

# A contratiempo. Un estudio de las temporalidades juveniles

Amparo Lasén

Madrid, CIS/SXXI, colección  
«Monografías», 2000

¿Qué es un joven? ¿quiénes son jóvenes? Preguntas, en apariencia, de perogrullo, que sin embargo, son cada vez más difíciles de contestar desde una perspectiva tanto social como sociológica. Si, tal y como indica el diccionario, afirmamos que las y los jóvenes son personas que *están* en la juventud, la cuestión no se resuelve, se traslada. El problema será entonces *situar* la juventud en un tiempo/espacio biológico y biográfico y que estos, a su vez, sean coincidentes. Es precisamente esta coincidencia lo que más problemático resulta, pues si bien es inevitable el argumento de la edad, éste parece insuficiente e, incluso, no definitivo. «¿Soy joven?» se pregunta angustiado el treintañero: «¿Hay jóvenes?» lo hace el nostálgico de los mayores del sesenta y ocho. Pues por encima de un tramo de edades, vinculamos a la juventud valores, actividades y actitudes vitales, algo más que el efímero pasaje entre infancia y madurez.

La colección de monografías del Centro de Investigaciones Sociológicas publica en esta ocasión un estudio sobre temporalidades juveniles que es, en gran parte, una propuesta de definición de «juventud». Se trata de un estudio sobre la construcción social del tiempo que abarca y compara dos poblaciones de jóvenes parisinos y madrileños y que, a su vez, sugiere la hipótesis de una temporalidad común a los jóvenes urbanos europeos. En la propuesta, las nociones de tiempo y de jóvenes vienen íntimamente ligadas. Pero el tiempo aquí

abordado no es un tiempo cronológico, homogéneo y lineal, que procure una agrupación por edades que se convierta en variable independiente de definición. Se trata, bien al contrario, de una aproximación a los tiempos diferencialmente experimentados, a las temporalidades vividas por estos jóvenes al margen del *tempo* dictado por la sociedad moderna. El trabajo de la socióloga Amparo Lasén realiza un sugerente recorrido por la concepción y vivencia temporal de los jóvenes, aportándonos una propuesta de definición de juventud desligada en gran parte de una demarcación biológica, Amparo Lasén realiza un sugerente recorrido por la concepción y vivencia temporal de los jóvenes, aportándonos una propuesta de definición de juventud desligada en gran parte de una demarcación biológica, centrándose más bien en aspectos vivenciales y experienciales y aproximándose, así, a una idea de juventud caracterizada por la autoadscripción.

El libro es, en su mayor parte, el resultado del trabajo de investigación realizado por la autora en la Universidad de la Sorbona y que, bajo la dirección de Michel Maffesoli, constituyó su tesis doctoral. Es, en consecuencia, un estudio que busca el engranaje equilibrado entre aspectos teóricos y material empírico. Entre los primeros es notable la influencia de Durkheim y de su escuela —en especial Halbwachs y Mauss— así como de autores como Elías, Eliade y el propio Maffesoli. En lo relativo al trabajo de campo, el grueso está compuesto por casi una treintena de entrevistas en profundidad, realizadas a hombres y mujeres de diversa condición educativa, laboral y familiar, habitantes de las dos capitales arriba mencionadas y de entre 20 y 30 años.

Tal y como señala Moscovici, en el elogioso prefacio que le dedica, el texto traslada la frescura de las entrevistas y la sensibilidad de la autora frente a la realidad que afronta. Al igual que los cuadros en los que Deas dibujó la noche fugaz del París que se disgrega tras el espectáculo, Lasén ofrece esbozos de vivencias de tiempos paralelos y casi siempre invisibles para los estudios sobre el tiempo al uso en las ciencias sociales. Para ello, la autora recupera la propuesta de Eliade en la que la clasificación entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio, básica en la mayoría de los estudios sociales del tiempo, se ve sustituida por la distinción entre tiempos ordinarios y tiempos extraordinarios, vinculándolos a los conceptos durkheimianos de lo sagrado y lo profano y de eferescencia colectiva. Estos tiempos extraordinarios y la forma en que se urden con la rutina cotidiana y controlada es lo que interesa a la autora. Alejándose de los estudios cuantitativos de uso del tiempo —que responden a una concepción

del tiempo metronómico, homogéneo y productivo— se adentra en las temporalidades juveniles a través de la dimensión cualitativa de las mismas, buscando la articulación entre esos tiempos divergentes y, a la vez, coexistentes.

A lo largo del texto, se mantiene la misma estrategia argumentativa: primero la profundización en las nociones que constituyen eso que llamamos tiempo para abordar, después, la lectura de las entrevistas a través de ellas. Mediante este procedimiento analiza y reflexiona sobre conceptos como ritmo, *tempo*, duración, instante, continuidad, memoria, nostalgia, tiempo de mito, tiempo de historia, para introducirnos a continuación en las masas rítmicas, los mundos paralelos, la jerarquización entre los diferentes tiempos sociales, la vivencia de la generación como grupo que comparte un tiempo histórico, la manera de representarse el futuro y el pasado, la valoración del grupo de amigos, la presencia de la familia y la socialización en la forma temporal moderna y sus limitaciones. La escritura, no exenta de cierta idealización del objeto de investigación, va procurándonos piezas de un puzzle que nos da no pocas claves para afrontar la profundización en las dinámicas de la juventud en el mundo contemporáneo.

Para Lasén el tiempo en la sociedad moderna se caracteriza por su consideración como bien escaso ligado a la productividad, por la necesidad de sincronización de diversos ámbitos sociales y, sobre todo, por la sustitución del ritmo por la velocidad y la variación irregular. La modernidad presente una homogenización de los tiempos cualitativamente diferenciados y su conversión en tiempo homogéneo, cuantificable, unidimensional. Sin embargo, los protagonistas del estudio presentan resistencia a ser asimilados por esta dinámica: en las y los jóvenes entrevistados la concepción moderna del tiempo dista mucho de ser hegemónica. Lejos de atribuir al tiempo un carácter meramente productivo y dejarse guiar por la eurritmia propia de la vida urbana, Lasén les reconoce un debilitamiento de la autodisciplina temporal, una búsqueda continua de ritmos que les saquen de esas dinámicas. Rehusan otorgar al tiempo de trabajo la capacidad de regulador del resto de tiempos sociales, le niegan su supuesto carácter prioritario y muestran el deseo de vivir «a deshora», libres de los tiempos impuestos. Es precisamente esta idea la que da título al libro: ante la arritmia del tiempo homogéneo, uniforme y cuantificable de la modernidad estos jóvenes buscan la cadencia de los tiempos sociales, tiempos entendidos cualitativamente, no homogéneos, articulados, que mantienen el ritmo, atributo de las sociedades no modernas.

Las entrevistas, el trabajo de campo realizado, se convierte en central y, a su vez, en el lugar donde

se pueden situar las mayores objeciones al estudio. En este sentido, si bien se agradece la guía de entrevistas que en las primeras páginas se ofrece, que permite en cada cita remitirnos al sujeto entrevistado, la falta de una aclaración en cuanto al procedimiento de elección de perfiles y selección de entrevistados impide avanzar en la atribución de un valor al análisis: ¿qué variables se han tenido en cuenta y por qué?; ¿cuáles han sido los guiones de entrevista?; ¿en virtud de qué se ha elegido un joven u otro? Cuando la autora selecciona una cita ¿cuál es el valor que le debemos dar?; ¿es a los jóvenes en general, a los jóvenes *como ése* o a *ese* joven al que debemos atribuir esa interpretación, información, afirmación u opinión? Ante la omisión de cualquier referencia metodológica que nos explicite cuáles han sido los procedimientos de trabajo, nada responde a estas preguntas. Nos quedamos sin conocer qué espacio quiere cartografiar el mapa de investigación dibujado.

El carácter mismo del estudio queda oscurecido cuando, según avanzamos en el texto, nos percatamos de que el afán comparativo desaparece y que las citas que remiten a entrevistas a personas de una u otra ciudad son utilizadas sin ningún tipo de referencia grupal: ¿se trata realmente de un estudio comparativo entre *la* juventud madrileña y *la* juventud parisina, entendidas éstas como unidades de análisis diferenciadas y comparables? Lo mismo ocurre en relación a las variables de sexo, educación, trabajo, etc. Nos preguntamos, entonces, en calidad de qué se explicitan determinadas características de los entrevistados. Intuimos que la intención representativa no está en la autora, más aún cuando es notable el uso continuo del demostrativo «estos» o el socorrido «los jóvenes entrevistados». La comprensión de la dimensión del estudio, no sólo en el sentido cuantitativo —cuántos jóvenes están reflejados en él— sino también la intención del trabajo, exige una serie de aclaraciones que, sin embargo, no nos son presentadas: ¿se trata de un exhaustivo trabajo representativo?; ¿un estudio exploratorio adentrándose en territorio poco frecuentados?; ¿un inspirado ensayo aderezado con sugestivas citas? Legítimas todas ellas, el trabajo de Lasén peca de su falta de explicitación. La ausencia de un apéndice metodológico que aclare estas cuestiones se convierte en la mayor debilidad del trabajo, más aún cuando corresponde a una tesis doctoral que ha convertido la interpelación a su objeto de investigación en su piedra angular.

Sin embargo, estas, por mí consideradas, carencias, no privan, en absoluto, de interés al estudio. Muy al contrario, su lectura se convierte en fuente de valiosas aportaciones y sugerencias muy a tener en cuenta en un amplio espectro de temas sociológicos.

Una cuestión de indudable trascendencia —a la vez que una de las conclusiones más importantes del estudio— es la apreciación hecha por la autora de la ausencia en estos jóvenes de una socialización completa en la forma temporal industrial moderna. No es que Lasén afirme que las y los jóvenes hayan salido indemnes del proceso de disciplinamiento dirigido al uso provechoso del tiempo que se inicia en la más temprana edad y que busca la interiorización de una autodisciplina temporal externa. Más bien, trata de darnos a conocer los modos en los que, a menudo, sus entrevistados y entrevistadas tratan de escapar de la coacción del reloj, buscando ritmos ausentes en la vida cotidiana, estrategias para librarse de los tiempo impuestos y procurándose una flexibilidad que les permita huir de la aglomeración y simultaneidad de actividades y tiempos del común de los ciudadanos. En definitiva, yendo a contratiempo —retomando la expresión del título— de las dinámicas arrítmicas de la sociedad.

En este sentido, es interesante la idea sugerida por la autora de que se podría estar produciendo una cierta «feminización» de las temporalidades juveniles, ya que éstas están adquiriendo rasgos que hasta ahora eran atribuidos a la vivencia temporal de las mujeres, tales como la inexistencia de una jerarquización de los tiempos en base a su valor productivo, la ensoñación y la pasividad ante el defenir y, en consecuencia, la falta de una proyección lineal y unívoca de la experiencia vital que se contraponen a la concepción, inconfundiblemente moderna, de la existencia como una carrera.

En los relatos biográficos de las y los jóvenes se intuyen las estrategias de huida del tiempo moderno, cronometrado, del tiempo de la fábrica y de la producción. Pero se intuye, también, una huida del tiempo biológico, tiempo que envejece, que expropia nuestro cuerpo en un mundo en lo que lo joven es venerado. Late en estas entrevistas el deseo de escapar, de crear un tiempo paralelo y circular, intentando no ser atrapado en instituciones sociales que les resultan poco atractivas, tales como el matrimonio y la familia.

Estos jóvenes participan de la consideración —rasto distintivo de la noción temporal moderna— del futuro como *abierto*, terreno no trazado sobre el que proyectar la propia existencia. Sin embargo, en su caso, éste se intenta mantener lejos de esta irreversibilidad y linealidad, negándose de una forma, a menudo, consciente, a cerrarlo a través de proyectos que los sitúen en una posición que difícilmente sea reversible. Al igual que el pasado aparece rodeado de vaguedad y de falta de precisión cronológica, el futuro se quiere mantener como pura potencia y posibilidad de nuevos comienzos. La indefinición y la inversión de la irreversibilidad se presenta como una de las

estrategias básicas de estos jóvenes, y todo ello dentro de un consciente propósito de «moratoria de la edad adulta» en la que se rehuyen los pasos que lleven a una madurez concebida como existencia aburrida y cerrada. Estabilidad de pareja, estabilidad laboral y estabilidad residencial son los hitos fundamentales que conducen a estos jóvenes a la edad madura, definida por el arraigo: cuanto más tiempo se pase a una situación de estabilidad, menor posibilidad de cambio, más se impone lo irreversible, mayor es la dificultad para los nuevos comienzos. Las y los jóvenes alargan la juventud, gestionan el tránsito a la edad adulta en diferentes fases, a veces forzando la reversibilidad —como cuando retornan al hogar paterno tras una ruptura amorosa— dejando al menos una ranura abierta a la posibilidad de retorno.

La madurez para estos jóvenes está más allá: más allá de los treinta para los más jóvenes, más allá todavía para quienes se acercan. El futuro inevitable de horarios reglados, trabajo, familia, comodidad y monótona estabilidad está en otro tiempo, que llegará pero no se busca. En el caso de las mujeres, a esta falta de entusiasmo se suma la certeza de las incompatibilidades y limitaciones que les impondrán la maternidad y el matrimonio. En todo caso, tanto para los unos como para las otras, el destino —y no la inútil planificación— impondrá su advenimiento. El azar y la precariedad prevalecen sobre cualquier intento de previsión. El futuro no es deseable, pero se acepta como irremediable. Mientras, la vida es vivida en puro presente, sin proyectos a largo plazo, disfrutando de la socialidad del grupo de amigos que se considera preciosa y precedera.

Es el sino de su generación, dirán ellos: no hay anhelos de ser mayor, ni ansias de transformación de un futuro que se les dibuja como carente de atractivo. Sólo cabe la estrategia del presente, entre las nebulosas del pasado y del futuro.

El estudio de Lasén, hábil conjunción del ajado tema de la juventud y de la olvidada cuestión de tiempo, se convierte en una inspiradora aportación en el desarrollo de nuevas perspectivas para encarar dispares cuestiones de preocupación sociológica tales como las subculturas juveniles, el ocio de los jóvenes, la tardía emancipación del hogar paterno, la disminución de las formaciones familiares o las bajas tasas de natalidad, alejándonos de explicaciones de claro fondo moralizador o superando el agotado economicismo, tan popular como limitado, que convierte la crisis y la falta de estabilidad económica en causa única de casi todo.

**Elixabete Imaz Martínez**

# La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia

Bruno Latour

Barcelona, Gedisa, 2001

(Ed. or. Harvard University Press, 1999)

De cuantas obras de Bruno Latour se han traducido hasta hoy al castellano ésta es sin la menor duda la de mayor entidad y profundidad analítica, así como la más polémica y vindicativa. Las tesis que postula son fáciles de enunciar, aunque nunca aparecen en forma de una lista desafiante al modo de Lutero. Mucho más difícil resulta exponer sus fundamentos, a causa del radical alejamiento del léxico latouriano respecto de las fórmulas corrientes en el estudio académico de las ciencias, o en su divulgación y publicidad.

La primera cuestión, que abre y cierra el libro, es la de las «guerras de la ciencia» (*science wars*); una agresión feroz de algunos miembros del *establishment* de las ciencias naturales, desencadenada a raíz del *affaire Sokal*, contra la filosofía posmoderna, los estudios culturales y, de paso, los estudios sociales de la ciencia –personificados por el propio Latour–. Este triste enfrentamiento es poco más que una mezquina querrela entre científicos (que se arrojan la representación de los científicos) y poshumanistas (que hacen lo propio con humanistas y científicos sociales) por *los fondos* (no, como yerra el traductor, en torno a los fundamentos) de la investigación sobre la ciencia. En esta insensata y vana greña sobre el presupuesto para investigación, sin embargo, los «guerreros de la ciencia» han resucitado la obsoleta *visión recibida*

de la ciencia (también denominada «tradicional» o, en este libro, «moderna») y, lo que es todavía peor, han luchado contra un pelele al que le han endosado las más insensatas afirmaciones.

Latour enumera con amargura y repudia con firmeza la atribución de «las cosas absurdas que he combatido durante 25 años: que la ciencia es algo socialmente construido; que todo es discurso; que no existe ninguna realidad ahí fuera; [que todo vale]; que la ciencia no tiene contenido conceptual; que cuanto más ignorante se sea, mejor; que de todos modos todo es política; que la subjetividad debe mezclarse con la objetividad [que los científicos más forzudos, viriles y velludos]; siempre salen victoriosos con tal de que tengan el suficiente número de «aliados» en los puestos elevados de la sociedad; y toda esa serie de sinsentidos»<sup>1</sup> (p. 359). No obstante, Latour no tiene tantos motivos de agravio si consideramos algunos de sus asertos que, desde la posición convencional, sólo pueden resultar absurdos y escandalosos. En este mismo libro asevera, con perfecto candor, que la naturaleza, la ciencia y la sociedad son construcciones; que los hechos son fabricados y tienen carácter histórico; que todo conocimiento es relativo; que la dicotomía sujeto/objeto (y, con ella, la distinción entre un mundo «ahí fuera» y una mente individual «aquí dentro») carece de sentido y realidad; o que el contenido conceptual de las ciencias deriva directa y proporcionalmente de la *vascularización* social de éstas.

Por supuesto, se trata de un malentendido. Desde el *idioma* de la visión recibida de la ciencia, las frases de Latour parecen incurrir en el pirronismo (escepticismo absoluto) y hasta en el solipsismo. De ahí que el libro comience con la anécdota de un tímido psicólogo preguntándole al autor: «¿Cree usted en la realidad? ¿Sabemos más que antes? ¿Son acumulativas las ciencias?», seguidas de respuestas atónitas: «¿Es que es necesario *crear* en la realidad, en lo que hay? ¡Claro que sabemos mucho más que antes! Y probablemente el balance neto entre aprendizaje y olvido en las ciencias da un saldo muy positivo.» Lo que sucede es que a los legos en los Estudios de la Ciencia (EC) les resulta casi imposible alcanzar cómo los enunciados de Latour aspiran a ser tomados como una descripción *realista* de las ciencias (y de ahí el subtítulo de esta obra). Pero ese es precisamente el caso. El grueso del libro está dedicado a demostrar que la Teoría del Conocimiento Científico (y más allá, de la realidad social) enunciada por los EC es mejor que las tesis filosóficas del objetivismo y el *relativismo* clásicos, y que deja atrás al constructivismo *social* sin incurrir en el *naturalismo*, es decir, sin dar por supuestos sin crítica los saberes vigentes de las



ciencias naturales como fundamento del análisis social.

El exótico y singular vocabulario que Latour presenta aquí como su principal novedad es, en mi opinión, un esfuerzo por crear una *lingua franca* o más bien un *pidgin*, un idioma mestizo mediante el que puedan comunicarse y dialogar sobre ciencias, sociedades y mundos ambos lados del campus o, si se prefiere, las «dos culturas». Por supuesto, ningún idioma *de diseño* ha logrado nunca una gran difusión, pero lo que Latour pretende es demostrar la posibilidad de esa conversación, negar el mito de la incommensurabilidad de las perspectivas científica y humanista e invitar a que los hablantes que hoy se gritan participen en la invención de un nuevo lenguaje *colectivo*. (Esta es la *esperanza de Pandora*.) Aún más, quizá, podría ser el habla que posibilite una nueva apertura política. Y sobre tal cuestión debemos detenernos antes de abordar los aspectos más cognitivos de este libro.

En sus capítulos siete y ocho Latour retrotrae el origen *temático* de las «guerras de la ciencia» al diálogo platónico *Gorgias*. La interpretación tradicional del texto lo presenta como la defensa socrática, contra los sofistas, del imperio de la Razón frente a la fuerza bruta y de la Moral frente al oportunismo de la retórica en el ámbito político. Sin embargo, de hecho, son *tres las* opciones políticas o fuerzas que se contraponen. De un lado, el sofista Calicles defiende que la superior educación y el natural (o aprendido) talento oratorio aristócrata son acreedores, *por ley natural*, de autoridad sobre la numerosa, balbuciente (y fuerte) masa popular. De otro lado, Sócrates opone que las únicas leyes naturales evidentes son las demostradas al modo de la geometría. Por último, el pueblo de Atenas, *al que ambos están de acuerdo en hacer callar* aunque discrepen sobre el medio más eficaz para lograrlo.

Sócrates conversa para probar que el mejor gobierno no es el que está en manos de unos pocos linajes de profesionales de la oratoria sin otra especialidad, ni en las de los artesanos y técnicos diversos que forman el pueblo, sino en un cuerpo de expertos *epistémicos* y especialistas en argumentación racional. Sin duda, es un experto retórico. Su planteamiento parece plausible sólo porque hace imposibles las condiciones de posibilidad de la política democrática. Las *condiciones de felicidad* de la toma de decisiones políticas consisten en que éstas se tomen por legos en público, bajo presiones de urgencia y prioridad, de una vez y sin disponer de información garantizada ni conocimiento preciso sobre la cuestión. Así es la política *en tiempo real*. Los expertos pueden ofrecer opiniones autorizadas —que a menudo serán divergentes—, pero no

están más cualificados para decidir que otros ni hay lugar para sus interminables debates. En suma, «el cuerpo político, reunido para adoptar decisiones, *no puede* confiar únicamente en el conocimiento experto, dadas las limitaciones de número, totalidad, urgencia y prioridad que impone la política. Llegar a una decisión *sin* apelar a una ley impersonal administrada por expertos exige un conocimiento disperso tan polifacético como la propia multitud. El *conocimiento de la totalidad precisa de la totalidad, no de unos cuantos*» (p. 273).

Sócrates lo sabe. Por eso desacredita todos los *medios* populares de reflexión pública —las artes plásticas y escénicas, musicales y literarias, los discursos de los hombres de Estado en las solemnidades públicas, y hablar y votar en asambleas y tribunales—. Arguye que ninguna de estas prácticas se basa en un análisis exhaustivo de la etiología y la naturaleza esencial de los problemas y su solución; antes bien, que tienden a servir al interés inmediato más que al Bien general y supremo. Así cortocircuita la capacidad del *demos* para representarse a sí mismo en público y hacer visible lo que quiere: exigiendo que el cuerpo político razone a partir de primeros principios morales y epistémicos cuando, *en la práctica*, estos no existen, son desconocidos, no reúnen consenso o no bastan para resolver la complejidad de un problema concreto.

«El *demos* está ya dotado de toda la moral y de todo el conocimiento reflexivo que necesita para gobernarse a sí mismo» (p. 306). Sin embargo, mediante un *golpe de mano* retórico, Sócrates/Platón niega la existencia de las creencias básicas de todo animal social y, sin ir él más lejos que la Regla de Oro, atribuye al pueblo un hedonismo miope que sólo puede llevar a la guerra de todos contra todos. Y repite el mismo golpe respecto a la cognición al imponer una distinción absoluta entre conocimiento (*episteme*) y *convicción* (*pistis*) basada en la experiencia práctica. Como subraya Latour, «Sin ese golpe, el conocimiento experto de la demostración habría sido incapaz de superar el conocimiento preciso, sutil, necesario, [(socialmente) distribuido] e indispensable que necesitan los miembros de la comunidad política para decidir qué hacer [a continuación] en el ágora» (276-277).

Con la imposición al *demos* de criterios imposibles de rigor moral y epistémico, unida a la negación de los medios por los que éste podría alcanzar convicciones éticas y cognitivas operativas, la política democrática deviene imposible, lo social se identifica con el carisma retórico (vacío) de Calicles o con la fuerza bruta y ciega del pueblo, y la ciencia se convierte en un sustituto de la discusión pública, en una máquina de guerra que hace retroceder la frontera de lo político como la de la igno-

rancia. Frente a esto, Latour plantea que es posible otra ciencia, *la que existe realmente*, cuya función es *socializar* entidades no humanas para acrecer el *colectivo* que integran con los humanos. (Justo lo opuesto a la encamación de una Razón *inhumana* diseñada para impedir que el pueblo sea víctima de sus *inhumanas* pasiones). Lo cual hace posible de nuevo la política como la satisfacción de «las condiciones de felicidad que han de verificarse para que el pueblo pueda representarse a sí mismo... [esto es, el conjunto de prácticas de negociación capaces] de garantizar colectivamente que el colectivo formado por cantidades cada vez más enormes de humanos y no humanos pueda configurar un cosmos» (pp. 313, 312).

A fuer de buscar audiencia a través de cierto escándalo, Latour quizá lleva demasiado lejos su *retórica* al decir que propugna una ciencia más imbricada con lo social y una política liberada de la Razón y la ciencia. En el *idioma moderno* esas afirmaciones sólo pueden atribuirse a un irracionalista reaccionario. Por contra, en el *idioma no moderno* de Latour esto sólo significa una política liberada de la tecnocracia, donde se dé una relación paritaria entre expertos y legos y el juego entre ellos no sea «todo o nada» (donde «todo» incluye la variante «elige entre expertos discrepantes»). Esto es crucial para la democracia porque hasta sus ciudadanos más expertos son legos en todo excepto su exigua especialidad y, por ende, ignoran las consecuencias sistémicas de su consejo más allá de las fronteras de su visión disciplinar. Los verdaderos filósofos-reyes no son los economistas y los ingenieros, expertos en gestión de organizaciones *en ejercicio de rol* que pueblan cámaras y ministerios, sino los legos capaces de dialogar con inteligencia con todas las ciencias y los saberes prácticos pertinentes al caso. La complejidad de la política demanda una flexibilidad cognitiva que es imposible cuando las cuestiones complejas se fragmentan en problemas *técnicos* y *los* sujetos no creen tener más opciones que someterse a los objetos o evitarlos.

Esa es la razón (en minúscula) por la que Latour propugna un cambio radical en la concepción recibida de la ciencia: en lugar de un objeto inhumano que domina a los sujetos –ignorantes e impotentes sin él–, en vez de unos sujetos desnudos que sólo son libres lejos de los objetos, en lugar de la *guerra* entre expertos y legos enmascarada como *brecha epistémica* y *política* entre sujeto y objeto, Latour propone *abolir* la dicotomía entre objeto y sujeto. Esta es la tesis, epistémica y política, central de este libro. Firmada la paz, es posible distinguir entre humanos (H) y no-humanos (nH) en términos de igualdad *semiótica*. Ahora bien, no se busque en el texto una definición *dicotómica* entre ambos tér-

minos. No la hay. Esto no comporta *confundir* la subjetividad y la objetividad; no significa negar las diferencias (que las mujeres fabrican ordenadores y no a la inversa). Significa que las características que se atribuyen a un actor H o a un agente nH son el *resultado* de una interacción donde pueden *intercambiar* propiedades y llegar a trabarse en un nuevo *actante* con rasgos emergentes<sup>2</sup>. El resto del libro es la demostración de que esta nueva *solución* (*settlement*) es viable y preferible.

Cada uno de los restantes seis capítulos (dos a seis y nueve) comparte con precisión la misma estructura argumentativa: (1) una *dicotomía* procedente de la visión recibida –vale decir de la solución moderna– es el origen de un problema cognitivo/ práctico que es posible disolver (2) sustituyéndola por una *distinción*, que es siempre la misma –H/nH–, pero con matices en cada caso, (3) que es *articulada* a través de un proceso de *mediación* específico (4) consistente en un conjunto de *operaciones* (5) que son ilustradas mediante un estudio de caso empírico; (6) la solidez de la nueva solidez permite explicar desde sus conclusiones el yerro del paradigma recibido. En lo que sigue veremos la expresión de dicha estructura en cada capítulo y concluiré con una discusión general de su plausibilidad.

El capítulo 2 afronta el problema que plantea la dicotomía entre un mundo de entidades y objetos del todo separado de un lenguaje emitido por sujetos y mentes (el mito de la «mente-en-una-cubeta»). ¿Cómo es posible la representación, la referencia y la verdad, literalmente, *por correspondencia*? Todos los intentos filosóficos de *superar* la dicotomía han fracasado<sup>3</sup>. En cambio un pequeño estudio etnográfico sobre una expedición franco-brasileña y botánico-edafológica a la selva aporta respuestas. La pregunta es si el suelo de la zona de transición selva-sabana se degrada o arcillifica, si la selva retrocede o se recupera.

Lo que «observarnos» (hay fotografías) es un grupo de H que, mediante distintas *prácticas* procedentes de los usos admitidos de múltiples ciencias, manipulan un conjunto de nH, una sucesión de *materialidades*, de modo que unas *representen* a otras. Así, la selva, sus plantas y porciones de suelo son cartografiadas, topografiadas, muestreadas, ubicadas, identificadas, etiquetadas, inventariadas, clasificadas, comparadas a lo largo del espacio y el tiempo, estandarizadas, codificadas y, en suma, transformadas en signos físicos cómodos, homogéneos, comparables, combinables, estables y móviles, esto es, en *inscripciones*, de preferencia normalizadas para su explotación en *centros de cálculo* distantes. El resultado final de este proceso de fabricación, que usa Amazonia como materia prima y produce edafología, es un gráfico que pre-

senta una pauta (aunque su ausencia también podría ser un resultado aceptable).

En las ciencias nunca hay un «salto» entre un concepto y un objeto<sup>4</sup>. Lo que hay es una serie continua de transformaciones en las que cada elemento de la cadena es forma para el anterior y materia para el siguiente y algo permanece constante: la *trazabilidad* de la conexión entre la representación final y los elementos primarios con los que fue construida (pero sólo si ha mantenido un buen cuaderno de campo/laboratorio y no hay accidentes que hagan perder las referencias registradas). El asombro ante la *adequatio* de las ciencias y el mundo responde a la ignorancia de este proceso que, en conjunto, Latour denomina *referencia circulante*. La pauta edafológica (nH-material) no existe hasta que los H concuerdan sobre la pauta edafológica (nH-inscripción); obviamente coincide: son (eslabones de) la misma cosa. Y es un descubrimiento porque nadie puede ver en realidad dicha pauta sino a través del gráfico.

La *referencia circulante* es la mediación entre H y nH que permite *sociabilizar* a estos o, en otras palabras, de ampliar nuestro vínculo con el conocimiento práctico establecido. No hay fractura ontológica, reflejo ni mimesis; es la ignorancia del proceso encadenado de *traducción* lo que produce la dicotomía artificial entre sujeto y objeto. La *referencia* no es el inconcebible maridaje «por poderes» incógnitos entre ambos, sino el *todo* el proceso de transformación/preservación que conduce de un lugar a otro y trama la red. Esto resulta evidente porque el proceso debe ser *reversible*. En un proceso de amplificación, los nH iniciales, locales, particulares, materiales, múltiples y continuos han devenido nuevos nH mucho más compatibles, estándares, textuales, calculables, circulables y relativamente universales –si la traducción ha culminado provisionalmente con éxito–. Estos *representan* a aquéllos. Claro que dicha representatividad puede ser cuestionada, o puede desearse aumentar su base o ampliarla en una nueva dirección. Todo ello comporta un proceso de *reducción* que nos retrotrae a las condiciones de partida. Empero, el trayecto de ida y vuelta sólo es transitable si hay recursos económicos y cognitivos que impidan la ruptura de eslabones –no lograr financiación, perder las muestras o el cuaderno de campo, confundir el etiquetaje, etc.

Resultará obvio que el proceso de amplificación es la tradicional *abstracción*, basada en la *inducción* y la *abducción*, que crea o amplía la *intensión* de un concepto. El proceso de reducción es la ejemplificación o «presentación de *evidencia*» o la usual *re-presentación*. Lo novedoso es la demostración de que éstas no son en modo alguno operacio-

nes *puramente intelectuales*, sino el resultado de *operadores prácticos* que construyen las cadenas de inscripciones que conforman la referencia circulante. En suma, señala Latour, «Nuestra tradición filosófica se ha equivocado al querer ver en los fenómenos el punto de intersección entre las cosas-en-sí y las categorías del entendimiento humano... Los fenómenos son lo que circula a lo largo de las cadenas de transformación reversibles, perdiendo propiedades en cada etapa y ganando otras que los hacen compatibles con los centros de cálculo establecidos» (pp. 89-90).

Una vez marcado el canon por el capítulo dos podremos ser más sintéticos en los siguientes. El capítulo tercero plantea que la *dicotomía* entre un *contenido* natural y un *contexto* social de las ciencias (y la división de sus estudios en internalistas y externalistas) impone a los científicos un imposible doble vínculo: alcanzar la verdad sobre el mundo en perfecto aislamiento de lo social. Lo que muestra el caso histórico de la producción por Joliot de la primera reacción nuclear en cadena es el carácter *contingente* de la conexión entre la ciencia y el resto de la cultura, esto es, su dependencia de lo que los actores hagan para establecerla. En concreto, seguir a Joliot revela una distinción, más bien, entre preocupaciones y prácticas *esotéricas* y *exotéricas*, mediadas por un continuo proceso de *traducción* de metas y medios.

La circulación de Joliot entre laboratorios, academia, ministerios, etc., permite cartografiar una pluralidad de recursos con los que construye su ciencia: (a) *instrumentos* (movilización del mundo) que incluyen equipamiento, prácticas, técnicas, centros, etc.; (b) *colegas* (autonomización) formada por instituciones de formación y evaluación de la comunidad científica; (c) *aliados* (alianzas) que aporten el capital y la legitimidad política para seguir investigando; (d) Representación pública, que es la recepción y opinión pública sobre la ciencia; y (e) *vínculos y nudos*, que reúne las experiencias y conceptos –los móviles inmutables de Latour– que forman el corazón esotérico de la investigación. El error de la visión recibida es reunir los cuatro primeros en un contexto social sin conexión sustancial con el quinto, el núcleo conceptual<sup>5</sup>. Si se desea, es posible subrayar que Joliot hace circular por los cinco circuitos un *enunciado* –la reacción en cadena– cuyo contenido (*dictum*) varía en función de maximizar su plausibilidad (*modus*), la cual depende de un cierto logro técnico para el cual precisa recursos procedentes de los cinco círculos. El éxito de Joliot reside en su capacidad para hacer pasar las metas de sus socios a través de las alianzas previas que ha establecido, ampliando así el *colectivo* que forman todos juntos,

H y nH, al margen de qué grupo sea mayoritario en cada ámbito.

Este análisis muestra que es posible emplear los mismos medios para comprender la ciencia y la sociedad (*simetría*) y que no se trata de dar una explicación «social» del «contenido» de la ciencia porque la propia aceptación de la disyunción convierte la empresa en absurda, del mismo modo que vuelve inhumana e incomprensible la *producción* (social, si se quiere) del conocimiento. Lo que podemos documentar es un uniforme, continuo y recursivo esfuerzo por emplear nH en disciplinar H y H en movilizar nH. En el curso de esta actividad, «el lenguaje se vuelve gradualmente capaz de transportar a las cosas mismas *sin* producir deformación *en la sucesión de* transformaciones... [se logra que] un conjunto heterogéneo de elementos hasta entonces no relacionados comparta ahora un destino común por el hecho de haber constituido un *colectivo* nuevo, y que las palabras de Joliot se vuelvan verdaderas o falsas en función de lo que circule a través de ese colectivo» (pp. 117-119). La conclusión es sencilla: cuanto *más* conectada esté una ciencia, más robusta será.

A diferencia de los dos casos anteriores, los capítulos 4 y 5 están dedicados a ilustrar la construcción de un actante *nuevo*, así como de lo opuesto: la caracterización por Pasteur de la fermentación láctica como un proceso biológico y la expulsión de la generación espontánea de la realidad biológica. En ambos casos, lo que se discute es la utilidad explicativa de la dicotomía entre *hechos* naturales, pre-existentes, reales y sustanciales y artefactos sociales, históricos, contruidos y subjetivos; y, por ende, de la fractura entre ontología y epistemología. Lo que el análisis etno-histórico revela es un único pero heterogéneo proceso de *articulación* de H y nH tanto en el laboratorio como fuera de él.

Si nos centramos en el laboratorio, entendemos que cada experimento es ocasión para un *acontecimiento* en el que *realizaciones* emergentes van siendo hilvanadas y al fin atribuidas a una *competencia* que no es un objeto, sino una *envoltura espacio-temporal* que reúne sus referencias circulantes estabilizadas. Este proceso incluye la producción *in situ* de una nueva competencia, la atribución a ella de las realizaciones agregadas y la aprobación por los colegas de ambas pretensiones. Su efecto conjunto es la aparición de una *proposición*, definida como la red de prácticas que cohesiona competencias y realizaciones en un envoltorio duradero. Por ende, pues, la autonomía (realidad) de un nuevo actante es y sólo puede ser producto de su correcta fabricación.

En conjunto, el proceso de traducción exhibe que las proposiciones poseen *historicidad*<sup>6</sup>, pues

resultan de un *trabajo* de asociación (sintagmática) y/o sustitución (paradigmática) de elementos heterogéneos que define el perfil temporal de un proyecto —sea técnico o epistémico— y puede culminar en la estabilización e institucionalización de un conjunto de sus componentes. Cuando ocurre esta concreción, se produce a la vez, y cuantas veces haga falta, un ajuste retrospectivo que confiere/retira el atributo de «existencia desde siempre». En el marco de la exploración del colectivo coetáneo [sus contemporáneos y sus bagajes históricos] que ambos efectúan, por ejemplo, Pasteur y Pouchet son considerados simétricamente, en los mismos términos, sin que la verdad juegue ningún papel de juez ni el relativismo impida compararlos; pero la victoria es aún más fácil de explicar: ambos no ensamblan los mismos elementos y, mientras una institución decae (la generación espontánea) otras se consolidan, expanden y diversifican (microbios, Instituto Pasteur).

No existe *inercia* ontológica; algo no parece una verdad definitiva porque *corresponda* a un estado de cosas, sino porque constituye una institución que logra sufragar su mantenimiento. Por esta razón todo conocimiento es *relativo* al tipo y cardinal de las *relaciones* que conforman su proposición. No hay necesidad de seguir persiguiendo fantasmales soluciones analíticas al problema de la verdad, ni de atribuir a seducciones retóricas el cotidiano cierre pragmático de las controversias científicas. La negligencia o nuevos trabajos asociativos reescriben la historia: la proposición «fermento láctico biótico» nace en 1864, con lo que después su *objeto* ha estado ahí «desde siempre», pero la agencia es transferida posteriormente a las abióticas enzimas; asimismo, la generación espontánea recobra existencia en la etapa prebiótica de la evolución, frente a quienes proponen un origen extraterrestre de la vida. En ambos casos la novedad surge de la polémica, un rasgo necesario para las ciencias porque incentiva la exploración del colectivo, los trabajos de traducción y la producción de nuevas y mejores instituciones.

Dicho de modo directo, abstracto y sintético, el capítulo sexto sugiere que la dicotomía entre objetividad (científica o técnica) y subjetividad (individual —mente— o colectiva —cultura—), y su mestizaje, el confuso entramado sociotécnico den paso al binomio H/nH, mediado por un doble proceso sincrónico/diacrónico: la *mediación técnica* que produce la expansión del *colectivo* y la *pragmatogénesis*. Ambas descansan sobre las operaciones de *anidamiento* de actuaciones técnicas (traducción, composición, cajanegrización y delegación) y del consecuente *intercambio de propiedades* entre H y nH en el marco de una *corporación*. Esta solución



salva el doble enigma del objetivismo tecnológico y el constructivismo social: cómo pueden mutar unas técnicas inhumanas (y hacia más eficiencia) y una sociedad desprovista de herramientas materiales. Porque se imbrican en un híbrido emergente: el colectivo sociotécnico.

La primera ilustración de este punto recae sobre varios ejemplos y acepciones de la mediación técnica. Si el programa de acción de un actante sufre una interferencia que le lleva a asociarse con otro, la traducción de sus programas puede variar (o hacer que prevalezcan) sus respectivas metas. Surge así una nueva entidad híbrida: de un ciudadano y un revolver puede surgir un pistolero, un suicida, un policía. ¿Dónde recae la responsabilidad, la causalidad final? Está distribuida entre los subprogramas anidados que conforman el híbrido cuyos componentes intercambian competencias —como Joliot, que «militariza» su investigación a cambio de apoyo del Estado francés que, a cambio, «cientifica» su política de defensa. De hecho, cada producto resulta del proceso de cajanegrización de los elementos y operaciones precisos para que su funcionamiento se dé por supuesto. El límite se obtiene con la delegación; por ejemplo, cuando un «guardia muerto» de cemento hace presentes a ingenieros y autoridades que prescriben reducir la velocidad en un tramo de calzada. Lo técnico, en suma, es un *modus operandi*, el resultado final de una secuencia de mediaciones que culmina en una corporación, un objeto-institución que integra instituciones y mediadores, H y nH, simples o complejos en asociaciones duraderas y, en parte, auto subsistentes <sup>7</sup>.

La segunda ilustración es la pragmatogonia o «mito del esclavo». Pese al énfasis de Latour en su carácter ficticio, que le lleva a contar la historia hacia atrás, su narrativa es más que plausible. En la columna impar, la del estado de la relaciones sociales, se suceden varios tipos-ideales [y añadido entre corchetes su instancia pretérita y actual ostensible]: (1) la complejidad social [de mamíferos grupales jerárquicos], (3) la complicación social [de culturas chimpancé y australopitecas], (5) la sociedad [culturas *Homo*], (7) la megamáquina [ciudades; urbanización y estratificación], (9) las redes de poder [estado corporativo y gran corporación industrial], (11) ecología política [concesión de personalidad jurídica a los nH: agujero de ozono, especies y áreas protegidas, genomas, etc.]. En la columna par, entreveradas, el estado de las relaciones sociotécnicas no humanas [con su ilustración]: (2) equipo básico de herramientas [uso de cañas, piedras, etc.], (4) técnicas [fabricación de herramientas: hachas, cestas, vestidos, etc.], (6) ecología interiorizada [culturas neolíticas], (8) industria [revolu-

ción industrial], (10) tecnociencia [grandes redes de ciencia y tecnología transnacionales].

La ordenación de Latour revela que es imposible narrar el descenso histórico por cada columna *sin transitar por la otra*. No hay artefacto sin relaciones sociales, ni estructura social sin nH, porque «siempre que aprendemos algo sobre cómo gestionar a los H, trasladamos ese conocimiento a los nH, dotándoles de más y más propiedades de organización» (p. 248). Y viceversa. El proceso de complejización social es imposible sin conquistas técnicas; el proceso de complejización cognitivo-práctica lo es sin avances organizativos sociales. Este proceso de *escalada en doble hélice* se repite en toda cadena de acciones sociotécnicas y sólo el mantenimiento de corporaciones proporciona cajas negras gracias a las cuales no debemos comenzar cada día desde el nivel 1. En conclusión, esta secuencia actual y potencialmente reversible supone una sólo creciente cantidad y entevero de H y nH <sup>8</sup> y, por ende, no hay distinción entre *poiesis* (premoderna) y tecnociencia (moderna) salvo de escala —el número de actantes y su trazazón—.

Al hacer balance de estos argumentos, y no obstante el esfuerzo expositivo realizado, el enunciado amoderno «la tecnociencia socializa a los nH para que interactúen con los H» sigue sonando extraño frente al familiar y moderno «las ciencias son el medio por el que las mentes se liberan de la sociedad, alcanzan la naturaleza objetiva y ordenan la materia eficiente». Dos formas de sentido común, menos inconmensurables de lo que parecen, se oponen a través de sus metáforas raíces. El corazón moderno está en la noción de sujeto <sup>9</sup>. En el último capítulo Latour le contrapone el neologismo *factiche*.

Este término reniega de la ruptura dicotómica entre práctica (social) y teoría (científica) o, más aún, entre hecho (creencia verdadera) y fetiche (creencia falsa). Un factiche, intenta aclara Latour, es «un modo de argumentar y de actuar que solía ser condición de posibilidad de la acción y la argumentación... [pues] facilitan, permiten y hacen posibles los razonamientos y las acciones» (pp. 324, 329) De otro modo, un factiche (hecho y/o fetiche) es el producto de una cadena de prácticas que articula la proposición de un estado de cosas y cuya viabilidad/verosimilitud es contingente respecto de su institucionalización y al robustecimiento del colectivo que explora y amplía.

El pensamiento moderno distingue entre conocimiento de hechos y creencia en fetiches. Quizá Latour vuelve a ser víctima aquí de su retórica radical cuando repone que nunca ha habido verdaderos creyentes en los fetiches ni, por tanto, en los hechos que los combaten. El texto literario que usa como ilustración, en el que un *modernizador* intenta

desacralizar un objeto numinoso que sanciona la distancia entre castas, muestra sin embargo lo contrario: el horror de los beneficiarios, y el *aún mayor* de las víctimas de ese ordenamiento, ante su pretensión. Latour tiene que *ariadir* al texto la idea de que nadie *creía* en la autonomía del fetiche, pero todos *sabían* que era el gozne de su humanidad social. (¿Qué detendrá ahora a los amos?, deben temer los parias, por ejemplo).

Para comprender esto es preciso asumir dos nociones en principio contradictorias: que un devoto cree en el poder autónomo de un «soporte icónico» (talla, cuadro, lugar santo) pero que aceptaría con naturalidad su sustitución, puesto que sólo es un fetiche, por otro artefacto *convenientemente consagrado* si el actual resultase destruido por cualquier causa. Ahora bien, esta frase no sólo puede ilustrarse mencionando a la Virgen local, sino también con hechos como átomos, placas tectónicas, células o genes. Si se produjeran nuevas instituciones capaces de incrementar la capacidad operativa de la investigación tecnocientífica de cuyas corporaciones no fuesen parte dichos actantes, su estatus pasaría con rapidez de «hechos» a «modelos teóricos periclitados», siempre que sus alternativas estuvieran *convenientemente justificadas*.

Los términos *consagración* y *justificación* en el párrafo anterior son términos modernos para dividir en dos un único proceso: la fabricación de factiches que, competentemente realizada, les confiere autonomía. Superar la solución moderna conlleva ir más allá del agnosticismo moderno, que niega el *contenido* de una creencia —sea el vudú o el calentamiento climático—, para ser agnóstico respecto a que una *creencia* sea el cimiento de las instituciones. La solución amoderna elimina el problema de discernir lo progresista (hechos) de lo reaccionario (fetiches) en el esquema temporal premoderno/moderno/posmoderno al asentar lo no moderno como circunstancia existencial constante centrada en la (des)factichización práctica de la realidad. En la fabricación de proposiciones los hechos «se hacen» sin que nada ni nadie domine por completo la situación; todos los participantes ven su acción algo superada por lo que ocurre; el proceso es contingente. Y una vez estabilizado re-delimita las alternativas de acción futuras para todos, H y nH. Ello obliga a reconsiderar las viejas cautelas y los cuidados (los tabúes; por ejemplo de polución *ambiental* o *farmacológica*, no sólo ritual) y las organizaciones a cargo de ello <sup>10</sup>.

Todo lo antedicho nos conduce finalmente a confrontar el marco de la *solución* moderna. Esta consiste en la apertura de una doble fractura: la brecha epistémica entre mente (M) y naturaleza (N)

(sujeto y objeto) y la brecha política entre la sociedad (S) y dios (D) (iglesia y estado) que instituye la epistemología-ciencias (M-N), la política-moral (D-S), la psicología (M-S) y la teología (D-M) como discursos y prácticas absolutamente inconmensurables e independientes. Las promesas de este arreglo no eran mezquinas: los sacrosantos *resultados* de la investigación serían preservados del escepticismo de las masas, los sacrosantos *albedríos* de las mentes individuales serían preservados de ser alienados por hechos y objetos, la sociedad preservada del dominio de la superstición religiosa y los conflictos de fe, y la libertad de Dios para ser concebido comoquiera sería preservada mientras no influyera en nada.

Aún más, el actor moderno obtuvo una inmensa libertad *moral*, pues adquirió la capacidad de producir nuevos híbridos sin cesar y sin necesidad de asumir ninguna consecuencia (impactos diferidos, costes necesarios, consecuencias inesperadas, etc.). Puede hacerlo porque oculta tres veces el factiche: niega que fabrique los híbridos porque la teoría distingue hechos y fetiches; los fabrica, pero la práctica no consigue expresarse; y una distinción absoluta y tácita separa ambas partes. Lo que logra a cambio es libertad de la cautela y el cuidado previos. Fabrica factiches, los llama hechos y exilia los fetiches incómodos a las mentes de los creyentes en ficciones. Filosofía, ciencias y técnicas se convierten en fábricas de leyes inhumanas a mano de gobiernos de clérigos, expertos y profesionales para evitar que las masas caigan en la inhumanidad moral y cognitiva. Estas prácticas, al precio de volverse incomprensibles para sí mismas, prestan el impagable servicio de deslegitimar e incluso imposibilitar la caótica política democrática.

Cuando los EC comenzaron a seguir la *práctica* científica, sin embargo, toparon con que «los hechos eran claramente inventados y... los nH empezaron a su vez a tener una historia y comenzaron a participar de las múltiples interpretaciones, de la flexibilidad y la complejidad que hasta entonces había sido reservada a los humanos» (p. 29) <sup>11</sup>. En consecuencia, culmina Latour, no queda sino abandonar las seguridades de la distinción sujeto/objeto y asumir el binomio colectivo H/nH que permite sustituir la mente-en-la cubeta casi desconectada del mundo por sociedades/ciencias (corporaciones) bien articuladas que hablan con veracidad del mundo a un coste, pero como algo normal; que libera a la ciencia del doble vínculo que le exige ser a la vez empírica y empírea, y le induce a buscar su máxima vascularización; que posibilita una cosmopolítica donde H/nH formen parte del mismo colectivo (ampliado y en paz); que hace posible *no tener amo en absoluto* —esto es, no necesitar una instan-

cia causal de apelación última: Dios, la Naturaleza, el *homo faber*, las estructuras sociales, el inconsciente o los ámbitos discursivos que nos harían hablar— y asumir que la acción supera al actor, que en los acontecimientos algo emerge añadido a sus participantes, que la información circula gracias a su transformación y traducción, que no hay nadie al mando.

A pesar de tan persuasivas promesas, empero, la tentación de dejar atrás la modernidad produce cierto vértigo. No en vano vivimos en derredor un rebrote de integristas y sectarismos religiosos de toda laya, y también políticos, nacionalistas y partidistas, por no hablar de pseudo-cientifismos astrológicos, creacionistas, etc. La lucidez de las ciencias y de la crítica moderna aparecen por contraste como un baluarte irrenunciable de la cordura. No obstante es preciso recordar con cuánta frecuencia se atribuye sin empacho la causa de esas reacciones reaccionarias al *fracaso* de la modernidad, la promesa fallida del desarrollo político y económico global, la ausencia de otra meta vital que el consumo para quienes no son profesionales peritos de alguna ciencia o técnica —sea la bioquímica o el derecho, la sociología o la climatología—. También son fracasos el creciente deterioro de los sistemas bioquímicos planetarios que sustentan la vida —causante de una crisis de la biodiversidad que ya se denomina «la sexta extinción» y las señales de alarma sobre los propios sistemas endocrino e inmunológico humanos (aumento de alergias, reducción del número de espermatozoides, etc.).

Quizá es tiempo de explorar nuevas trayectorias. Esa es la esperanza y el propósito de quienes, al revelar la realidad de las ciencias, abrieron la caja negra de la modernidad.

## NOTAS

<sup>1</sup> El texto de la cita es el de la traducción, excepto lo que aparece entre corchetes, que corrige dos errores: uno, la versión del famoso lema *anything goes* no como la tesis de Feyerabend (todo vale) sino como el musical homónimo de Cole Porter (todo va bien); dos, un desencaminado intento de encontrar alguna profundidad filosófica en el humorístico enunciado de Latour (que cuanto más poderoso sea uno más viril será y que los científicos con más pelo en el pecho ...). En sucesivas citas volveré a emplear corchetes cuando corrija la traducción.

<sup>2</sup> Por usar el mismo ejemplo, los circuitos integrados son fiables, en parte, porque los fabrican mujeres fiables; muchas mujeres son técnicamente competentes y eficaces, en parte, porque han sido formadas en interacción con tecnologías eficaces y competentes; hoy no hay industria tecnológica (nuevo actante) viable sin técnicas (prácticas) y técnicas (mujeres) adecuadas.

<sup>3</sup> El capítulo inicial repasa cómo, en busca de la certeza absoluta, el racionalismo cartesiano debía recurrir a Dios, el empirismo de Hume topaba con la incertidumbre inductiva, el ego-trascendental de Kant —pese a su universalismo categorial— caía en una radical incertidumbre empírica, la sociología individualista ofrecía lo opuesto —convencionalismo y localismo, denominados «relativismo»—, la deconstrucción posmoderna renuncia a salvar la brecha, la fenomenología sólo aprecia fragmentos de contacto, y los naturalistas incurren en la deshumanización neurofisiológica o en la deshistorización darwinista.

<sup>4</sup> Ahora bien, *en ciencia*, uno nunca va directamente de los objetos a las palabras. Latour pasa por alto que precisamente éste es el criterio de demarcación entre el conocimiento lego o mundano y el científico. El conocimiento lego es el que se aprende de un hablante experto o por experiencia propia por pura *deixis u ostensión*, el gesto físico que marca un acceso a la realidad: esto es un gato, esto una estera, esto está encima, esto debajo, y así un ejemplo tras otro hasta que uno deviene un taxónomo experto que clasifica un espécimen corriente: un gato sobre una estera. Los científicos adquieren la misma sensación de cotidianeidad con respecto a su saber paradigmático: esto es un electrón, esto es un desplazamiento tectónico, esto es *Echerichia colli*, etc. Pero esa seguridad obvia (olvida) todas las mediaciones que sería preciso explicitar a un novicio para llevarle desde la empiria hasta el concepto, del mismo modo que el *sentido común* obvia (olvida) el duro aprendizaje infantil de lo obvio. Lo que distingue un lego de un experto es la capacidad de éste de explicitar las mediaciones entre una práctica deíctica y un uso lingüístico. Lo que distingue la ciencia del conocimiento mundano es que las taxonomías están basadas en prácticas disciplinadas de calibración, estandarización, normalización y, donde es posible, matematización (aritmización o geometrización).

<sup>5</sup> El conocimiento deviene así *¡autogénito!* Y aún peor, la sociedad es definida totalmente al margen de la tecnociencia de su tiempo, sin las culturas epistémicas que contiene, lo que hace incomprensible cómo se auto-produce de un modo más complejo que las bandas de prosimios.

<sup>6</sup> A diferencia de los hechos, cronificados de modo *asocial* (inhumano, para Latour) por las dos Grandes Narraciones, *naturalistas* ambas, que han sobrevivido a la crítica moderna: la cosmología y la biología evolutiva. Y también de las *creencias* (falsas) que *sólo* tiene historia social (demasiado humana).

<sup>7</sup> Cuando se reúne H y nH en el mismo *pliegue*, puede optarse por atribuir a los H el rol de «primer motor», pero la voluntad o la respuesta a problemas no son rasgos esenciales, *psicológicos* de los H. Antes bien, remarca Latour, «Es posible que la acción propositiva y la intencionalidad no sean propiedades de los objetos, pero tampoco son propiedades de los humanos. Son propiedades de las instituciones, de los aparatos, de lo que Foucault llamaba *dispositivos*. Sólo las corporaciones son capaces de absorber la proliferación de mediadores, de regular su expresión, de reorganizar las destrezas, de obligar a que las cajas negras se vuelvan negras y se cierren» (p. 230).

<sup>8</sup> Latour pasa aquí de puntillas sobre las *mediaciones sociotécnicas* que unen casi invisiblemente los aspectos social y técnico. Como he hecho en el texto, puedo enumerarlos, añadiendo que la secuencia (non-par) conlleva *tecnificación* y que la (par-impar) comporta *socialización*. Así, se acrecen (1-2) las herramientas sociales [biomecánica], (2-3) su flexibilidad y durabilidad [rutinas prácticas], (3-4) la articulación [uso sistemático de herramientas multipropósito y especializadas], (4-5) su externalización [aparición de roles y rituales], (5-6) la domesticación [revolución neolítica], (6-7) su reificación [escritura-burocracia], (7- 8) la gestión a gran escala [imprensa, revolución de la información], (8-9) el autómata [mecanización, automatización] (9-10) la extensión, rearticulación, entrecruzamiento [Complejo Industrial-Investigación], (10-11) la aparición de objetos-institución [genética; objetos complejos con autocontrol, disciplina, inteligencia, previsión, habla]; (11-12) Políticas de la Naturaleza [ciudadanía y representación política de nH].

<sup>9</sup> La de objeto se fabrica como simple negación. Un sujeto puede definirse de múltiples maneras: por la excelencia de su lóbulo frontal o las anfractuosidades de su

subconsciente, por su capacidad de acción intencional o por su habilidad etnometodológica para conferir narrabilidad, inteligibilidad y reflexividad a sus prácticas corporales o lingüísticas, por sus intereses estructurales o su exotismo cultural, etc. Lo importante es que haya una definición operativa disponible en cada coyuntura epistémica que lo requiera. Por esta razón Latour dota de idéntica apertura semiótica a la noción de *Humano*. Lo que cuentan son las características distribuidas, activas e intercambiables en la constitución situada de *colectivos* de H y nH.

<sup>10</sup> Los factiches suscitan la admonición *pública* de precaución puesto que «sus consecuencias son imprevisibles... el orden moral es frágil y... el orden social es inestable» (p. 346).

<sup>11</sup> Más que en las típicas *disciplinas* científicas modernas resulta esto claro en el ámbito de la *investigación*, señala Latour, en neuropsicología, sociobiología, primatología, informática, mercadotecnia, agronomía, criptología, cartografía genética o lógica borrosa, donde lo «social» y lo «natural» coexisten a diario.

**Juan Manual Iranzo**



# Los impostores de la genética

Bertrand Jordan

Barcelona, Península, 2001

Una de las causas recientes de preocupación y conflicto en torno a la demarcación entre Naturaleza y Sociedad (N/S) ha sido el ascenso del relieve social de la genética, que ha promovido el retorno de cierto determinismo biológico. Es una falsedad interesada, denunciada por los propios científicos (Jordan 2001). El inmenso esfuerzo dedicado a la genética en las dos últimas décadas ha redundado en un gran éxito cognitivo (cartografía de genomas, ingeniería genética), en importantes logros diagnósticos (los genes aislados devienen el *primer* factor definitorio de las enfermedades hereditarias) y en logros terapéuticos casi nulos (aunque las grandes esperanzas puestas en las terapias génicas los esperan para muy pronto).

Lo dicho vale sobre todo para expresiones de un solo gen, como algunas enfermedades humanas o ciertos rasgos de criaturas transgénicas. Cuando se trata de fenómenos complejos, mal definidos, derivados de varios genes, con múltiples variantes cada uno y susceptibilidades de expresión muy diversas y variables y donde el peso de los medios prenatal, perinatal, ecológico y sociocultural es imponderable, el valor explicativo de la genética casi desaparece. El caso típico de esta situación es la conducta humana. Toda afirmación de haber aislado *el gen* de la inteligencia, la homosexualidad, la criminalidad, el alcoholismo e incluso la esquizofrenia o el autismo han resultado completos fracasos.

El abuso social de la genética, sin embargo, resulta muy atractivo para quienes defienden una sociedad de mercado de máxima competitividad y mínima solidaridad, en la que la estratificación social resultaría de la libre expresión de los genes y podría excusarse toda asistencia a unos perdedores *naturalmente* incorregibles. Un paso más y volve-

ríamos a la eugenesia y el racismo de hace un siglo. Algo muy distinto es que las técnicas de diagnóstico para la heredabilidad de ciertas enfermedades degenerativas y las técnicas procreáticas permiten ya a parejas con riesgo de tener descendencia afectada por enfermedades largas, terribles e incurables preseleccionar para su implantación embriones libres de ese riesgo. En cierto sentido, es una forma de eugenesia individual, consciente, voluntaria por parte de los progenitores, que permite reducir la incidencia y carga social de males muy graves, pero ya evitables.

Una expresión más realista de esta situación es la posible discriminación laboral, o en la contratación de seguros, hacia personas etiquetadas *tosca-mente* con cierta dotación genética, haciendo caso omiso del gran número de condicionantes que intervienen entre la presencia genotípica de un gen alterado y la *eventual* expresión fenotípica concreta y variable de una enfermedad en la que ese gen juega cierto papel.

En el contexto de este debate se reproduce la vieja antinomia entre herencia y socialización, pero con un giro irónico. De un lado, la reacción neoliberal demanda la eliminación de todas las instituciones sociales que mitigan los efectos de la «lotería genética»: la sociedad, artificial, sería un obstáculo para la expresión libre de la naturaleza genética, mediante esa forma cuasi-natural de la selección *natural* darwiniana que imaginan es el mercado libre. De otro lado, los mismos ideólogos claman que los productos transgénicos para consumo humano son *tan naturales* como cualquier otro alimento producido por selección *artificial* desde el neolítico y que, de nuevo, los prejuicios sociales de los ecologistas y otros grupos contestatarios exageran los riesgos y obstaculizan la justa retribución mercantil de la innovación tecnológica.

Dicho de otro modo, la Naturaleza, *siempre buena y aun mejorada* por la tecnología, comprende todo aquello que produce beneficios comerciales y no infringe la Ley. La Sociedad, *artificiosa y onerosa* más allá de la familia, la parroquia y la empresa, comprende básicamente la Ley y debe cuidarse de que ésta se conforme de la mejor manera con la Naturaleza. Vale decir, con el mercado no intervenido.

Dado que la biología es la representante oficial del mundo de la Naturaleza y la sociología lo es del mundo social, es comprensible la preocupación de los sociólogos por un ataque tan directo a su estatuto público y la incomodidad de los biólogos al sorprenderse de pronto utilizados para legitimar un proyecto social tan reaccionario.

Juan Manuel Iranzo