

Acerca de la dificultad para concebir un Parlamento de las cosas. Latour y la mezcla entre ontología y epistemología

Pablo Pachilla - pablopachilla@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn

Resumen: El presente artículo se pregunta por las relaciones entre ciencia y democracia que la obra de Latour nos habilita a pensar en el contexto actual. El último apartado de *Nunca fuimos modernos*, que lleva el sugestivo título “El Parlamento de las cosas”, resulta tan fascinante como problemático. Parece invitarnos, por un lado, a oficializar la representación de entidades no-humanas por parte de la comunidad científica, dándole estatuto legal a lo que ya sucede de hecho. Por el otro, a quitarle a la ciencia, mediante este mismo movimiento, el monopolio de la representación legítima de no-humanos. ¿Cómo compatibilizar estos dos objetivos aparentemente contradictorios? Mediante el recurso a tres figuras presentes en el aquí y ahora de nuestro lugar de enunciación, a saber, el terraplanista, el experto en economía y el “ciudadano científico”, la primera parte del trabajo se propone problematizar el lugar del saber científico en la construcción de un cosmos común, proponiendo al mismo tiempo algunos ejes de discusión en torno a la herencia latouriana. En las siguientes secciones, se analizan cuestiones ontológicas supuestas o desatendidas en el pensamiento latouriano que subyacen a la problemática en torno a la episteme moderna. En particular, me interesa tomar seriamente la afirmación de Alan Sokal según la cual Latour mezcla “alegremente” ontología y epistemología en aras de clarificar lo que considero el aporte principal de Latour desde un punto de vista filosófico: la construcción de una ontología donde inmanencia y trascendencia son pensadas a la par.

Palabras clave: inmanencia, trascendencia, ciencia, democracia, naturaleza

Abstract: This paper inquires into the relationship between science and democracy that Latour's work enables us to think about in the current context. The last section of section of *We Have Never Been Modern*, suggestively entitled "The Parliament of Things", is as fascinating as it is problematic. It seems to invite us, on the one hand, to officialize the representation of non-human entities by the scientific community, giving legal status to what is already happening. On the other hand, to take away from science, by means of this same movement, the monopoly of the monopoly of legitimate representation of non-humans. How can these two apparently contradictory objectives be reconciled? By resorting to three figures present in the here and now of our place of enunciation, namely the flat-earthier, the economic expert and the "citizen scientist", the first part of the paper sets out to problematize the place of scientific knowledge in the construction of a common cosmos, while at the same time proposing some axes of discussion around the Latourian heritage. In the second section, I tackle ontological questions supposed or neglected in Latourian thought that underlie the problematic of modern episteme. In particular, I am interested in taking seriously Alan Sokal's claim according to which Latour mixes ontology and epistemology in order to clarify what I consider to be Latour's main contribution from a philosophical point of view: the construction of an ontology where immanence and transcendence are thought of in tandem.

Keywords: immanence, transcendence, science, democracy, nature

I. ¿Cómo se vería un "Parlamento de las cosas"?

El último apartado de *Nunca fuimos modernos*, que lleva el sugestivo título "El Parlamento de las cosas", resulta tan fascinante como problemático. Parece invitarnos, por un lado, a oficializar la representación de entidades no-humanas por parte de la comunidad científica, dándole estatuto legal a lo que ya sucede de hecho. Por el otro, a quitarle a la ciencia, mediante este mismo movimiento, el monopolio de la representación legítima de no-humanos. ¿Cómo compatibilizar estos dos objetivos aparentemente contradictorios? Mediante el recurso a tres figuras presentes en el aquí y ahora de nuestro lugar de enunciación, a saber, el terraplanista, el experto en economía y el "ciudadano científico", me propongo en este primer apartado problematizar el lugar del saber científico en la construcción de un cosmos común,

sugiriendo al mismo tiempo algunos ejes de discusión en torno a la herencia latouriana que serán explicitados en la segunda y tercera sección.

Sin detenernos en las variadas interpretaciones que la noción ha recibido, resulta suficiente mencionar que la primera década posterior a *Nunca fuimos modernos* no conoció lecturas filosóficamente satisfactorias del “Parlamento de las cosas”. La apreciación de Scott Lash según la cual “Bruno Latour defiende que los objetos tienen derechos” (2009:1) resulta paradigmática de la desorientación provocada por el planteo latouriano.¹ Sin embargo, el trabajo de Graham Harman (2009, 2014) puede señalarse como un punto de clivaje que dio comienzo a una nueva época de lecturas más detenidas, entre las cuales cabe destacar las de Gerard de Vries (2016), Patrice Maniglier (2021) y Noortje Marres (2023). Puesto que la noción latouriana del Parlamento de las cosas será desarrollada y problematizada en lo que sigue, aclaremos simplemente –siguiendo a Antolínez– que el mismo “pretende caracterizar tanto las acciones deliberativas en torno a lo no humano en el laboratorio como el núcleo colectivo de lo no humano como una asamblea en sí misma” (2023:6).

I. a. El economista experto

Uno de los puntos que más ha enfatizado Latour a lo largo de su obra es la impugnación del concepto epistemológico de naturaleza como recurso tramposo para unificar prematuramente el cosmos. Como señalan Jones, Paschkes Ronis y Carbonelli, “el poder unificador de la naturaleza condena a la democracia a la impotencia dándole a los expertos un poder político jamás antes visto: el poder de la voz autorizada, de la voz de los hechos de la realidad mediante la cual se puede poner fin a los debates públicos” (2020:12).² No deja de ser cierto, sin embargo, que, en los tiempos que corren, la política muchas veces necesita pasar de un modo muy explícito por las ciencias –como quedó claro para todo el mundo durante la pandemia– y, en ese pasaje, encuentra

¹ Según Lash, por otra parte, Latour “[e]s el portavoz del ‘Parlamento de las cosas’” (2009:1), lo cual contradice el desiderátum democrático del proyecto.

² “La noción de colectivo que propone Latour requiere, por el contrario, del trabajo común (y siempre abierto) de científicos/as y políticos/as para articular las entidades (humanas y no humanas) del colectivo. La democracia de las cosas supone instalar las controversias en el corazón de la vida pública, sin los atajos de la violencia política o de La Razón científica.” (Jones, Paschkes Ronis y Carbonelli 2020:12)

obstáculos debido al relativo descrédito del conocimiento científico en la opinión pública.³ Cabe entonces preguntar: ¿se pueden encontrar casos en Argentina o América Latina donde las ciencias *cortocircuiten la política*?

Una figura en la cual se puede reconocer este cortocircuito en nuestra región es la del economista experto. Como sostiene Mariana Heredia, a partir de 1976 en Argentina “convergen tres grandes procesos: la entronización de la inflación como problema público y político de primer orden, la delegación de la política antiinflacionaria en expertos independientes y la sucesión de experimentos macroeconómicos de singular osadía” (Heredia 2015:24-25). Se empieza a generar entonces una utopía tecnocrática cuyo lema parece ser “todo el poder a los economistas”. La relevancia actual de esta figura en Argentina es bastante singular: a diferencia de otros países en los cuales espacios políticos no tradicionales –independientemente de su lugar en el espectro ideológico– llegaron al centro de la escena pública y/o al gobierno con un discurso centrado en problemas como el acceso equitativo a la educación superior, a la salud o a la jubilación (casos de Chile o Colombia) o bien –desde el polo opuesto en el eje izquierda-derecha– en la “cuestión migrante” (caso de países afluentes como Estados Unidos con Trump, Francia con Rassemblement National o Alemania con Alternative für Deutschland), debido a las circunstancias macroeconómicas de este país y, particularmente, al problema de la inflación, las alternativas mayormente percibidas como “radicales” se focalizaron, a lo largo de los últimos años, en reformas financieras y cambiarias plagadas de tecnicismos altamente desafiantes para el lego.

La figura del experto en economía apela a “leyes del mercado” que serían objetivas, independientes e inexorables, a la vez que propone soluciones que implican cambios efectivos en la vida de millones de personas. Aparece claramente el juego mediante el cual se apela a *leyes* de la sociedad que serían *trascendentes*, pero justamente para producir *modificaciones* en dicha sociedad, suponiendo ahora entonces una *inmanencia* de la misma. Por un lado, la sociedad no es nuestra construcción, sino

³ Debido al descenso global en la tasa de vacunación infantil, por ejemplo, nos encontramos frente a un resurgimiento del sarampión, la difteria y la polio, enfermedades consideradas erradicadas. Dicho descenso parece impulsado por “la desconfianza en las vacunas, agravada por la pandemia de COVID-19, junto con problemas de acceso y la proliferación de información errónea y contraria a la ciencia” (Blanco y Leal 2024).

que es trascendente y nos supera infinitamente; por el otro, la sociedad es nuestra construcción, y es inmanente a nuestra acción (cf. Latour 2007:59). Se trata del doble impasse de la Modernidad que Latour identifica y llama “paradoja”, aunque tal vez sería mejor caracterizado –mal que le pese al propio Latour– como una antinomia en el sentido kantiano (cf. Kant 2007:488-621); habría que decir, así, que Latour diagnostica las “Antinomias de la razón moderna”. Este procedimiento es característico en Latour, y se lo puede encontrar también en su último período: si “la ecología nos vuelve locos” (2017), es debido a esta estructura del *double bind* –por un lado... (es trascendente), por el otro... (es inmanente)–.

Hay un segundo ámbito donde se hace patente el argumento latouriano sobre la naturaleza como recurso político tramposo y es el de las costumbres, el de la moralidad. Cuando se predica de algo que “no es natural”, la contradicción es evidente: dejando de lado los poderes sobrenaturales, nadie es capaz de doblegar las leyes naturales. En otras palabras, si un determinado comportamiento humano fuera en contra de las leyes de la naturaleza, nadie lo podría estar haciendo; pero si se apela a supuestas leyes naturales es precisamente porque se quiere impedir que haya gente que las infrinja. Quien realiza una apelación moral a la naturaleza, en este sentido, juega con la ambigüedad entre lo natural como *descriptivo* y lo natural como *normativo*; le saca el jugo a esa ambivalencia tomando la autoridad del (presunto) *hecho* para devolverlo como *valor* (indiscutible). Para que este procedimiento funcione del modo deseado, desde luego, hay que elegir muy cuidadosamente los ejemplos.

No es llamativo, por ende, que estas dos figuras puedan combinarse tan armoniosamente: la apelación a leyes inmutables de la sociedad en aras de corregir a quienes se desvían de ellas es la herramienta principal tanto del *sujet supposé savoir* o “sujeto que se supone que sabe” en materia económica como del o de la moralista. Por otra parte, resulta altamente problemático que, en determinados momentos clave de la vida democrática, la experticia política se nos presente como la única alternativa posible a la experticia económica. Si, como ciudadanos no expertos, no logramos aprehender conceptualmente los tecnicismos económicos, estamos condenados o bien a sacralizar dicha discursividad por estar encima de nuestras pobres capacidades, o bien a confiar en el establishment político que considera que detrás del palabrerío difícil se esconde

una ridícula estafa. Y el punto no es que en ocasiones no se trate, de hecho, de una estafa ridícula, sino que nos veamos obligados a confiar en otro tipo de expertos debido a nuestra ignorancia.

I. b. Ciencia ciudadana

Si es así, ¿cómo reconstruir el rol de los expertos de un modo no autoritario? ¿Cómo poner en relación ciencia y democracia? En los términos de *Nunca fuimos modernos*, esto equivaldría a la pregunta: ¿cómo se vería empíricamente un “Parlamento de las cosas”? La noción de ciencia ciudadana (cf. Irwin 1995, Vohland 2021), que implica la participación activa del público en general en proyectos de investigación científica, se presenta como un buen candidato. Existen múltiples proyectos de ciencia ciudadana a escala regional e incluso mundial, y la posibilidad de crear aplicaciones para smartphones contribuyó notoriamente a este tipo de iniciativas, al facilitar el proceso de ingreso y procesamiento de datos, que suelen derivar en mapas colaborativos y repositorios multimediales –de ahí que se hable incluso de E-Ciencia Ciudadana o eCC (Finkelievich y Fischnaller 2014)–. En Argentina, el otrora Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, en colaboración con el Laboratorio de Aceleración del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), creó un mapeo de proyectos de este tipo que se puede consultar online.⁴ En la ficha que resume lo relevado hasta el momento, se define la ciencia ciudadana como el “[e]sfuerzo de investigación científica, colectivo, participativo y abierto, destinado a generar conocimiento de manera rigurosa e impulsado por distintos tipos de actores, que no están necesariamente dentro de los ámbitos académicos” (MINCyT y PNUD 2022).

Existen en términos generales tres categorías de proyectos, dependiendo del grado de participación de la ciudadanía legítima: *contributivos*, que son diseñados por integrantes de la comunidad científica, y donde la ciudadanía participa en la recolección

⁴ Si bien el sitio nacional del proyecto (<https://www.argentina.gob.ar/ciencia/sact/ciencia-ciudadana/descubri-el-mapeo-de-iniciativas-nivel-nacional>) fue dado de baja por la administración actual, puede aún encontrarse en la página oficial del PNUD (<https://www.undp.org/es/argentina/publicaciones/ciencia-ciudadana-ambiental-mapeo-de-iniciativas-nacionales>).

de datos; *de colaboración*, en los cuales participa también en su análisis; y *co-creativos*, en los cuales participa en todas las etapas del proceso, incluyendo la definición del problema y el diseño y la implementación de soluciones (cf. MINCyT y PNUD 2022). El proyecto iNaturalist, por ejemplo, nacido en Estados Unidos pero esparcido a lo largo de múltiples países incluyendo la Argentina –que tiene su versión llamada ArgentiNat–, permite proporcionar observaciones locales relacionadas con la biodiversidad, e identificar especies con una herramienta automatizada creada, precisamente, con los datos ingresados por usuarios –el método llamado *crowdsourcing*–. La motivación de los legos para participar en estos proyectos puede pasar por la curiosidad, el afán de contribuir al conocimiento colectivo o el impulso de la educación a niños y jóvenes, pero un elemento presente en muchos de los proyectos pasa por el interés en el cuidado del ecosistema en el que viven. Suele ser, así, una preocupación por el *territorio* que habitan lo que impulsa a los ciudadanos a colaborar en los mismos.

El Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de España distingue tres etapas o paradigmas de la ciencia ciudadana: el de la alfabetización científica (*science literacy*), el de la comprensión pública (*public understanding*) y el de la ciencia en sociedad (*public engagement*):

Cada uno de estos paradigmas pone el acento en un déficit concreto y en unas determinadas políticas para solucionarlo. Por ejemplo, el paradigma de la alfabetización científica (que fue el predominante entre los años sesenta y ochenta del siglo XX) ponía de relieve que el problema de la falta de apoyo a la ciencia y la tecnología obedecía al bajo conocimiento científico del público, por lo que las soluciones pasaban por reforzar la educación científica formal e informal (a través de las escuelas y los medios de comunicación de masas, fundamentalmente). El paradigma de la comprensión pública de la ciencia estimó que el déficit no estaba en el desconocimiento ciudadano, sino en su confianza hacia la ciencia. Las medidas que se reforzaron se dirigieron a la promoción de actividades de difusión y comunicación bajo el lema *‘the more you know it, the more you love it’*. Sin embargo, el presupuesto que establecía una correlación entre la desconfianza y la falta de conocimiento se puso en entredicho con las mismas herramientas de análisis: las encuestas de percepción social de la ciencia mostraban que, entre quienes más conocimiento científico poseían, se encontraban también las personas más críticas. En cuanto al paradigma conocido como ciencia en sociedad, predominante en las políticas públicas desde el año 2000, pone el acento en una crisis de confianza en las

instituciones científicas y la propia comunidad científica, de tal modo que se incide en que no se trata de un problema de las ciudadanas y los ciudadanos, sino de las instituciones científicas que no han sabido establecer una relación de confianza y comunicación con la sociedad. Fue precisamente a partir de entonces cuando se insistió en el diálogo y en la participación pública de la ciencia. (Oltra, Piera y Ferrando 2022:10)

Quisiera poner a funcionar esta distinción en relación con un trabajo reciente, en el cual David Antolínez incluye a la ciencia ciudadana, junto con los mapeos de controversias y las exposiciones artísticas, en su identificación de tres figuras que podrían encarnar algo así como un Parlamento de las cosas. El mapeo de controversias –enfoque latouriano a partir del cual Tommaso Venturini (2010) y otros construyeron un programa de investigación a largo plazo– es entendido en el artículo como el “esfuerzo para que los no científicos puedan comprender la dinámica interna de la investigación científica” (Antolínez 2023:8). Por su parte, exposiciones artísticas del estilo de las curadas por Latour en sus últimos años de vida implicarían una “transmisión de conocimiento [...] muy diferente de los discursos desencarnados de la epistemología” (Antolínez 2023:8-9). Desde luego, se podría asimismo encuadrar los talleres y exposiciones surgidos del Proyecto AIME del propio Latour, tales como la exhibición *Reset Modernity* en el Karlsruhe Center for Art and Media en 2016 o la plataforma abierta modesofexistence.org. Como sostiene Rosa, en esta última el texto que funciona como punto de partida –esto es, la *Investigación sobre los modos de existencia* (2013)– “se comenta, amplía y enlaza continuamente en un esfuerzo de colaboración que impide la manifestación de cualquier forma verdaderamente definitiva” (Rosa 2021:59).

Lo que Antolínez encuentra interesante en los tres modelos –la ciencia ciudadana, los mapeos de controversias y las exposiciones artísticas– es que parecen redefinir el rol del experto ya no como desligado del cuerpo colectivo, sino como una “figura pedagógica” (Antolínez 2023:7). Ahora bien, el concepto de pedagogía parece chocar de frente con la pretensión latouriana de evitar cualquier tipo de metalenguaje que suponga un conocimiento superior al de los actores. Es en este sentido que, en *La esperanza de Pandora*, sostiene que salvar la distancia entre “las dos culturas” (cf. Snow 1956) “no puede implicar la extensión de los incuestionables *resultados* de la ciencia al objeto de impedir que los ‘despojos humanos’ se comporten irracionalmente” y que

“[s]emejante pretensión puede, en el mejor de los casos, asimilarse a una pedagogía, y, en el peor, a una propaganda” (Latour 2021:32).⁵ Por otra parte, la concepción pedagógica podría aplicarse a la alfabetización científica (*science literacy*) y a los proyectos de comprensión pública (*public understanding*), pero no así al modo de existencia de la ciencia ciudadana entendida como ciencia en sociedad o *public engagement*, en la cual parece darse una relación más democrática con el conocimiento y con la práctica. Es, en este sentido, más *cosmopolítica* que la pedagogía.

Vemos allí el aspecto fuertemente anti-tecnocrático, anti-esotérico, loablemente anti-oligárquico e incluso, en cierto sentido, anti-ilustrado del planteo latouriano. Pero ¿deberíamos ver entonces la ciencia ciudadana como una especie de democracia ontológica *tutelada*, salvo tal vez en los proyectos co-creativos de *public engagement*? ¿Sería “educar al soberano”, desde este punto de vista, un proyecto autoritario? Y, sin embargo, un parlamento de las cosas, ¿no debería implicar cierta familiaridad entre los discursos de los diferentes actores? ¿No sería deseable implementar más canales de comunicación entre legos y expertos para poder tomar decisiones informadas? ¿Y cómo instalar las controversias científicas en la vida pública sin aplanar diferencias importantes entre distintos tipos de discursos?

I. c. El terraplanista

Esto me lleva a la tercera figura, la del terraplanista, donde de lo que se trata es precisamente de aplanamiento –de la Tierra, pero también de modos de existencia–. Un verdadero plano, si es tal en lo que concierne a la ontología,⁶ ¿no debería serlo también

⁵ Agrega en este sentido Latour: “En ningún caso puede hacerse pasar por la cosmopolítica que exigiría lo colectivo para socializar a fondo a los humanos, los no humanos y los dioses en su conjunto. Salvar la distancia entre las dos culturas no puede implicar una mano tendida a los sueños de control absoluto de Sócrates y Platón.” (2021:32)

⁶ Si bien el término “ontología plana” fue utilizado en un sentido negativo por Roy Bhaskar (2008), su acepción positiva actual remite a autores como Manuel DeLanda (2002) y Levi Bryant, para quien la misma “sostiene que todas las entidades están en pie de igualdad ontológica y que ninguna entidad, ya sea artificial o natural, simbólica o física, posee mayor dignidad ontológica que otros objetos” (2011:246). Por su parte, la caracterización de la *actor-network theory* (ANT) y de la filosofía latouriana como una ontología plana permanece problemática. Como sostiene Dudek, actualmente “una ontología plana suele significar algo lo más alejado posible del humanocentrismo, una ontología que evita priorizar cualquier cosa sobre cualquier otra (ya sea humana, no humana, inanimada, animada, natural o artificial)” (2024:7). En este sentido, consiste en dos movimientos: “dejar de dar prioridad a lo que suele describirse como

en lo que respecta al conocimiento? No habría así cosas más verdaderas que otras ni sentidos jerarquizables de lo verdadero, tal como proponen las ágoras de las plataformas –lo que se podría denominar la “democracia twittera”–.⁷ Hasta el sentido de “democracia” parece verse aplanado en esta concepción, caracterizada por el “todo da igual” que equivale a la muerte del pensamiento. Ahora bien, si queremos ser verdaderamente democráticos en sentido cosmopolítico (Latour 2014), ¿no deberíamos efectivamente aplanar todo?

El actual movimiento terraplanista se remonta a mediados del siglo XIX, cuando un escritor británico llamado Samuel Birley Rowbotham publica, bajo el pseudónimo de Parallax, un folleto denominado *Zetetic astronomy: The Earth not a globe* (1849), que sería republicado como libro. Es a partir de esa inspiración que se crea la Universal Zetetic Society, transformada en 1956 en la Flat Earth Society. Sin embargo, no es sino a partir de 2012, con la creación del sitio web theflatearthsociety.org, que el terraplanismo empieza a cobrar relevancia a partir de las redes sociales, hasta llegar a tener aproximadamente 11 millones de adeptos en la actualidad (Pierre 2018). Un acontecimiento crucial en este último impulso fue la campaña presidencial de Donald Trump en 2015, que fortaleció el movimiento y estableció un nuevo tipo de relación entre internet y dispositivos de subjetivación (cf. Weill 2022). El terraplanismo actual se acerca pues mucho menos a las cosmologías no-modernas de los últimos treinta siglos que a una extraña mezcla de sospecha moderna radicalizada con gubernamentalidad algorítmica (Rouvroy y Berns 2016). En otras palabras, se trata de un fenómeno altamente idiosincrático determinado por una variedad de circunstancias sociopolíticas, anclado en las secuelas actuales del frente modernizador.⁸

humano y dejar de ignorar o menospreciar lo que suele describirse como no humano o extrahumano, en las investigaciones ontológicas en general (la realidad en su totalidad) o de entidades concretas (por ejemplo, el agujero de ozono o una institución burocrática)” (2024: 10).

⁷ Esta interpretación de la democracia lleva evidentemente por un mal camino, puesto que su pretensión de ausencia de normatividad “en principio” se traduce en la violencia con que la misma se ejerce en la práctica. Por ello resulta indispensable partir siempre de la asunción de una normatividad, aunque su contenido sea impreciso o indeterminado. Véase al respecto la introducción al dossier sobre normatividad en teoría queer en la revista *differences*, que realza la importancia de complejizar la noción de normatividad en lugar de abandonarla (Wiegman y Wilson 2015).

⁸ Para un estudio sobre construcción historiográfica moderna de la idea de una Tierra plana atribuida a Cristóbal Colón y la herencia del cristianismo medieval, véase Russell, 1991.

Si tomo la figura del terraplanista en último lugar es porque presenta una dificultad mayor que la economía y la moral al poner en juego, ahora sí, las *ciencias naturales*, manifestando todas las dificultades en la recepción del pensamiento de Latour en torno a las ciencias. ¿Es posible que, al haber concentrado sus energías en describir las múltiples conexiones, traducciones, asociaciones y alianzas que se dan entre una diversidad de actantes humanos y no-humanos en el curso de las prácticas científicas, así como en desarmar la ontología dualista implicada por concepciones simplificadas y reduccionistas de la actividad científica, Latour le haya restado importancia al problema al cual la epistemología había dedicado todos sus esfuerzos, esto es, el de establecer principios que permitan discernir la buena y la mala praxis en la producción de conocimiento? Es posible, o al menos los tiempos que corren nos lo exigen, dar cuenta de algún tipo de normatividad en este sentido, aún cuando esta exigencia vaya de la mano con la de una actitud democrática hacia lxs demás –en un sentido siempre a reinventar–.

La pregunta fundamental relativa a este problema es: ¿qué aspecto elegimos priorizar de nuestra herencia moderna: la democracia o la ciencia? ¿Existe la posibilidad de abrazar ambas por igual? Latour se hace la misma pregunta con respecto a los griegos: “¿Podemos aprender a apreciar a los científicos tanto como a los políticos, de modo que, *por fin*, podamos beneficiarnos de las dos invenciones griegas, la demostración y la democracia?” (2021:318) Sin embargo, la simetría planteada en la pregunta es algo engañosa, porque el proceso democrático de construcción del cosmos común está claramente priorizado en el planteo latouriano frente a la demostración. No parece que la respuesta sea permanecer en el frente modernizador, puesto que implica una enorme violencia y, en nuestro continente, fue de la mano con el exterminio de millones de personas. Pero sí parece necesario revisar los aspectos asimétricos presentes en (nuestra recepción de) Latour. Todo indicaría que el problema que conduce a este desbalance frente a los dos inventos griegos –tanto como a sus reinversiones modernas– es que en ningún momento queda claro cuál sería la forma real de algo así como un parlamento de las cosas. Latour nos puede ayudar mucho a plantearnos el problema de cómo democratizar las ciencias pero, si queremos ser simétricos, tenemos que plantear también la pregunta inversa: ¿cómo podría la democracia beneficiarse de

las ciencias? Si bien la concepción más reciente de la ciencia ciudadana ofrece un ejemplo, la pregunta permanece abierta.

Este problema se hace explícito en la entrevista posterior a la conferencia de aceptación del Premio Spinoza en la Universidad de Radboud (2020), cuando Arjen Kleinherenbrink le pregunta a Latour qué puede hacer el ciudadano de a pie para diferenciar entre hechos bien contruidos y *fake news*, a lo cual la respuesta de Latour es que la única manera es sumergirse en los hechos e investigar –algo que, claro está, no está en los planes de la mayor parte de la ciudadanía–.⁹ Si la propuesta es, entonces, que todos nos convirtamos en expertxs, se presenta un paralelismo problemático con el voluntarismo político que querría, con las mejores intenciones, una democracia directa en sociedades compuestas por millones de personas. ¿En qué horario del día debería alguien que tiene dos trabajos y una familia dedicarse a estudiar las controversias científicas o a deliberar diariamente en gigantescas asambleas vinculantes?

Existe no obstante una pregunta aún anterior a esta, que concierne a la valoración del trabajo científico en contraposición con otros saberes circulantes. Si bien no se trata de reivindicar únicamente la ciencia sino diferentes prácticas –la artística, la filosófica, la política, etc.–, me limito en este trabajo a la cuestión de la ciencia por ser el principal obstáculo para pensar el conocimiento. Creo que hay al menos tres criterios desde los cuales juzgar la calidad epistémica de una teoría a partir de Latour: (a) la relatividad, (b) la mediación y (c) la proporción entre mediadores e intermediarios. Algo

⁹ “–So how then, for an ordinary person, to differentiate between what is told to be fake news [and] what is told to be real news, if most of us don’t have the competence to evaluate the quality of how a fact is assembled. How can one still be a responsible citizen?

–There’s no rule and no answer for that. In the old world, the rule would have been ‘be confident and do what the scientific establishment says.’ Unfortunately, the scientific process, because of its complexity, is extremely easy to corrupt. [...] There was never a complete legitimacy of science, but the situation is so much worse now. [...] There are ways out of your question, which is to map the controversy. [...] Now we are in a situation where facts are systematically attacked. A scientist can no longer say one thing, immediately he is counteracted on the social network. So, on that situation, there is no way to guarantee... [...] It’s feasible to get some sort of cartography of a controversy, but it needs work. So, if you want to be a citizen, a responsible citizen, you have to dive into scientific controversies. Maybe it’s sad, but it’s the situation. Diving in a scientific controversy doesn’t mean clicking three clicks on your Facebook. It requires what used to be called ‘research’ in the old days. Now, ‘research’ means search on the social network, and of course, that’s very different. So no, there is no way to stabilize this question. We are in the middle of scientific controversies, we were in the middle of scientific controversies before, but now we have this extra massive production of fake news, which complicate the situation enormously. But, again, it’s not a cognitive problem. It’s a problem of dividing between people who say ‘your world is not my world. Get lost.’ That’s not something which is amenable to polite discussion.” (Latour 2020b)

que sucede tanto con el terraplanismo como con las teorías conspirativas en general, es que hay (a) una búsqueda de certeza absoluta y no relativa, (b) un ideal de saber inmediato en lugar de mediado, y (c) menos mediadores y más intermediarios. En cuanto a (a) la relatividad, un primer punto es que comunidades online como la terraplanista suelen sortear la correlación entre datos e instrumentos de tal suerte que, en lugar de conocimientos situados relativos a sistemas de percepción y análisis nos encontramos frente una verdad absoluta, independiente del colectivo que la alberga.

Si bien sería tema de otro trabajo profundizar en la relación entre la epistemología de las ciencias naturales en contraposición con la epistemología de las ciencias sociales para analizar cómo juega esa distinción en el modo en que pensamos tanto a Latour como a otros autores de su órbita, baste decir que el problema parece radicar en cómo se concibe el concepto de construcción, y por el ende el constructivismo propuesto por Latour. Hay cosas construidas por humanos, como mesas, y cosas como árboles que no son construidas por humanos. Ahora bien, estas mismas cosas también son *construidas* en el sentido latouriano, como todo, aunque no por humanos, y por ende no en el sentido en el que se suele usar la palabra “construcción”. En este sentido, el constructivismo debe ser generalizado: ser constructivista para la sociedad y fijista para la naturaleza implica una doble vara injustificada. Esta diferencia se traduce en el prestigio social del que goza la física en comparación con la sociología, por ejemplo, puesto que la primera pretende decir lo real de la naturaleza mientras que se entiende que la segunda se queda con “lo social” concebido como una pseudosustancia menos consistente. Esta diferencia de peso entre sociedad y naturaleza se relaciona en primer lugar con el hecho de que, como sostiene Descola (2012), la tradición occidental es naturalista; pero hay que entender asimismo por qué es más “naturalista” que “socialista”. ¿Puede tener que ver con el hecho de que mezclamos constantemente lo natural y lo corporal, y por ende le damos sustento epistémico a las ciencias naturales a partir de nuestra experiencia corporal? En efecto, la tradición que Latour llama durkheimiana hizo mucho por contribuir a esta idea de una “cosa social” separada, en contraposición con la tradición tardiana donde la corporalidad es más patente.

Un segundo punto es que nadie duda de la existencia de las mesas y del resto de los útiles visibles y manipulables sin mediación técnica. La situación es más compleja en

lo que respecta a entidades como los quarks, la materia oscura o incluso la forma geoide de la Tierra, que no sólo no son visibles a ojo desnudo sino que son modelos teóricos cuya función descriptiva y explicativa es *provisional* y *relativamente* satisfactoria. En este sentido, la situacionalidad y la buena construcción nos indican al mismo tiempo un criterio con respecto a la pregunta: “¿Qué podemos esperar con respecto al conocimiento?” Si esperamos una certeza relativa, probablemente podamos conformarnos con las afirmaciones “relativas” –en oposición a “absolutas”– del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) con respecto al origen antrópico del cambio climático, o con las hipótesis de la astronomía moderna con respecto al Sistema Solar, mientras que si esperamos una certeza absoluta es posible que dudemos de todo y sospechemos que detrás de esos consensos –que, sí, son particulares, parciales y relativos– se esconde una subtrama oculta donde radicaría la verdadera esencia de la realidad. Ese escepticismo absoluto no es de ningún modo premoderno –ni mucho menos “no moderno”–, sino más bien una herencia reactiva de la propia Modernidad.¹⁰ En este sentido, se trata de movimientos que fusionaron el frente que Latour llama “anti-moderno” (1991:18-19) con un aspecto ultramoderno. Una variedad de fenómenos actuales da testimonio de esta alianza entre un pasado arcaico rechazado por la modernidad y un futuro exacerbado prometido por la misma. Es preciso contemplar, en este punto, la posibilidad de que haya nuevos atractores configurando estas fuerzas.

En cuanto a (b) la mediación, movimientos como el terraplanismo se caracterizan por una apelación a la inmediatez de la experiencia. “¿Alguna vez viste con tus propios ojos que la Tierra sea geoide?” es un argumento muchas veces usado por terraplanistas. “Mirá hacia el horizonte: ¿cómo lo ves?” Si nuestro ideal del conocimiento implica certeza e inmediatez, entonces, tanto más modernos seremos, y tanto más proclives a teorías conspirativas. Pero hay aun un tercer elemento (c), y es que las teorías conspirativas suponen muy pocos mediadores y una gran cantidad de intermediarios.

¹⁰ En un trabajo reciente, Alyne Costa (2021) relaciona las teorías conspirativas con la voluntad de verdad propia del ideal cientificista moderno, aunque también apunta al propio autoritarismo de la ciencia, de ahí el provocador título “¿Negacionistas son los otros?”.

Todo es parte de un gran plan, y cada elemento no es sino una marioneta del verdadero actor, sea Dios, la Razón, el marxismo cultural o los sabios de Sión.

II. Los límites de la composición

En lugar de desarrollar el argumento sobre por qué Latour nos ayudaría a juzgar sobre el desigual valor epistémico de la astronomía moderna y el terraplanismo, me parece más apremiante aún, en el contexto actual, plantear dos preguntas previas. Primera: ¿es esta una dificultad que está presente en el planteo de Latour, o proviene solo de lecturas teñidas por la estupidez o la mala fe? Segunda: ¿es posible y deseable evaluar la calidad epistémica de una teoría, o se trata de un problema moderno que debemos ignorar? Creo que el problema sí se enraíza en los planteos de Latour, y que es un problema que no conviene ignorar.

Si se trata de “seguir a los actores” y tomar en serio sus versiones (*accounts*) del mundo –como nos propone a lo largo de *Reensamblar lo social*– sin explicarlas de modo extrínseco y sin recurrir a nociones como alienación, falsa conciencia o, sencillamente, error, ¿cómo distinguir las proposiciones del IPCC y las de negacionistas climáticos? Este problema que se presenta a nivel epistémico corre paralelo al problema de una ontología plana. La nivelación epistémica y ontológica que resulta tan útil a la hora de descolonizar la metafísica occidental (Viveiros de Castro 2010) y rebatir el chauvinismo de la excepcionalidad europea (Chakrabarty 2000) que opone su conocimiento de la naturaleza a las meras representaciones de la misma pertenecientes a las sociedades no-modernas, ¿no rebota hacia adentro, nivelando también la variopinta gama de cosmologías existentes al interior de las sociedades más o menos modernas, algunas de las cuales, al menos, no parece deseable aceptar, y potencialmente habilitando discursos xenófobos, negacionistas o justificacionistas con respecto a temas como el terrorismo de Estado o el Holocausto? ¿Hasta dónde es factible llevar el “liberalismo en metafísica”,¹¹ como lo llaman Peter Wolfendale (2014) y Louis Morelle (2016)?

¹¹ “Este término designa, en sentido amplio, cualquier empresa filosófica que pretenda conferir un estatus ontológico positivo a una amplia gama de objetos, incluidos aquellos (por ejemplo, objetos mentales, sociales o ficticios) que no se ajustan a los criterios de materialidad o sustancialidad del sentido común que suelen servir para calificar la existencia. El objetivo del liberalismo ontológico, en sus formas más

Más aún, ¿podría ser la ausencia de una respuesta clara a este problema lo que conduzca al posterior giro schmittiano de Latour? En efecto, cuando la preocupación ecológica lo lleve a defender a los climatólogos y científicos de la Tierra contra el negacionismo climático, a tal punto no es evidente que el arsenal conceptual producido durante las décadas previas provea una fundamentación clara del criterio en juego, que Latour comenta en *Face à Gaïa* que sus propios amigos dan por sentado un cambio de postura de su parte.¹² Desde ya, su argumento a este respecto es que está en una mejor posición para defender la solidez científica por haber delineado una imagen del proceder científico que, al ser más concreta que los modelos abstractos de la epistemología, les ofrece a los científicos un lugar más firme desde el cual plantarse: sí, están situados, pero están *muy bien* situados (el adverbio es aquí tan importante como el adjetivo). Esta duplicidad es característica del modo de pensar de Latour, y el origen de los malentendidos radica en tomar solo una de las partes. Se trata del mismo problema que Latour denuncia mediante el concepto de *factiche* (cf. Latour 2018): se suele considerar que algo *o bien* es real, *o bien* es construido. Y no: es tanto más real cuanto mejor construido esté.

Siguiendo a Latour, sería desencaminado abordar los fenómenos recientes relativos a una “realidad alternativa” desde el punto de vista de un problema cognitivo; de lo que se trata, más bien, es de una división entre quienes viven en la Tierra y quienes pretenden vivir en otro planeta, lo que llama a veces “Planet Exit” (Latour 2020). Todo pareciera indicar, entonces, que el desacuerdo *polite* que en los años noventa proponía resolver con métodos de la socialdemocracia –estrategia patente en la figura del parlamento– se convierte en los últimos años en un antagonismo político-existencial sin

radicales, es extender la existencia a la mayor variedad posible de objetos, rechazando así el principio conocido como navaja de Occam. El adversario natural de este tipo de ontología podría denominarse ‘conservadurismo ontológico’, el cual se dedica a restringir la adscripción de la existencia exclusivamente a entidades que cumplen normas *explicativas* adecuadas. Contrariamente, la ambición del liberal ontológico es lograr la exhaustividad *descriptiva*, es decir, proporcionar un catálogo completo de los existentes sin tener en cuenta sus propiedades.” (Morelle 2016:454)

¹² “Si bien algunos amigos científicos creen que he dejado de ser ‘relativista’ y que en relación con el clima he pasado a ‘creer’ en los ‘hechos’, al contrario –dado que jamás he pensado que los ‘hechos’ fuesen objetos de creencia; y que, a partir de *La vida en el laboratorio* (Latour y Woolgar, 1988), he descrito la *institución* que permite asegurar su validez, en lugar y a diferencia de la epistemología, que pretendía defenderlos–, actualmente siento que estoy provisto de más recursos para ayudar a los investigadores a protegerse de los ataques de los negacionistas. Quien ha cambiado no soy yo, sino aquellos que, viéndose frecuentemente atacados, han comprendido cuán mal los protegía la epistemología.” (Latour 2017:48).

posibilidad alguna de negociación. De hecho, la retórica latouriana pasa explícitamente de *llamar a la paz* en el contexto de la guerra de las ciencias –“aunque pueda resultar increíble en esta época de batallas científicas, nosotros *no* estamos en guerra”, sostiene en *La esperanza de Pandora* (2021:29)– a *declarar la guerra* en el contexto del negacionismo de Trump y Bolsonaro (2017). Si entre las ciencias naturales y las ciencias humanas había que conciliar, la oposición entre *humanos* y *terrestres* (Latour 2017b, 2021b) es más profunda. Schmitt se presenta entonces para Latour como una respuesta ante el desafío del negacionismo ecológico y las *fake news*. Cosmopolítica, sí, pero no se puede componer con todo el mundo. Hay amigos y enemigos. “Usted y yo no vivimos en el mismo planeta”. ¿Pero no se trataba justamente de *componer* mundos?

Todo indica que, en el contexto en el que estamos, hay que ser precavidos frente a una posición como esta, ya que puede conducir a aislarse con respecto a enormes sectores de la población cuya adhesión a un programa de mínima en cuanto a la convivencia democrática es absolutamente necesario, cuyas posturas deberían ser discutidas con argumentos de un modo no dogmático, y cuyos corazones, en definitiva, es necesario persuadir. Con el enemigo no se discute, es cierto, pero aunque eso se aplica bien a neonazis, se aplica muy mal a personas que piensan que la Tierra es plana o que el verbo “dolarizar” significa que su sueldo numérico en pesos se traduciría en la misma cantidad de dólares. En este punto, el sutil arte de la retórica que los sofistas tan bien desarrollaron se vuelve imprescindible pero, en aras de ejercerlo virtuosamente, es igual de imprescindible tener en claro que ciertas cosas son simplemente falsas, por más que esta noción sea operativa y que el problema filosóficamente relevante no pase por ahí.

III. Inmanencia y trascendencia de la naturaleza y de la sociedad

En un artículo publicado en *Le Monde* al año siguiente del famoso escándalo provocado por su *paper* de chasco en *Social Text* –es decir, en plena época de la guerra de las ciencias–, un encarnizado Alan Sokal formula al pasar una crítica que no desarrolla pero que quizás sea el origen de los malentendidos provocados por Latour, a saber, afirma que este confunde o, como reza la versión francesa de su propia autoría, “mezcla

alegremente ontología y epistemología” (1997).¹³ ¿Y si hubiera un momento de verdad en esto? En efecto, una duda que suele atacar a quien lee a Latour es: ¿está hablando de las *cosas mismas*, o de *nuestro conocimiento de las cosas*? La proposición “los hechos son contruidos”, en efecto, puede significar dos cosas distintas: (1) que el hecho de que en una sociedad dada aceptemos ciertas entidades, descripciones o narraciones como *hechos* en lo que concierne a asuntos de interés público es el resultado de un gran trabajo por parte de una enorme red tejida entre actantes humanos y no-humanos; y (2) que no hay nada en lo real que “motive” la figuración, con lo cual solo tenemos representaciones y nunca acceso a nada real, siendo todas nuestras figuraciones, por ende, igualmente arbitrarias.¹⁴ Ahora bien, mientras que la primera interpretación es consistente con el pensamiento de Latour, la segunda no lo es, y los malentendidos a las que su obra dio lugar en reiteradas ocasiones se deben a la confusión –a la que a veces se presta su lectura– entre ambas interpretaciones.

Cada posición teórica tiene sus eslabones débiles, y las epistemologías clásicas tienen graves problemas para explicar la relación entre lo real y nuestras representaciones de lo real. Más allá de que se podría esbozar una lectura más fina, es claro que, al menos frente al gran público, el eslabón débil del pensamiento de Latour es que no parece ofrecer un criterio de demarcación tajante mediante el cual podamos distinguir tajantemente entre ciencia y pseudociencia. Este último término puede revelarse menos controvertido, polémico y positivista si lo concebimos como un modo de ser derivado de la ciencia, esto es, siendo con respecto a la ciencia lo que la posmodernidad con respecto a la modernidad. No se trata, desde luego, de impugnar el marxismo o el psicoanálisis por incontrastables a la manera de Popper, sino de

¹³ La versión en francés, redactada por el propio autor, escribe “il mélange allègrement ontologie et épistémologie” (Sokal 1997), mientras que en su traducción al inglés utiliza “he mixes up” (Sokal 1997b). Ambas versiones incluyen un párrafo eludido en la versión publicada en *Le Monde*. Curiosamente, algo similar desliza un ferviente defensor de Latour, Graham Harman, cuando sugiere que se le podrían plantear a Latour las mismas preguntas que Aristóteles planteaba a los megáricos. Una de las preguntas en este sentido, según Harman, sería: ¿qué hace que un actante sea ‘el mismo’ para cada uno de los muchos otros actantes con los que se relaciona? Y responde lo siguiente: “El peligro para Latour aquí es que un actante se reduzca a una serie titánica de manifestaciones, cada una de ellas conectada con el resto sólo por algo en la línea de las ‘parecidos de familia’, lo que constituye una solución epistemológica a un problema metafísico.” (2007:47)

¹⁴ Todos los esfuerzos de la filosofía moderna estuvieron puestos en no caer en esa posición, precisamente porque era un peligro inherente a su punto de partida, a saber, la representación pensada como *separación*.

comprender determinados saberes y prácticas a partir de su rechazo o pretendida superación del frente modernizador y, en esta medida, como esencialmente atravesados por las coordenadas modernas. El horizonte no-moderno propuesto por Latour nos indica otra dirección.

Quisiera sugerir que la única salida de estos problemas pasa por una ontología realista, algo que encuentro en Latour y que veo por lo menos en dos momentos: (1) su redefinición del concepto de representación como *traducción* o atractor de fuerzas, y (2) su redefinición de la relación entre trascendencia e inmanencia a partir de la *hibridez*, esa “Tierra Media” anterior a sujetos y objetos que es a la vez inmanente y trascendente, y que va a terminar siendo Gaia o la Tierra (2017). En este sentido, su constructivismo da lugar a algo que, si bien no aparece en estos términos, podemos denominar *trascinmanencia*: una “trascendencia-inmanente” o “inmanencia-trascendente”.¹⁵

(1) En cuanto a lo primero, es imposible no pensar en Hobbes cuando, en *Reensamblar lo social*, luego de definir *actor* como “el blanco móvil de una enorme cantidad de entidades que convergen hacia él” (Latour 2008:72), introduzca el término *persona* y remita ambos a su origen en el teatro.¹⁶ ¿Cuál es el punto de esta definición de actor? Que alguien pone la cara, pero no solo por él o ella sino también por otrxs; que no habla solamente por sí mismx, sino también en nombre de otrxs, traduciendo a otrxs, del mismo modo que un candidato es el punto de convergencia de los aparatos, las militancias y las expectativas volcadas en él o ella. Este sentido teatral fuerte del

¹⁵ Por esta razón, si bien Ramos Zincke tiene un punto cuando sostiene que “[e]n lugar de una naturaleza trascendente o de un sujeto trascendente, Latour lleva todo a un mismo ‘plano de inmanencia’, en el término de Deleuze y Guattari” (2022:5), la correlación con el plano de inmanencia deleuziano debería ser articulada con otros conceptos en aras de ser comprendida de un modo adecuado.

¹⁶ “Una PERSONA es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la mal son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción*. [...] La palabra persona es latina; en lugar de ella los griegos usaban *πρόσωπον*, que significa la *faz*, del mismo modo que *persona*, en latín, significa el *disfraz* o apariencia externa de un hombre, imitado en la escena, y a veces, más particularmente, aquella parte de él que disfraza el rostro, como la *máscara* o *antifaz*. De la escena se ha trasladado a cualquiera representación de la palabra o de la acción, tanto en los tribunales como en los teatros. Así que una *persona* es lo mismo que un *actor*, tanto en el teatro como en la conversación corriente; y *personificar* es *actuar* o *representar* a sí mismo o a otro; y quien actúa por otro, se dice que responde de esa otra persona, o que actúa en nombre suyo (en este sentido usaba esos términos Cicerón cuando decía: *Unus sustineo tres Personas; Mei, Adversarii, & Judicis*; yo sostengo tres personas: la mía propia, mis adversarios y los jueces); en diversas ocasiones ese contenido se enuncia de diverso modo, con los términos de *representante*, *mandatario*, *teniente*, *vicario*, *abogado*, *diputado*, *procurador*, *actor*, etc.” (Hobbes 1980: 132)

concepto de representación en Latour es ya visible en la proposición 4.5.11. de *Irreducciones*: “Podemos pre-formar, trans-formar, de-formar, y eso, en efecto, nos forma y nos in-forma, pero no podemos *describir* cosa alguna. En otras palabras, no hay representación, salvo en el sentido teatral del término.” (Latour 2022:305) Para Latour, no hay escisión entre realidad y representación; como sostiene en *La esperanza de Pandora*, el lema del concepto de colectivo es que “no hay realidad sin representación” (2021:363). Pero ello no se debe a que todo sea *mera* representación –como parecen creer tanto defensores como detractores–, sino a que toda representación tiene su *grado de realidad* a partir de la cantidad e intensidad de los actores que convergen en ella. En términos hobbesianos o político-teatrales, el peso de un *actor* depende de los *autores* que le dan su consentimiento, sean o no humanos –y sea esta autorización *by Institution* o *by Acquisition* (Leviatán XVII, XX)–. Pero entonces, si hay grados de realidad, no estamos frente a una ontología plana, sino que hay relieves.

Si un hecho está bien construido, entonces esa relación entre actor y autores debe haber pasado por un proceso –lo que Latour llama “controversias”– mediante el cual se construye la legitimidad de la representación. Pero esta construcción nunca es arbitraria, porque la estabilización de una controversia requiere de un gran número de traducciones y alianzas que implican consentimiento por parte de humanos en el caso de la política institucional y por parte de no-humanos en el caso de la institución científica (en realidad, de ambos en los dos ámbitos). Las cosas no hablan, claro, pero se las puede someter a pruebas, de tal manera que ciertas “fuerzas” se canalicen en determinadas figuras, discursos, proposiciones. Que un discurso científico sea legítimo, en este sentido, no implica solamente el consentimiento de otros humanos, sino ante todo una *cooptación de no-humanos*, un λόγος motivado por las cosas mismas que, a causa de esta motivación en lo real, *convenza suficientemente a otros humanos*. Si esto es así, entonces *hay algo real que motiva la figuración*.¹⁷ Buena construcción significa creación de legitimidad en un vínculo representativo. Esta lógica, asimismo, no vale solo para la traducción humana de fuerzas no-humanas, sino también para la traducción no-

¹⁷ Por más que lo único que se transforme en *matters of fact* sean las figuraciones y no los actantes ni el “plasma”. Aunque Latour no lo haya creído (por tener una imagen simplificada de Kant), era profundamente kantiano. De ahí todo el interés por la etimología de *cosa* y por el tratamiento heideggeriano del tema (cf. Latour 2016). Hay un anhelo de pensar lo real previamente a su transformación en objeto a través de una “purificación”, lo real “*en train de se faire*”.

humana de fuerzas no-humanas. Como señala Harman, la traducción “no es una característica especial de los humanos, sino la sustancia [stuff] misma de las relaciones en general, aun en la esfera inanimada” (2007:39).

(2) En cuanto a lo segundo, en *Nunca fuimos modernos* queda claro que *constructivismo* significa reconocer el doblete inmanencia/trascendencia tanto en el polo de la naturaleza como en el de la sociedad. Es decir que lo que Latour entiende por constructivismo es una relación dual, ambigua, entre trascendencia e inmanencia, donde *inmanente* es entendido como modificable y *trascendente* como inmodificable. La naturaleza es trascendente porque es real, no depende de nosotros, existe afuera de nuestras mentes. Pero al mismo tiempo, si verdaderamente pensamos que lo que dicen las ciencias naturales es verdadero, no podemos negar que entidades como el coronavirus y fenómenos como el cambio climático requirieron grandes trabajos para ser ensambladas, lo cual, evidentemente, depende de “nosotros, los humanos” (en el sentido silvestre del término). Ahora bien, en este punto se da una ambigüedad entre el *plano epistemológico* y el *plano ontológico*: ¿el coronavirus es un invento? No, en la medida en que tenía efectos reales –previamente desde un punto de vista temporal, e independientemente desde un punto de vista ontológico– a ser nombrado como tal; sí, en la medida en que no tendríamos ese concepto de no ser por los científicos, y que solo después de su trabajo podemos decir que ya existía desde antes. La dificultad radica en comprender que el *plano inmanente* de la construcción no se opone al *plano trascendente* de “lo que ya estaba ahí”, sino que son *las dos cosas al mismo tiempo*. Pasteur recluta aliados humanos, sí, pero también recluta, por medios específicamente científicos, aliados no humanos.¹⁸ No inventa los microbios de la nada, sino que le da una figuración extremadamente poderosa y profundamente real a una serie de trazos del tejido social a partir de la mediación del laboratorio, lo cual le permite escuchar algo hasta ese momento inaudible.¹⁹

¹⁸ Como bien señala Battistoni (2023), el principio de la simetría debe extenderse “e incluir a los no humanos a la par de los humanos como agentes por propio derecho. Las redes de Pasteur, en otras palabras, no comprendían solo a higienistas y agricultores, sino también a los microbios mismos”.

¹⁹ Una de las cosas más hermosas de ese libro es que la historia no termina con Pasteur, sino que el camino de la representación va de los microbios a Pasteur y de ahí a los higienistas, para terminar en las colonias africanas habiendo salido de lugar remoto en la campaña francesa. Una red se extiende.

A pesar de lo abstracta que pueda parecer, dirimir la cuestión de la inmanencia y la trascendencia en la naturaleza y en la sociedad es entonces la clave para desandar el camino de la purificación de ambos polos llevado a cabo por el frente modernizador. Comprender esta ambivalencia es solo el primer paso para pensar la relación entre lo que hay y lo que hacemos y conocemos, y por ende para preguntarnos por el rol de lxs expertxs en el colectivo que habitamos.

IV. De la naturaleza a la Tierra

Para Latour, entonces, hay que partir siempre de una mezcla de inmanencia y trascendencia, donde el aspecto inmanente apunta hacia la *capacidad de afectar* y *ser afectado* de algo, mientras que el aspecto trascendente apunta a su *inercia para afectar* y a su *resistencia a ser afectado*. Y en este punto es preciso ser constructivistas para la naturaleza en el mismo grado –*relativo*– que consideramos la inercia de lo social. Tanto naturaleza como sociedad son a la vez inmanentes y trascendentes, dados y contruidos:

[L]a sociedad, ahora lo sabemos, no es menos contruida que la naturaleza. Si se es realista para una, hay que serlo para la otra; si se es constructivista para una, hay que serlo para las dos. O, más bien, como nuestra investigación sobre las dos prácticas modernas nos lo ha mostrado, hay que poder comprender a la vez cómo naturaleza y sociedad son inmanentes –en el trabajo de mediación– y trascendentes –luego del trabajo de purificación–. (Latour 1991:130)

Pero hay aun un segundo sentido en el cual la naturaleza es inmanente, y es el que trae el acontecimiento del Antropoceno. No es solo que los científicos traigan al mundo entidades teórico-experimentales salidas del laboratorio, sino que esa naturaleza que considerábamos estable e inmutable, el marco de nuestras acciones, se ve *afectada* por nuestras acciones, con lo cual, al final, tan trascendente no era. De la *trascendencia sin inmanencia* de la naturaleza en el Holoceno pasamos a la *trascendencia inmanente* de la Tierra en el Antropoceno.²⁰ Si Gaia es el correlato

²⁰ De ahí que el título de la primera conferencia de *Face à Gaïa* sea “Sobre la inestabilidad de la (noción de la) naturaleza”.

oikológico (Sepp 2016) del acontecimiento Antropoceno, es porque esa desestabilización de la vieja naturaleza y de su concepto nos deja a la intemperie y tenemos que construir un hogar común. Allí radica la importancia de Sloterdijk para Latour en ese momento: las esferas del filósofo alemán, en efecto, proveen una herramienta teórica para pensar los envoltorios necesarios a la vida. Pero tenemos que construir esta casa común con lo que hay, y ser nostálgicos de la vieja naturaleza no nos va a ayudar en eso. En este sentido, el objetivo principal de *Politiques de la nature* radica precisamente en enfatizar el efecto paradójico de la ecología política clásica (cf. Latour 1999), al estilo de la *deep ecology* (cf. Naess 2018).

Ahora bien, este es el punto neurálgico donde surge toda la confusión entre ontología y epistemología. Porque es el *aspecto inmanente* el que nos hace pensar en el plano de nuestro conocimiento construido en el caso de la naturaleza y en el de nuestra agencia política en el caso de la sociedad, mientras que el *aspecto trascendente* nos lleva hacia la existencia real de la naturaleza y la inexorabilidad del *factum* social. El polo trascendencia se piensa desde la ontología, mientras que el polo inmanencia se concibe como epistemológico-práctico. Tanto la naturaleza como sus dobles, que son uno y muchos (cultura, sociedad, artificio, política, lenguaje, hombre, alma, espíritu, etc.) son al mismo tiempo trascendentes e inmanentes. El horizonte es entonces dejar de percibir esos dos aspectos por separado: por un lado, ontología; por el otro, epistemología y política. Un motivo adicional para las confusiones que genera Latour es que se suele pensar en términos de una dualidad entre epistemología y política, cuando ambas son hermanas en la inmanencia frente al factor trascendente, es decir, en su contraposición con un plano ontológico independiente. Sin este eje, no se comprende nada de la relación entre epistemología y política, y es fácil terminar reduciendo las ciencias a cuestiones de poder –tarea para la cual no se necesitaría a Latour–.

V. A modo de conclusión. Ontología qua política

En una charla informativa de la Cámara de Diputados en el marco de la discusión sobre el proyecto de ley de Interrupción voluntaria del embarazo en 2018, Darío Sztajnszrajber trajo a colación el lema rawlsiano “política, no metafísica”. Creo que el

abordaje de Latour va en otra dirección, cuyo lema sería más bien: “ontología *qua* política”; ontología *como* política y política *como* ontología. No tenemos que –no podríamos aunque quisiéramos– dejar nuestras metafísicas en el guardarropa de la mesa de negociación (cf. Latour 2014). Lo que sí podemos, en todo caso, es construir una metafísica lo suficientemente amplia y abierta como para albergar distintas metafísicas.

Por eso, por útil que pueda ser en determinados contextos apelar a la separación entre política y metafísica, es de primera importancia pensar la metafísica *como* política y la política *como* metafísica, lo cual equivale a *restituir la inmanencia al polo naturaleza y la trascendencia al polo sociedad*. Este es significado de lo “milagroso” del año 1989 para Latour, con la Caída del Muro pero también la alerta ecológica:²¹ ni la sociedad es tan inmanente que se pueda rehacer completamente, ni la naturaleza es tan trascendente que no se vea afectada por nosotros. En este sentido, 1989 representa la caída simultánea de socialismo y naturalismo como representantes de la inmanencia de la sociedad y de la trascendencia de la naturaleza en un sentido puro, sin mezcla con su opuesto.²² Entonces, sí, confunde ontología y epistemología, pero no por ingenuidad sino para abrir la compuerta que separa la inmanencia y la trascendencia en ciencia y en política en tanto ejes articuladores del mundo moderno.²³

Es importante restituir la inmanencia de la naturaleza, pues, en dos sentidos diferentes e igualmente cruciales: por un lado, en el sentido de que nuestro concepto de naturaleza es constantemente construido y performado; por el otro, en el sentido de que lo que nos muestra el acontecimiento Antropoceno es que lo que creíamos una naturaleza independiente de nuestras acciones es de hecho modificado por estas. El movimiento inverso, de la naturaleza hacia nuestras acciones, no es desde luego menos importante, siempre y cuando se tenga presente el *loop* entero, esto es, siempre y cuando pensemos las idas y vueltas de la agencia como un *problema* y no como una

²¹ Me refiero, desde luego, al apartado de *Nunca fuimos modernos* intitulado “El milagroso año 1989” (cf. Latour 1991:17-19).

²² A menudo se ha criticado a Latour desde la izquierda por la supuesta celebración del año en cuestión, leyendo allí simplemente una reivindicación del triunfo del Occidente capitalista al estilo de Fukuyama. Cómo esta lectura simplista impidió durante muchos años una apropiación del pensamiento latouriano por parte de la izquierda sería tema de otro trabajo (cf. Pachilla 2022).

²³ Agradezco a Tadeo González Warcalde por sus comentarios a una versión preliminar de este trabajo.

cuestión de determinación lineal. La naturaleza es mucho más inmanente de lo que solemos pensar. El reverso de esta afirmación, esto es, la trascendencia de la sociedad, no se presenta tan claramente en la obra de Latour, aunque puede leerse en su interpretación de ese “milagroso año” (1989), y nos estaría hablando de una “inercia” de lo real, del peso propio de las cosas más allá de los deseos humanos de modificarlas *a piacere*. Si bien sería tema de otro trabajo, se sigue de allí al menos una necesidad de prestar atención a los distintos modos de existencia en nuestro aquí y ahora, y de no dejar que nuestras expectativas, por bienintencionadas que sean, releguen a un trasfondo la multiplicidad de lo real.

Bibliografía

Antolínez, D. 2023. «Friends or Foes of Nonhumans? The Place of Scientific Experts in the Philosophy of Bruno Latour». *Journal of Cultural Analysis and Social Change* 8(1):1-12.

Battistoni, A. 2023. “La metamorfosis de Bruno Latour”. *Nueva Sociedad*. La versión original de este artículo se publicó en inglés en *New Left Review* (20/1/2023). Obtenido el 19 de junio de 2024 (<https://nuso.org/articulo/metamorfosis-latour/>).

Bhaskar, R. 2008. *A Realist Theory of Science*. Abingdon: Routledge.

Blanco, D. y Leal, M. 2024. «El camino de las vacunas: 4 factores preocupantes ante la caída de las coberturas y cómo revertirla». *Infobae*, 21 de julio de 2024. Obtenido el 31 de julio de 2024 (<https://www.infobae.com/america/ciencia-america/2024/07/21/el-camino-de-las-vacunas-4-factores-preocupantes-ante-la-caida-de-las-coberturas-y-como-revertirla/>).

Bryant, L. 2011. *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press.

Chakrabarty, D. 2010. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Costa, A. 2021. «Negacionistas são os outros? Verdade, engano e Interesse na era da pós-verdade». *PRINCIPIA* 25(2): 305–334.

- DeLanda, M. 2002. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Londres: Continuum.
- Descola, P. 2012 [2005]. *Más allá de naturaleza y cultura*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.
- De Vries, G. 2016. *Bruno Latour*. Cambridge: Polity Press.
- Dudek, M. 2024. *On Flat Ontologies and Law*. Nueva York: Routledge.
- Finquelievich, S. y Fischnaller, C. 2014. "Ciencia ciudadana en la Sociedad de la Información: nuevas tendencias a nivel mundial". *Revista CTS* 27(9): 11-31.
- Harman, G. 2009. *Prince of Networks. Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: re.press.
- Harman, G. 2014. *Bruno Latour. Reassembling the Political*. Londres: Pluto Press.
- Harman, G. 2007. "The importance of Bruno Latour for Philosophy". *Cultural Studies Review* 13(1): 31-49.
- Heredia, M. 2015. *Cuando los economistas alcanzaron el poder (o cómo se gestó la confianza en los expertos)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hobbes, T. 1980 [1651]. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Irwin, A. 1995. *Citizen Science. A Study of People, Expertise and Sustainable Development*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Janicka, I. 2020. «Who Can Speak. Rancière, Latour and the Question of Articulation». *Humanities* 9(123): 1-16.
- Jones, D., Paschkes Ronis, M. y Carbonelli, M.A. 2020. «El vínculo epistemológico en la obra de Bruno Latour. Simetría e involucramiento en la constitución de redes». *Papeles de trabajo* 25(14):95-110.
- Kant, I. 2007 [1781/1787]. *Crítica de la razón pura*. Introducción, traducción y notas de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.

Lash, S. 2009 [1999]. "Objetos que juzgan: el Parlamento de las cosas de Latour". Traducción de Marcelo Expósito, revisada por Joaquín Barriendos (publicado anteriormente en inglés como un capítulo del libro *Another Modernity, A Different Rationality*. Oxford: Blackwell, pp. 312-338). Obtenido el 19 de junio de 2024 (https://marceloexposito.net/pdf/trad_lash_objetos.pdf).

Latour, B. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. París: La Découverte.

Latour, B. 1999. *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. París: La Découverte.

Latour, B. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Latour, B. 2008 [2005]. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Traducción de Gabriel Zadunaisky. Buenos Aires: Manantial.

Latour, B. 2013 [2012]. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Traducción de Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós.

Latour, B. (2014 [2004]). "¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck", *Revista Pléyade* 14: 43-59.

Latour, B. 2016 [2005]. "Del *Realpolitik* al *Dingpolitik*— o de cómo hacer las cosas públicas". Traducción de Obed Frausto Gatica y Blanca Estela Carrillo Palma. *ACTA SOCIOLOGICA* 71: 13-50.

Latour, B. 2017 [2015]. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Traducción de Ariel Dillon. Buenos Aires: Siglo XXI.

Latour, B. 2017b. *Où atterrir — comment s'orienter en politique*. París: La Découverte.

Latour, B. 2018 [2009]. *Sobre el culto moderno de los dioses factiches, seguido de Iconoclash*. Traducción de Ignacio Rodríguez. Buenos Aires: Dedalus.

Latour, B. 2020. “‘We Don’t Seem to Live in the Same Planet’ — A Fictional Planetarium”, en Latour, B. y Weibel, P. (eds.), *Critical Zones - The Science and Politics of Landing on Earth*. Cambridge: MIT Press: 270-275.

Latour, B. 2020b. “The Parliament of Things | Philosopher Bruno Latour, lecture”.
Obtenido el 20 de junio de 2024
(<https://www.youtube.com/watch?v=zZF9gbQ7iCs&t=2257s>).

Latour, B. 2021 [1999]. *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.

Latour, B. 2021b. *Où suis-je ? Leçons du confinement à l’usage des terrestres*. París: Les Empêcheurs de penser en rond.

Latour, B. 2022 [1984]. *Pasteur: guerra y paz de los microbios, seguido de Irreducciones*. Traducción de Pablo Pachilla. Isla Desierta: Buenos Aires.

Maniglier, P. 2021. *Le philosophe, la terre et le virus. Bruno Latour expliqué par l’actualité*. París: Les Liens qui Libèrent.

Marres, N. 2023. “How to turn politics around: things, the earth, ecology”. Pre-print. Obtenido el 19 de junio de 2024 (<https://noortjemarres.net/wp-content/uploads/2023/01/Marres-Turning-politics-around-things-23-Jan.pdf>).

MINCyT y PNUD. 2022. *Ciencia Ciudadana Ambiental. Mapeo de iniciativas nacionales*. Obtenido el 19 de junio de 2024 (https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/pnudargent-ciudadadabaamb_es_v2.1.pdf).

Morelle, L. 2016. “The Trouble with Ontological Liberalism”. *Common Knowledge* 22(3):453-465.

Naess, A. 2018. *Ecología, comunidad y estilo de vida. Esbozo de una ecosofía*. Traducción de Hernán Inverso y Sofia Castello. Buenos Aires: Prometeo.

Oltra, A., Piera, J. y Ferrando, L. 2022. *Breve guía sobre ciencia ciudadana*. Madrid: CSIC.

Pachilla, P. 2022. "Adiós a un compositor de existencias. A propósito de Bruno Latour". *Jacobin (América Latina)* (23/10/2022). Obtenido el 20 de junio de 2024 (<https://jacobinlat.com/2022/10/23/adios-a-un-compositor-de-existencias/>).

Pierre, J. 2018. "Flat Earthers: Conspiracy Thinking on a Global Scale". *Psychology Today*. Obtenido el 29 de junio de 2024 (<https://www.psychologytoday.com/intl/blog/psych-unseen/201807/flat-earth-conspiracy-thinking-global-scale>).

Ramos Zincke, C. 2022. «Bruno Latour como portavoz de la configuración ontológica del mundo». *Estudios Públicos* 1:1-12.

Rosa, H. 2021. "Responsive encounters. Latour's modes of being and the sociology of world relations", en Rosa, H., Henning, C. y Bueno, A., *Critical Theory and New Materialisms*: 59-67. Nueva York: Routledge.

Rouvroy, A. y Berns, T. 2016. "Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación. ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación?". *Adenda filosófica* 1:123-147.

Russell, J. B. (1991). *Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians*. Nueva York: Praeger Publishers.

Snow, C.P. 1956. "The Two Cultures". *New Statesman*. 6 de octubre.

Sokal, A. 1997. « Les mystifications philosophiques du professeur Latour ». *Le Monde*, 31 de enero. Obtenido el 19 de junio de 2024 (https://physics.nyu.edu/sokal/le_monde.html).

Sokal, A. 1997b. « Professor Latour's Philosophical Mystifications ». *Le Monde*, 31 de enero. Obtenido el 19 de junio de 2024 (https://physics.nyu.edu/sokal/le_monde_english.html).

Sepp, H.R. 2016. "Planos para una filosofía oikológica". Traducción de Andrés Osswald. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* 4: 11-33.

Venturini, T. 2010. "Diving in magma: How to explore controversies with actor-network theory". *Public Understanding of Science* 19 (3):258-273.

Viveiros de Castro, E. 2010. *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. París: Presses Universitaires de France.

Vohland, K. et al. 2021. *The Science of Citizen Science*. Berlín: Springer.

Weill, K. 2022. *Off the Edge. Flat Earthers, Conspiracy Culture, and Why People Will Believe Anything*. Nueva York: Workman Publishing.

Wiegman, Robyn y Wilson, Elizabeth. 2015. "Introduction: Antinormativity's Queer Conventions", *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 26, no. 1: 1-25.

Wolfendale, P. 2014. *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes*. Falmouth: Urbanomic Media.