policía acostado un programa de acción o función que este último logra, por causa de la presencia material de su cemento, y que obliga a los conductores a mermar la velocidad.

En relación con lo anterior, según Latour, hay que hacer un estudio simétrico sobre la agencia humana y no humana, ya que ninguno de estos dos elementos tiene agencia esencial ni predeterminada ni individual, sino que esta emerge cuando hay relaciones entre ellos, los cuales componen los denominados *actores híbridos*, muy parecidos al concepto deleuzeano de *agenciamiento*:

La historia de las técnicas muestra que una herramienta no es nada al margen del agenciamiento maquínico variable que le da tal o tal relación de vecindad con el hombre, los animales y las cosas: entre los griegos las armas hoplitas preexisten al agenciamiento hoplítico, pero no son utilizadas de la misma manera; el estribo no es el mismo instrumento según que esté relacionado con la máquina de guerra nómada o incluido en la máquina feudal. Es la máquina la que hace la herramienta, y no a la inversa. Una línea evolutiva que fuera del hombre al instrumento, del instrumento a la máquina técnica, es puramente imaginaria. La máquina es fundamentalmente social y anterior con relación a las estructuras que atraviesa, a los hombres que distribuye, a las herramientas que selecciona, a las técnicas que promueve. (Deleuze y Parnet, 1980, p. 118)

En otras palabras, Latour quiere elevar su voz en el debate filosófico que hay entre intencionalismo y materialismo, tal como lo explica Parente:

Como un problema lateral que no podremos abordar aquí queda una profunda tensión al interior del vocabulario latouriano: una teoría de la agencia material de vertiente claramente antiintencionalista (en la medida en que la agencia está distribuida en entidades que carecen de intenciones en sentido estricto) en conjunción con la idea de que solo los diseñadores son capaces de “inscribir” funciones en los artefactos (una posición que en el debate contemporáneo se identifica con el intencionalismo fuerte sobre el estatuto de las funciones técnicas). (Parente, 2016, p. 144)

Con base en lo anterior, para contestar la pregunta de quién es el que mata, si el arma o quien la usa, Latour explica cuatro sentidos de mediación, postulando así una versión diferente a la de los intencionalistas y a la de los materialistas, con el ánimo de resolver dicha tensión. El primero es el de la traducción o mediación a través de un programa de acción, consistente en las series de metas, pasos e intenciones del agente que usa el arma (Loredo, 2009, p. 119). Si una persona está malgeniada y con ganas de vengarse de alguien, pero no puede cumplir su meta, por lo cual da un rodeo y se desvía de ella, debe retroceder hasta donde está el arma para tomarla o ser tomado por ella, unión de la cual surge un tercer agente, que comienza a seguir una meta diferente.

Si la persona armada quiere cumplir la meta de vengarse, entonces va a favor de la postura intencionalista de la Asociación Nacional del Rifle de Estados Unidos de América, para la cual el arma es un simple intermediario. Pero si pasa de la primera meta a la segunda sin darse cuenta, como involuntariamente, entonces el arma tiene poder para agenciar a la persona, es decir, la voluntad del arma hace que la acción humana sea instrumental. De esta manera, no importa si se trata del sujeto agente o del objeto agente, sino que ambos pueden ser intercambiados indistintamente. En otras palabras, Latour sigue el modelo para hacer filosofía consistente en unir posturas contrapuestas, ya que le parece absurdo que la postura materialista se oponga

a la intencionalista, por lo cual las sintetiza en un tercer agente, cuya nueva meta es diferente a la de los programas de acción del arma y de la persona que la usa: “Habías deseado únicamente herir, pero ahora, con un arma en la mano, deseas matar” (Latour, 1998, p. 253). Para el filósofo, se itera, el agente puede ser tanto humano, con programas de acción o metas, como no humano, con funciones, por lo cual es pertinente igualarlos a ambos mediante el concepto de *actante*, referente a las entidades humanas o no- humanas que actúan en una trama. Así, en un relato es posible reemplazar a quien tiene el arma o a esta última con cualquier otro sentido. Al referente, que en todos los casos es el mismo, se le puede observar desde cualquier óptica, dándole así un sentido diferente, apropiado para cada perspectiva hermenéutica.

En resumen, Latour considera que la dicotomía que hay entre sujeto y objeto impide la comprensión de las técnicas, por cuanto las armas solas (objeto) no matan, ni la gente (sujeto) desarmada mata, sino que hay que distribuir la responsabilidad de la acción entre estos dos actantes que originan una tercera entidad. Podemos ejemplificar esto con lo que hicieron los españoles que, bajo el mando de Francisco Pizarro, conquistaron a los soldados de Atahualpa. Había un caballo, una armadura y un humano. Los tres elementos, por separado, no generan miedo en los demás. Pero un hombre acorazado, montado en un caballo, genera una nueva entidad que sí asusta a los hombres del Tawantinsuyu, quienes lo consideran como un dios enorme, con patas de animal y cabeza de hombre, que lanza rayos por sus manos, es decir, balas por el arcabuz.

La agencia material y la atribución de intencionalidad en los contextos de la ciudad y el campo

Ahora bien, la tercera entidad que se forma a partir de los dos componentes previos, depende, como los hechos institucionales serleanos, de la intencionalidad humana, muy a pesar de que Latour haya intentado homologar simétricamente al humano con el no humano mediante el concepto de *actante*. Quizá sin proponérselo, su explicación es una

subversión del intencionalismo o sociologismo, como él lo llama. El caballo sigue siendo caballo, así como la armadura y la persona conservan su identidad. Quien convierte los tres elementos anteriores, que son independientes el uno del otro, en un dios es el servidor del inca, cuya mente impone intencionalidad en dichos elementos, dándoles forma, constituyéndolos, pero no en sentido epistemológico, como lo que hace la mente —según Kant— con los datos percibidos por los sentidos, sino en sentido hermenéutico. En otras palabras, quien se inventa con su interpretación de los hechos al dios es el indígena que, por su trasfondo, está acostumbrado a adorar dioses, dar su vida por ellos. Y estos últimos no son judeo-cristianos, sino bastante materiales, físicos, humanos. Ese dios es el hombre esforzado y sacrificado, convertido en héroe por la comunidad y, posteriormente, divinizado. Pero los elementos componentes de dicho dios siempre estuvieron dispuestos al análisis, a la descomposición de la nueva entidad latouriana en sus partes, de tal forma que si los servidores de Atahualpa se hubieran atendido a los hechos, tal vez hubieran visto caballos, hombres y armaduras por separado. Dándose cuenta de la realidad, ellos, que eran doscientos mil soldados preparados para matar sin piedad, tal vez hubieran reducido o extinguido a ese pequeño grupo de españoles. El caso es que no tiene sentido inventar ucronías sobre cómo pudo haber sido el hecho que jamás sucedió en la historia de América. En lugar de seguir cometiendo la falacia *ex hypothesi*, es preferible compartir las siguientes ideas de Parente, con el fin de documentar la crítica anteriormente realizada a la postura de Latour:

Una de las dificultades —que no podremos profundizar por motivos de extensión— consiste en que detrás del análisis deliberadamente simétrico de Latour hay una suerte de asimetría estructural o fundante que es aquella que supone que solo los agentes humanos prototípicos (diseñadores) disponen de la capacidad para “inscribir” programas de acción en los distintos artefactos o sistemas. El lomo de burro requiere por su propia condición el ser “inscripto” por un diseñador, que lo coloca en esta calle y no en esta otra. La puerta hidráulica no es autónoma en el sentido de que se otorgue a sí misma el programa de acción para cerrar puertas. Si bien se

instancia en objetos materiales, el proceso de inscripción está siempre guiado por un tipo de acción humana prototípica: la de los diseñadores que planifican, anticipan e identifican los escenarios posibles de antiprogramas y en vistas de lo anterior conciben una suerte de funcionamiento óptimo del artefacto o sistema creado para finalmente dar lugar a la construcción de una entidad material que se ajuste a dicho funcionamiento. (Parente, 2016, p. 144)

Otro problema en la propuesta latouriana consiste en una posible falacia de generalización. Puede que ante ciertas circunstancias de presión, una persona se vea impelida a disparar un arma, cuando esta última llegue a sus manos. De hecho, eso fue lo que le pasó al atleta Oscar Pistorius. Pero ese caso no es universal, por lo cual la agencia material en general tampoco lo es, a diferencia de lo que afirma Latour. No todo el mundo se ve alterado con un arma en la mano, es decir, no siempre los agentes no humanos logran agenciar las acciones humanas y no siempre los agentes humanos tienen la intencionalidad de usar los objetos técnicos, por desgano o ignorancia respecto a para qué sirven, de tal forma que no siempre se forma una tercera entidad, síntesis de las dos anteriores, en una nueva acción que conlleva una nueva meta.

Por una parte, las creencias de cada actor desempeñan un papel demasiado importante en sus acciones. Un muchacho hare krishna, por ejemplo, que jamás ha probado la carne ni ha peleado con otra persona ni sabe qué se siente cuando la ira se desborda y se hace incontrolable, porque ha vivido en un mundo diferente al de Latour, no necesariamente está atado por el destino a perder su identidad para enrolarse en el ejercicio de un papel secundario, en el que, desdibujando su identidad junto al arma, compone una tercera entidad. Este filósofo de la ciencia da por sentado que todos los actores siempre se sentirán presos del instinto que en ellos surge de súbito al tener un objeto técnico en sus manos, que solo se sacia usándolo, en este caso, para matar. Pero puede que el muchacho, acostumbrado a la vida monástica, ni siquiera sepa de la existencia de dicho instinto, porque no lo siente o lo domina y ni siquiera ha visto a alguien poseído por él. Las experiencias de uno no necesariamente son las mismas de los demás, por lo cual hay que evitar cometer la falacia de generalizar.

En ilación con lo anterior, a partir de la teoría justificacionista del significado de Dummett (2002, p. 12), que está basada en la lógica intuicionista y según la cual no todos los enunciados tienen un valor de verdad (falso o verdadero), sino que algunos de ellos son indecidi- bles, es viable extrapolar esta supresión del principio lógico de biva- lencia al caso de si la responsabilidad de las acciones humanas recae intencionalmente en estos últimos o si se debe a los objetos técnicos que materialmente las agencian. No siempre dicha carga reposa en los hombros de una de estas dos partes o de las dos simultáneamente, sino que a veces hay que achacarla a personajes antagonistas o al escenario mismo donde dichas partes actúan. Así, cuando la creencia y el deseo de la persona (intencionalidad) no están correlacionados con el objeto técnico, dicha persona no le encuentra sentido, porque no tiene con- ceptos para distinguir, descubrir o reconocer el sentido de los útiles.

Si, por ejemplo, un campesino va a un laboratorio químico y toma un frasco que le llama la atención, lo abre y tanto él como las demás personas que lo acompañan se mueren, no se podría afirmar que él intencionalmente mató a las personas, dada su ignorancia respecto al químico mortal, pero tampoco se podría afirmar que dicho recipiente agenció su acción, convirtiéndolo en un hombre malvado tras generar curiosidad en él. Es ontológicamente indiferente, como diría Latour, que el campesino haya abierto el frasco por la curiosidad que este úl- timo generó en él o por el deseo intencional de su mente de siempre buscar conocer algo nuevo. Pero en este ejemplo, ni el frasco tiene el mágico poder del anillo del señor oscuro de Mordor para atraer a los hombres y pervertir su corazón, ni el campesino intencionalmente quie- re matar a las personas. Es decir, en este caso no emerge una tercera entidad para cometer asesinato, a partir de un individuo que, aunque era moralmente correcto, se convirtió en criminal psicópata al tener un objeto en sus manos. Simplemente, hay un accidente, un hecho sin intención por parte del agente humano y del no humano. Por tanto, es pertinente tener en cuenta estos casos neutros en los que no surge una tercera entidad, porque ni el campesino ignorante en química ni el frasco inerte tienen la culpa de la muerte de las personas. En este ejemplo, la responsabilidad, a diferencia de lo que piensa Latour, no se puede distribuir entre el humano y el objeto. Tampoco se puede

culpar a la serleana intencionalidad derivada del ingeniero químico que diseñó el veneno ni al operario que lo enfrascó ni al mensajero que lo llevó a ese laboratorio. El único que tiene la culpa es el encargado de la seguridad del laboratorio, que permitió al campesino manipular objetos que no tenía por qué tocar. La ruptura de los protocolos de las prácticas científicas, causada por la displicencia del guarda ante la presencia del campesino y la ignorancia de este último respecto al contenido de los materiales que hay en el laboratorio es lo que mejor explica al accidente.

En resumen, es pertinente afirmar que no siempre se va a generar una tercera entidad, como propone Latour, síntesis entre el objeto técnico, propio de la postura que aboga por la agencia material, y el agente, propio de la perspectiva intencionalista de la agencia. Lo anterior, por cuanto hay casos en los que el objeto técnico no está relacionado con las creencias, deseos, intenciones ni con los conocimientos del agente, por lo cual no se puede asociar con él en una cadena y, por ende, no surge ningún actor híbrido.

A pesar de la anterior objeción, es conveniente rescatar del pensamiento de Latour que ante el problema de si los objetos técnicos agencian o no a los humanos, no es suficiente pensar en el dilema de si las armas matan a la gente o es la gente la que mata al usarlas, sino que hay que considerar otras posibilidades. Por ejemplo, a veces hay aparatos que no generan ningún tipo de agencia en la gente, dependiendo del lugar donde ambos estén. Así como algunos drogadictos consumen menos droga si no están ansiosos, muchos campesinos consumen menos tecnología hecha para ciudadanos sedentarios y estresados. Ellos no encuentran utilidad ni satisfacción en, por ejemplo, dedicar varias horas al día a ver televisión. Hay campesinos que tienen una cuenta de Facebook, pero ella no los tiene a ellos. Como los indígenas, ellos aún están en Pacha, entendida como espacio y tiempo, y no son dueños de ella. La tierra propone sus propias agendas, labores llevadas a cabo en el tiempo: la oveja no da espera y hay que llevarla a sitios donde haya pasto para que se alimente, así como el cultivo requiere ser regado, porque de lo contrario se daña. El aire, las montañas, los animales, entre otros, no motivan al campesino ni al indígena a encerrarse

en un mundo tejido por redes virtuales, sino a meditar en el bien de la comunidad con serenidad. En cambio:

La ciudad fundada por los españoles en América no era una ciudad americana, sino una ciudad española. Surge de la cabeza del conquistador, que la erige sin importarle nada de lo que le rodea. “Se fundaba —dice Romero— sobre la nada”. Sobre una naturaleza que se desconocía, sobre una sociedad que se aniquilaba, sobre una cultura que se daba por inexistente. La ciudad era un reducto europeo en medio de la nada.

Esto explica la ausencia del campo en nuestra vida colonial, que fue predominantemente urbana. Esto explica en gran medida la actitud del hispanoamericano frente a la naturaleza. No hay otro hombre con un sentimiento de la naturaleza tan débilmente desarrollado como el suyo. Comparado con el alemán, por ejemplo, que, aunque esté perdido en la gran urbe, siempre busca una salida hacia sus bosques, hacia sus lagos y ríos, el hispanoamericano es un ciudadano constitucional, siempre encerrado en sus ciudades horribles. (Cruz, 1995, pp. 136-137)

Los lugares agencian al humano de tal manera que hay culturas que los consideran como sagrados o malditos, como si estuvieran ocupados por espíritus territoriales. Algunos suben de rodillas a dichos lugares, con tabaco protector, mientras que huyen de los lugares en los que no se debe entrar. De forma similar, una ciudad bien diseñada agencia al humano a construir su propio ser, mientras es feliz. Cruz menciona la tesis aristotélica de que el hombre, que no puede ser ni esclavo ni bárbaro, se origina en la ciudad. Las dimensiones de la cultura, que junto al lenguaje y la ciudad constituyen al hombre, dependen de esta última: sin polis no hay religión, ciencia, arte, economía, moral, derecho, política ni técnica. Pero las raíces de la *cultura* están en el campo, donde se puede *cultivar* la tierra y dar *culto* a los dioses para pedir la protección de la cosecha, lo cual motiva a *cultivar* a los hijos como plantas y flores en un jardín. El *humus* del campo reanima

al *humano*. La ciudad y el hombre que mora en ella mantienen lazos estrechos con la naturaleza:

El hombre no deja de ser un cuerpo en comercio con la naturaleza mediante los sentidos y los instintos; ni la ciudad deja de estar incrustada en la misma naturaleza, que es el suelo en que reposa y marco dentro del cual dibuja su figura entre la luz del cielo y la oscura tierra. (Cruz, 1978, pp. 4-5)

Desde la ciudad aristotélica, la naturaleza se hace presente en el hombre como campo y paisaje, por lo cual en la actualidad no tiene nada que ver con las grandes ciudades, sino con los resguardos y los pueblitos que heredaron las buenas maneras de vivir de los indígenas, cuidando los recursos naturales porque saben que viven de ellos, por lo cual no los emplazan (Heidegger, 1994, p. 28). Del campo surge el mármol para hacer estatuas que adornan el mundo de la cultura donde el hombre habita. Pero, cuando la ciudad rompe el equilibrio y crece demasiado, se traga el campo (Cruz, 1978, p. 5).

Si las montañas se erosionan, ya no hay inspiración para pintar cuadros de esperanza, sino que todo se torna gris-cotidianidad y gélida indiferencia. Si ya no hay más mármol, ya no hay más deleite en hacer estatuas y contemplarlas. Y sin arte no hay tiempo para la quietud, la meditación acerca de la vida, por lo cual las cosas comienzan a hacerse a toda prisa, sin planeación ni diseño. El hombre queda sumergido en el uso de objetos ónticos. Al carecer de tiempo libre, la gente comienza a actuar de acuerdo con la creencia de que ella es dueña del tiempo. Pero, por andar ónticamente a toda velocidad, dichas personas están ontológicamente congeladas, por lo cual descuidan su obligación ontológica: la realidad las impele a desarrollar su propia personalidad relativamente absoluta (Zubiri, 2015, p. 111).

En vez de pasar hacia el yo absoluto de Zubiri, mediante los actos que la van constituyendo como persona, la gente caída renuncia a la oportunidad de ser autora de su vida, por lo cual malgasta su tiempo libre en oficios ónticos, en calidad de agentes y actores que se limitan a seguir los guiones redactados por otros. Esa es la circunstancia de varios colombianos que prefieren dañar sus recursos naturales por el

encanto de seguir discursos neoliberales que los agencian a destruir su propia casa, con el fin de obtener aparatos tecnológicos. Cuando la ciudad sigue las directrices de una filosofía promotora de armonía, surgen sociedades como las indígenas y construcciones como Machu Picchu, que posibilitan entender qué es equilibrio entre entorno y arquitectura. Pero cuando en la ciudad domina una filosofía del desbalance, como en el neoliberalismo, que hace de algunos millonarios y del resto paupérrimos, que promete el paraíso a unos pocos a expensas de la explotación minera y lo que ello conlleva: desempleo, prostitución, drogadicción, entre otros, surgen ciudades como Bogotá, donde resplandecen edificios de muchos pisos que tapan el horizonte, incluso la posibilidad de ver al sol. Así, estas filosofías antagónicas llevan a los humanos a suicidarse, porque destruir la tierra indiscriminada e indefinidamente es como consumir unas gotas de cianuro cada día.

Por lo anterior, Cruz denuncia la socavación del ser humano y la naturaleza, problema ante el que postula que el hombre ciudadano vuelva al campo, al pueblo rodeado de un entorno natural. Solo que esta última propuesta no se interpreta como un retorno literal al campo, como si, por ejemplo, los bogotanos tuvieran que ir a vivir más allá de Zipaquirá, sino como un ordenamiento de la ciudad de acuerdo con el ordenamiento del pueblo, tan dependiente del campo. A partir de allí se puede ofrecer una fundamentación filosófica de la arquitectura verde, de las granjas urbanas, entre otras propuestas que buscan clarificar el agua de los ríos contaminados, el aire. Si la ciudad devora el campo, lo que se busca ahora es que el ciudadano pueda pensar creativamente para convertir su ciudad en un campo ecológico, en donde los objetos técnicos no sean agentes de contaminación, sino de recuperación y preservación de los recursos naturales.

Conclusiones

El problema filosófico de la agencia consiste, entre otras cosas, en indagar si los objetos técnicos tienen capacidad para llevar al humano a actuar de cierta manera o no. Para solucionarlo desde la argumentación, Heidegger, en su segunda etapa de pensamiento, afirma que sí; Searle,

en su segunda etapa de pensamiento, que no, por cuanto cree que es la mente la que impone intencionalidad en los objetos técnicos, que son simplemente instrumentos, y Latour reconcilia ambas posturas y postula que el humano se fusiona con los objetos técnicos, apareciendo así una tercera entidad híbrida. Con base en lo anterior, en este texto se adopta la postura de Heidegger y Latour, según la cual los objetos técnicos, en efecto, dirigen las acciones de algunos humanos en el contexto de la ciudad, escenario en el que habitualmente se profesa una forma de actuar desbalanceada, que masacra la naturaleza con el objetivo de originar más objetos técnicos que terminan esclavizando al humano. Esto no sucede siempre en el campo, donde algunas personas, muy en la línea de Searle, todavía consideran los objetos técnicos como instrumentos, por lo cual, en lugar de estar sometidas a ellos, los usan para construir con ellos su propio ser, con base en ideologías armoniosas, equilibradas, heredadas del pensamiento y las prácticas indígenas de Abya Yala.

Referencias

- Álvarez, N. (2008). Heidegger: Dualismo sentido-sinsentido del hombre en las dimensiones de la técnica. *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, 8(15), 149-162.
- Boden, M. (1990). *Filosofía de la inteligencia artificial*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Calle, M. (2016). Martin Heidegger y el intento por pensar la esencia de la técnica como una reorientación en el *ethos*. *Revista Perseitas*, 4(1), 41-61.
- Correa, G. (2012). El concepto de mediación técnica en Bruno Latour: Una aproximación a la teoría del actor-red. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 2(1), 56-81.
- Cruz, D. (1978). La ciudad frente al campo. *Eco: Revista de la cultura de Occidente*, (200), 1-12.
- Cruz, D. (1995). *El misterio del lenguaje*. Bogotá: Planeta.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
- Dummett, M. (2002). Meaning in terms of justification. *Topoi*, 21(1-2), 11-19.

- Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. En *Conferencias y artículos* (pp. 9-37). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Lash, S. (1999). Objetos que juzgan: El parlamento de las cosas de Latour. Recuperado de is.gd/G4IIJI
- Latour, B. (1991). Technology is society made durable. En J. Law (ed.), *A Sociology of Monsters? Essays on Power, Technology and Domination* (pp. 103-131). Londres: Routledge.
- Latour, B. (1998). De la mediación técnica: Filosofía, sociología, genealogía. En M. Domènech y F. Tirado (comps.), *Sociología simétrica: Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad* (pp. 249-302). Barcelona: Crítica.
- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora: Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- Loredó, J. (2009). ¿Sujetos o “actantes”? El constructivismo de Latour y la psicología constructivista. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(1), 113-136.
- Ma, L. y Van Brakel, J. (2014). Out of the ge-stell? The role of the East in Heidegger's *Das Andere Denken*. *Philosophy East & West*, 64(3), 527-562.
- Martínez, P. (2007). *La importancia del conocimiento: Filosofía y ciencias cognitivas*. La Coruña: Netbiblo.
- Martínez, S. (2012). La antropología, el arte y la vida de las cosas: Una aproximación desde *Art and Agency* de Alfred Gell. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 7(2), 171-195.
- Mascaró, L. (2012). Heidegger y la dimensión fronteriza entre el útil y el objeto: Un estudio acerca del empleo del término “cosa usual” [Zeugding], en el contexto de ser y tiempo. *Problemata: Revista Internacional de Filosofía*, 3(1), 125-143.
- Moran, D. (2014). What does Heidegger mean by the transcendence of Dasein? *International Journal of Philosophical Studies*, 22(4), 491-514.
- Mounce, H. (2001). *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Niño, D. (2015). *Elementos de semiótica agentiva*. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano.

- Parente, D. (2016). Los artefactos en cuanto posibilitadores de acción: Problemas en torno a la noción de agencia material en el debate contemporáneo. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 2(5), 139-168.
- Ramírez, S. (2007). Metáforas tecnológicas y emergencia de identidades. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 9(3), 33-52.
- Searle, J. (1980). Minds, brains and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417-457.
- Searle, J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: The MIT Press.
- Searle, J. (2001). *Mente, lenguaje y sociedad: La filosofía en el mundo real*. Madrid: Alianza Editorial.
- Searle, J. (2006). *La mente: Una breve introducción*. Bogotá: Norma.
- Trigos, L. (2010). Significado e intencionalidad. *Forma y Función*, 23(1), 89-99.
- Turing, A. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind, New Series*, 59(236), 433-460.
- Turing, A. (2010). *Maquinaria computacional e inteligencia*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Vega, J. (2009). Estado de la cuestión: Filosofía de la tecnología. *Crítica*, 24(66), 323-341.
- Zubiri, X. (2015). *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial.