

PORQUE NUNCA FUIMOS MODERNOS. LA ONTOLOGÍA RELACIONAL DE BRUNO LATOUR

Because we were never modern. Bruno Latour's relational ontology.

JUAN MANUEL ZARAGOZA BERNAL
Universidad de Murcia (España)
jm.zaragozabernal@um.es

1. EL FIN DE LA HISTORIA DETRÁS DE UN MURO

Berlín fue, entre el 13 de agosto de 1961 y el 9 de noviembre de 1989, una ciudad partida. Fue también, o precisamente por eso, una ciudad que resumía el mundo. O al menos una parte de él. La parte en la que habitaban aquellos que lo dominaban. Berlín se parte en 1961, pero la división era previa. Había ocurrido al final de la Segunda Guerra Mundial, en la Conferencia de Yalta (del 4 al 11 de febrero de 1945), cuando también el mundo se partió en dos y empezó la Guerra Fría. La construcción del Muro era el final lógico del proceso de separación política, administrativa y económica que se inició con la creación de la República Federal Alemana en 1949. Había que convertir en objetivo aquello que se movía, todavía, en el mundo invisible de las ideas. Es evidente que su razón de ser era, en parte, contener las constantes huidas de población desde la parte oriental a la occidental, y también que el progresivo endurecimiento de las relaciones entre los bloques contribuyó a ello. Pero, en realidad, no podía haber sido de otra forma. La primera piedra del muro la puso el plan Marshall.

El Muro era mucho más que una pared. Construida con bloques de hormigón prefabricado de entre 3 y 4 metros de altura, reforzados con acero en su interior y que disponía de una sección semiesférica en su parte superior para evitar que sirviera de punto de agarre en los intentos de fuga, era la parte más visible de un dispositivo compuesto, además, por una franja de terreno baldío (“la franja de la muerte”), donde se instalaron torres de vigilancia, y una valla de alambre de espino. El Muro, que partía el interior de Berlín creando una gran cicatriz de 45 kilómetros de largo, rodeaba todo el sector occidental de la ciudad, aislándolo por completo del país, extendiéndose por otros 115 kilómetros. La estación de Friedrichstrasse, en lado del este, se convirtió en el perfecto ejemplo de lo que era Berlín tras el Muro. En Friedrichstrasse, situada en el Mitte, a un paso de *Unter den Linden* y de la Puerta de Brandeburgo o la Isla de los Museos, encontramos hoy el *Tränenpalast*, o palacio de las lágrimas, un centro de interpretación en el que se nos narra la historia de esta estación de tren, uno de los doce pasos que quedó abierto, y que no era un lugar de encuentro, sino de despedida. Un conjunto de pasillos, muros y paredes que hacían imposible que los alemanes del este y los del oeste pudieran verse, aun estando a escasos metros de distancia.

El 9 de noviembre de 1989 el Muro cayó. Y con él todo un país (la República Democrática Alemana), todo el bloque comunista y toda una era de la geopolítica. Esa noche de otoño del año 89 acababa una historia que había empezado en 1917, cuando en octubre (noviembre en el calendario gregoriano) Lenin y el partido bolchevique se hicieron con el poder. Cinco años más tarde se fundaba la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Se ponía así punto final al enfrentamiento entre los dos grandes sistemas de organización social *modernos*: el Estado socialista de la URSS y sus aliados del COMECON, por un lado, y la democracia liberal de Estados Unidos y el resto de los países occidentales, por otro. El enfrentamiento abierto tras la Segunda Guerra Mundial acaba así con un ganador claro. Una nueva era de la historia de la humanidad empezaba.

Apenas tres años más tarde, en 1992, aparecía el libro que glosaría las hazañas de los vencedores, *El fin de la historia y el último hombre*, de Francis Fukuyama (Fukuyama, 1992), cuyo argumento es de sobra conocido: en la disputa por determinar qué sistema de organización social era el más adecuado para el mundo surgido tras la revolución industrial, la democracia liberal había resultado vencedora. Las alternativas que se le plantearon a lo largo del siglo XX, el fascismo y el comunismo, también ellas modernas, habían sido derrotadas. Esto significaría, siguiendo una interpretación simplificada de Hegel, que el motor de la historia, el *thimos*, se había detenido (Ang, 2014). El triunfo del liberalismo, en lo sucesivo, solo sería cuestionado por enemigos menores, de origen nacionalista o religioso, pero a partir de este momento *no había alternativa*. Tenemos que decir, a favor de Fukuyama, que no se trataba esta de una afirmación ventajosa, realizada *a posteriori*. El libro se basaba en un artículo, publicado en agosto de 1989, unos meses antes de la caída del muro, y lo que captaba, en realidad, era el espíritu de época. Las reformas iniciadas en la Unión Soviética en 1985 tras la llegada al poder de Mikhail Gorbachev, la conocida *perestroika*, ya señalaban la extrema debilidad del sistema soviético, que iniciaba su transición hacia una economía de mercado. El experimento, en realidad, había acabado antes. Fukuyama fue uno de los primeros en verlo y en señalar sus consecuencias. El mundo desarrollado había superado las contiendas del pasado con el derrumbe del sistema socialista. Sería, por tanto, un *mundo poshistórico*. Pero a la utopía liberal de Fukuyama empezaron a salirle grietas muy pronto. Más que grietas, enormes agujeros.

2. CUANDO LA HISTORIA SE RESISTE A DETENERSE

En 1985 tres científicos, Joe Farman, Brian Gardiner y John Shankling, publicaban un artículo en *Nature* señalando la aparición de un “agujero” en la capa de ozono (O₃) en la región antártica. Los modelos empleados, y en general aceptados, para medir el impacto de la actividad humana en la cantidad de ozono presente en la atmósfera sugerían que la variación sería mínima. Estos modelos, sin embargo, estaban equivocados. Las mediciones realizadas en la Antártica mostraban, contra lo esperado,

una caída considerable de los niveles (Farman *et al.*, 1985). La capa de ozono se había reducido aproximadamente en 50%. Al mismo tiempo, se publicaban imágenes conseguidas por satélite que apuntaban al agotamiento masivo de ozono en la zona del polo sur. Ambos datos impactaron de manera profunda a la comunidad científica, que no esperaba que el deterioro fuera tan grande. La capa de ozono funciona como un filtro que impide que entren a nuestra atmósfera radiaciones nocivas, de alta energía, mientras dejan pasar otras, como la radiación ultravioleta de onda larga, que es fundamental para el proceso de fotosíntesis de las plantas. Es, por tanto, una de las piezas fundamentales del puzle que hace que la Tierra sea un lugar *habitabile*. Lo que estos científicos estaban contemplando, por tanto, era una ventana al fin del mundo.

El impacto en la cultura popular fue enorme (Esteinou, 2000), y se desarrolló en los medios de comunicación una cruenta batalla entre los que defendían que el agujero en la capa de ozono era una amenaza causada por la acción humana y aquellos que decían que era algo por completo inofensivo y con causas naturales, en una dinámica que nos es de sobra conocida (Olabe, 2017; Oreskes y Conway, 2010). Pero la capa de ozono no era la única amenaza global que “daba la cara” en el final de la década de los 80. En 1971, Hubbert ya había estimado que alcanzaríamos el “pico” del petróleo para mediados de la década de 1990. La finitud de los recursos materiales del planeta (en especial el petróleo) y de las materias primas implicaban la necesidad de una nueva geoestrategia política que pasaba por asegurar el control de estos recursos. El 2 de agosto de 1990 Irak invade el Estado petrolero de Kuwait. No había pasado ni un año desde el gran acontecimiento que, según Fukuyama, daba por finalizada la historia, y estábamos, otra vez, ante una guerra encabezada por Estados Unidos a la que se unió todo el bloque de la OTAN. Los antiguos “aliados” marchaban, otra vez, a la guerra. El motivo por el que la coalición internacional se lanzó a parar los pies a Sadam Hussein fue muy simple: petróleo. Kuwait era (y es) uno de los principales productores de petróleo y una pieza clave en los equilibrios precarios del Golfo Pérsico, una zona en especial sensible que ha marcado gran parte de la política internacional desde los años 70. Esta Primera Guerra del Golfo alteró el equilibrio de poder de la zona, que saltaría por los aires apenas diez años más tarde, cuando, como respuesta al atentado del 11S, tuvo lugar la Segunda Guerra del Golfo, cuyas consecuencias siguen presentes hoy.

Hay un tercer elemento que complica el relato triunfante del liberalismo. El 26 de abril de 1986, durante un simulacro para aumentar la seguridad, la temperatura del reactor número 4 de la central nuclear Vladimir Illich Lenin, localizada en Chernobyl, al norte de Ucrania, empezó a aumentar, hasta alcanzar un punto crítico de sobrecalentamiento que concluyó con la explosión del hidrógeno acumulado en su interior, generándose así la mayor catástrofe medioambiental conocida hasta el momento. El accidente produjo la muerte directa de 31 personas y la evacuación de 116.000, así como una terrible alarma al constatarse contaminación en más de trece países europeos. Esa primavera, toda

Europa estuvo pendiente de los informativos, interesados en la respuesta a una única pregunta: ¿Hasta dónde llegará la nube radiactiva?

3. CRISIS DE LA MODERNIDAD

En 1986 se publicaba, en alemán, el libro de Ulrich Beck *La sociedad del riesgo* (Beck, 1998). La peculiaridad de este libro es que cuenta con dos prólogos. Uno fechado en abril de 1986. El segundo, que en realidad se presenta como el primero, lo está en mayo, y tiene como título “Dadas las circunstancias”. Se inicia así:

En verdad, el siglo XX no ha sido pobre en catástrofes históricas [...] Hasta ahora, todo el sufrimiento, toda la miseria, toda la violencia que unos seres humanos causaban a otros se resumía bajo la categoría de los “otros” [...] Todo esto ya no existe desde Chernobil. Ha llegado el *final de los otros*, el final de todas nuestras posibilidades de distanciamiento, tan sofisticadas; un final que se ha vuelto palpable con la contaminación atómica. *Se puede dejar fuera la miseria, pero no los peligros de la era atómica*. Ahí reside la novedosa fuerza cultural y política de esta era. Su poder es el poder del peligro que suprime todas las zonas protegidas y todas las diferenciaciones de la modernidad (Beck, 1998).

Merece la pena que nos detengamos un momento en este libro. Y no solo porque Bruno Latour entre en debate directo con él, como veremos luego, sino por tratarse de uno de los textos más importantes de este final del siglo XX. La tesis de Beck, bien conocida, es que, de la misma forma que la modernización industrial del siglo XIX descompuso la sociedad agraria y extrajo de ella un nuevo orden social, en el que hemos habitado desde entonces y que identificamos con la modernidad, en la década de 1980 esta última estaba mutando hacia nuevas formas de organización social. Mutación cuyo resultado final desconocemos. El objetivo de Beck con este libro es comprender estos cambios, de forma que seamos capaces, como mínimo, y puesto que desconocemos nuestro destino, de identificar aquellos aspectos, aquellas situaciones, ante las que no podamos ceder sin más. Ante las que debamos oponer resistencia. Esta nueva fase en la que han entrado las sociedades modernas, industrializadas, la llamará “la sociedad del riesgo”, en el sentido expresado en el párrafo que abría el segundo/primer prólogo del libro: ya no hay zonas seguras. Todas están, en mayor o menor medida, en riesgo.

El papel de la ciencia en este proceso había sido fundamental. La obra de Beck puede entenderse como el intento de integrar el conocimiento científico (que es la causa primera, en tanto que motor del progreso, de todos estos *desajustes*) dentro de la política. De hecho, la última parte del texto, la más propositiva, en la que desarrolla su idea de *modernización reflexiva*, lleva por subtítulo *hacia la generalización de la ciencia y de la política*. La importancia de la ciencia se justifica por la naturaleza misma de los riesgos que, en ese momento de la historia, nos tocaba enfrentar: “Esto significa: los riesgos que hoy irrumpen se diferencian de todas las tipificaciones anteriores, primero por su *alcance*

capaz de influir socialmente y luego por su *constitución científica* específica” (Beck, 1998, p. 201). O, dicho de otra forma: la identificación de estos nuevos riesgos, de estas nuevas amenazas depende del conocimiento científico. Los científicos abandonan así el papel autoimpuesto de “meros expertos” que proporcionan soluciones a problemas técnicos, y pasan a definir la agenda política. Sin embargo, el disenso entre expertos es común, y muchas veces vemos cómo, ante situaciones urgentes y conflictivas, nos encontramos en la más completa oscuridad acerca de lo que debemos pensar y lo que debemos hacer. ¿Cómo puede la democracia hacer frente al riesgo, la incertidumbre, y el nuevo papel de la ciencia? La sociedad del riesgo, dice Beck, nos demanda una “reinención de la política”.

Este énfasis en la importancia de la ciencia, tanto como desencadenante del proceso de *mutación* de la sociedad industrial, como en su papel en la conformación de una posible nueva modernidad, o modernidad reflexiva, no es exclusivo de Beck. Alguien nada sospechoso de simpatizar con el irracionalismo, como Stephen Toulmin, denunciaba en su libro *Cosmópolis*, el papel fundamental de la ciencia en la imposición de un racionalismo autoritario, funcional al poder:

Solo ahora se reconoce públicamente que las ideas científicas tienen agendas ocultas, además de las explícitas, y que, incluso después de haberse realizado todo el trabajo explicativo en el plano de la teoría, necesitamos mirar a los intereses secundarios que las nuevas ideas dirigen en la práctica (Toulmin, 2001, p. 189).

El libro de Toulmin se publica en 1990, aunque, como señala en el prólogo, las intuiciones e ideas presentes en él se remontan a la década de 1970: “empecé a sentirme incómodo con la versión en vigor acerca de las ideas del siglo XVII” (Toulmin, 2001, p. 17). Su respuesta a esta incomodidad, a este desengaño, es similar a la de Beck: necesitamos reformar la modernidad. Donde Beck habla de una *modernidad reflexiva*, la propuesta de Toulmin pasa por *humanizar la modernidad*, pero los programas, al fin y al cabo, no son tan distintos:

En la situación actual, no podemos ni aferrarnos a la modernidad en su forma histórica ni rechazarla totalmente, y menos aún desdeñarla. Se trata, más bien, de reformar y hasta reclamar nuestra modernidad heredada humanizándola. Estas palabras no son una exhortación vacua. Tienen un sentido muy específico[...] en primer lugar, en relación con las ciencias naturales, luego definiendo una nueva agenda para la filosofía y, finalmente, aplicándolas a la práctica de la política, que debe trascender a la nación-estado absoluta (Toulmin, 2001, p. 248).

Ahora bien, sea cual sea el resultado de este proceso, la única certeza posible es que viviremos en un mundo de incertidumbre, donde “nuestras creencias mejor fundadas siguen siendo inciertas” (Toulmin, 2003, p. 294).

Es en este contexto, y en parte como respuesta al libro de Beck, que debemos entender el libro de Bruno Latour *Nunca fuimos modernos* (Latour, 1991). Un libro que se inicia señalando el inmenso valor de la obra de Beck para, acto seguido, sostener que, pese a su relevancia teórica, confunde el problema al que nos estamos enfrentando. Para Latour, la crisis de la modernidad es mucho más profunda que la que produce una simple *mutación sistémica*, e intenta demostrar que resulta imposible seguir conviviendo con la *autoimagen* que nos habíamos construido como “Modernos”.

4. MODERNOS

¿En qué consiste esa autoimagen? Durante la mayor parte del siglo XX nos hemos declarado como “modernos”, esto es: ya no estamos nunca más ligados a las prácticas sociales y valores de las sociedades tradicionales. Ser moderno es ser ilustrado, en el sentido de las famosas palabras de Kant: “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad” (Kant, 2008, p. 25). Latour señala los dos pilares de esta liberación y, por tanto, de nuestra condición de *modernos*: primero, la ciencia, que nos permite el control racional de la naturaleza; y segundo, el gobierno de la ley y la democracia, que nos garantiza nuestra libertad política.

Esta autoimagen la encontramos representada en forma fiel en los trabajos de Durkheim y Max Weber, y en su intento de capturar la naturaleza de las sociedades industriales que se habían desarrollado en el siglo XIX. Es en concreto Weber el que mejor define los términos en que se va a discutir el concepto de “modernidad” a lo largo del siglo XX. De acuerdo con el alemán, lo que hace excepcional al mundo occidental es su particular forma de racionalidad. Ser moderno sería saber distinguir entre el deber y el ser; entre mente y materia; entre la sociedad y la cultura, por un lado –la esfera de los valores–, y la naturaleza por el otro –la esfera de los hechos en bruto–. Los modernos saben cómo distinguir los medios de los fines y saben que estos no se siguen de los hechos, sino que son escogidos teniendo en cuenta unos valores. Y Weber subraya:

Así pues, el progreso de la intelectualización y racionalización no representa un ascendente conocimiento global de las condiciones generales de nuestra vida. El significado es otro: representa el entendimiento o la creencia de que, en un momento dado, en el momento que se quiera, es posible llegar a saber, por consiguiente, que no existen poderes ocultos e imprevisibles alrededor de nuestra existencia; antes bien, de un modo opuesto, que todo está sujeto a ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Con eso queda al descubierto, sencillamente, que lo mágico del mundo está excluido (Weber, 1979, pp. 199-200).

Esta distinción de Weber entre “el salvaje” y un “nosotros” ilustrado empieza a ser cuestionada en la década de los sesenta y setenta mediante, por ejemplo, el trabajo de Clifford Geertz analizando las complejas prácticas legales en Bali, que demostraban la posesión de una compleja forma de racionalidad *propia* y distinta a la nuestra (Geertz, 206 | ALPHA N° 55 (DICIEMBRE 2022) PÁGS. 201-213. ISSN 07 16-4254

1973). En cualquier caso, es muy difícil olvidar a Weber¹. En tanto que el debate acerca de las sociedades modernas se mantenga en términos de “racionalidad” estaremos de manera constante volviendo a él.

5. CONSTITUCIÓN

Al igual que Weber, la intención de Latour es analizar qué ha hecho de Occidente algo excepcional (en el sentido de único) y exitoso. Pero al mismo tiempo, Latour quiere entender cómo este éxito ha dado lugar a un mundo que debe lidiar con un abundante conjunto de problemas en los que la ciencia y la política, la tecnología y la ética, aparecen muy entrelazadas, conformando un nudo gordiano. Su hipótesis es la siguiente:

[...] la palabra “moderno” designa dos conjuntos de prácticas totalmente diferentes que, para seguir siendo eficaces, deben permanecer distintas, aunque hace poco dejaron de serlo. El primer conjunto de prácticas crea, por traducción, mezclas entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y de cultura. El segundo, por “purificación”, crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos, por un lado, la de los no humanos, por otro. Sin el primer conjunto, las prácticas de purificación serían huecas y ociosas. Sin el segundo, el trabajo de traducción sería aminorado, limitado y hasta prohibido (Latour, 2007, p. 28).

Las primeras son las que había trabajado Latour en su trabajo respecto de Pasteur o en *Ciencia en acción*, dando lugar a la Teoría del Actor Red, y que podríamos resumir como el análisis de los procesos de creación de redes que involucraba diversos tipos de *actantes*, y donde la agencia no era nunca una capacidad exclusivamente humana (Latour, 1987, 1993; Latour y Woolgar, 1986). El análisis de las prácticas de purificación es el que habría iniciado Weber y estaría muy relacionado con el *proceso de racionalización*, pero, nos dice Latour, hay dos diferencias fundamentales: la primera, para él *purificación* es un trabajo, no una actitud adquirida. Esto es, purificar requiere de un esfuerzo constante que mantenga la división entre las dos zonas ontológicas (humanos/no humanos). En segundo lugar, y respecto de la relación entre ambas prácticas, la de purificación sería posterior a la de traducción. Es decir: creamos las redes sin distinguir entre la categoría ontológica de los agentes, que solo se vuelve relevante cuando la red se ha constituido. Es entonces cuando necesitamos *purificar* los resultados del proceso de creación de redes, cuando aparecen la “naturaleza” y la “eficiencia”, cuando ocultamos las conexiones detrás de la caja negra.

¹ Debemos señalar, además, que no se trata solo de Weber. La propuesta del pensador alemán, simplificada y deformada, sería convertida en un influyente programa de investigación que se conoce con el nombre de *teoría de la modernización*, empleado para explicar las diversas formas en que los países surgidos del proceso descolonizador “evolucionaban” (Bernstein, 1971; Fangjun, 2009; Lindberg, 2018; Roxborough, 1988).

Para sostener este análisis, Latour recurre al libro de Steven Shapin y Simon Schaffer *Leviatán y la bomba de vacío* (Shapin y Schaffer, 2005), en el que los historiadores británicos narran la disputa entre Robert Boyle y Thomas Hobbes a cuenta de la existencia del vacío. En esta disputa, Boyle defendía que sus experimentos, supervisados por testigos de confianza, producían hechos auténticos. Hobbes, por su parte, demanda la certeza de la prueba matemática, que puede ser objeto de escrutinio público y no de una minoría de caballeros. Shapin y Schaffer sostienen que debajo de estas cuestiones de índole epistémica, lo que encontramos son grandes discrepancias políticas relativas al orden social, y que la victoria de Boyle sobre Hobbes se debe a que el primero fue capaz de obtener más y mejores aliados dentro de otras instituciones como, por ejemplo, la monarquía. La conclusión de Latour es muy distinta a la de Schaffer y Shapin. La “derrota” de Hobbes no se debió a que Boyle contase con una tupida red de viejos amigos en posiciones de influencia, sino a la alianza híbrida entre la bomba de vacío, un grupo de caballeros británicos, y los objetos empleados en el proceso experimental. Y este es el punto determinante para Latour. Boyle introduce un nuevo tipo de testigo, una nueva entidad capaz de dar “testimonio” acerca de lo que ocurre: el testimonio de los no humanos. Y, además, su testimonio es mucho más fiable, pero también más frágil, pues siempre será sobrepasado al enfrentarse a consideraciones de otro tipo: políticas, religiosas... Para superar esta inferioridad, para permitir a los no humanos dar su testimonio, debemos romper toda conexión con las razones políticas y religiosas. Debemos separar la realidad en dos esferas: la de la ciencia y la de la política. Se crea así una solución bicameral. En la primera cámara se discuten los asuntos de filosofía natural. En la otra, el resto. Esto es posible solo gracias al trabajo paralelo de Boyle y Hobbes. Boyle, al dar voz a los agentes no humanos, encontró la forma de representar científicamente los hechos de la naturaleza. Hobbes, en el *Leviatán*, al crear la figura del ciudadano que intercambia seguridad y paz por derechos, con la finalidad de construir la Soberanía, había inventado el sujeto social y político moderno. Lo que el libro de Schaffer y Shapin pone ante nosotros es el doble proceso de mediación llevado a cabo por Boyle, por un lado (el de los objetos), y Hobbes por otro (el de los sujetos).

En su debate común, los descendientes de Hobbes y de Boyle nos ofrecen los recursos que utilizamos hasta hoy: por un lado, la fuerza social, el poder; por el otro, la fuerza natural, el mecanismo. Por un lado, el sujeto de derecho; por el otro, el objeto de la ciencia. Los portavoces políticos van a representar a la multitud bulliciosa y calculadora de los ciudadanos; los portavoces científicos en adelante van a representar a la multitud muda y material de los objetos. Los primeros traducen a sus mandantes, que no podrían hablar todos a la vez; los segundos traducen a sus representados, que son mudos de nacimiento (Latour, 2007, p. 55).

Esta distinción ontológica da lugar a lo que Latour llama la *Constitución Moderna*, similar en muchos aspectos a lo que Toulmin llamó la *cosmovisión moderna* (Toulmin,

2001, pp. 133-196). Una constitución que, dice Latour, viene con ciertas *garantías* que dependen de dos paradojas que, a su vez, tienen una estructura simétrica. La *primera paradoja* reza lo siguiente: “La naturaleza no es nuestra construcción: es trascendente y nos supera infinitamente. La sociedad es nuestra construcción: es inmanente a nuestra acción”; mientras, la *segunda paradoja* es: “La naturaleza es nuestra construcción artificial en el laboratorio: es inmanente. La sociedad no es nuestra construcción: es trascendente y nos supera infinitamente” (Latour, 2007, p. 59). Se sostiene así, dice Latour, la ficción de la *Modernidad*. Y sería ficción porque *los Modernos* continuaron mezclando humanos y no humanos “por debajo de la mesa”. Continuaron con las mediaciones, continuaron creando nuevos híbridos... pero lo ocultaron gracias a una cuidadosa tarea de purificación.

Hay un segundo efecto importante de esta Constitución. Además de dividir entre *Naturaleza* y *Sociedad*, también crea una división más profunda entre *Nosotros*, los modernos, y *Ellos*, los pueblos premodernos. La Constitución establece una nueva línea temporal, claramente marcada por su aparición: antes encontramos a los antiguos, que confundían los límites entre los hombres y las cosas; después, a los modernos, separando el mundo desencantado de los hechos brutos, del dominio de la mente, los valores y el significado. El análisis de Weber respecto de la excepcionalidad de Occidente solo se entiende si identificamos “modernidad” con esta Constitución. Pero ¿podemos plantear una alternativa? Latour nos dice que sí, pero para ellos debemos ignorar los dos polos de *Naturaleza* y *Sociedad* y situar el foco, precisamente, en el “terreno medio”, esto es: en la producción de híbridos.

6. ¡HÍBRIDOS, HÍBRIDOS!

Si pensamos en híbridos pensamos siempre en una mezcla de, como mínimo, dos elementos: sujeto y objeto; naturaleza y cultura... pero de esta forma nos situamos dentro los límites establecidos por la Constitución moderna, algo que Latour pretende evitar. ¿Cuál es, entonces, su propuesta? Pedirnos que demos la vuelta a nuestra visión del mundo y que pensemos los híbridos como los resultados de procesos, de mediaciones, de traducciones. Nos pide que reconozcamos que no estamos seguros de qué *es* la acción, qué los grupos sociales, los hechos, la tecnología, la ley, la ciencia o la política. Que reconozcamos que hemos estado viviendo en un mundo inventado, y que tenemos que miramos más de cerca, para intentar entender quiénes somos y qué hacemos. Porque, nos dice Latour, nuestras prácticas reales son más heterogéneas de lo que pensamos, por ejemplo, en su dimensión temporal:

Tal vez emplee una perforadora eléctrica, pero también un martillo. La primera tiene veinticinco años, el segundo centenares de miles de años. ¿Harán de mí un “fabricante de contrastes” porque mezclo gestos de tiempos diferentes? ¿Sería yo una curiosidad etnográfica? [...] Como decía [...] Michel Serres [...] “somos

intercambiadores y mezcladores de tiempo”. Es ese intercambio el que nos define, y no el calendario o el flujo que los modernos habían construido para nosotros (Latour, 2007, p. 113).

Necesitamos una concepción más refinada del tiempo. Un acontecimiento histórico no es algo que se sitúa en una cronología, en un calendario. Un acontecimiento histórico lo es en tanto que *le ocurre* a alguien, que afecta a la *existencia* de alguien. Lo que Latour nos sugiere es que esta idea de *historia* puede aplicarse, igualmente, a los no humanos, esto es: podemos notar que algo les ha sucedido, que algo ha afectado su existencia. Los no humanos, al igual que los humanos, no tienen una *esencia*, sino una *historia* (Broncano, 2013). Una historia que debemos contar en términos ontológicos. ¿Cómo es una ontología histórica? Esto es, ¿cómo pensar una ontología variable?

Latour introduce aquí dos conceptos nuevos que nos ayudan a referirnos a aquellos actores que no terminan de encajar en las categorías de sujeto y de objeto que nos impone la Constitución moderna. El primero es el de *cuasi objetos*, que es el término que emplea para hablar de seres con una ontología variable. No debemos pensarlos, en todo caso, como “sustancias + (o –) algo” (sustancia + accidentes), una idea por completo ajena al pensamiento de Latour (Harman, 2009, p. 72). Usando la terminología de la Constitución moderna, los cuasi objetos serían entidades que percibimos como objetos, como cosas dadas, pero que tienen una ontología totalmente diferente a los objetos de la Constitución moderna. No los definimos de acuerdo con una substancia “oculta” que podemos desvelar en el transcurso del desarrollo de la ciencia. Los cuasi objetos existen, pero son dependientes de aquello que les ha ocurrido, de las diversas traducciones o mediaciones en las que se han visto inmersos. No se trata solo de que cambien de nombre, sino que se convierten en seres *diferentes*: con nuevas características, un ser atrapado y definido por las nuevas redes que se han creado y de las que forma parte. El segundo término que emplea Latour es el de *cuasi-sujetos*. Latour emplea el término para reconocer el papel que los no-humanos desempeñan en la constitución de los cuasi sujetos. No podemos entender quiénes son los humanos si no tomamos en consideración a los nohumanos, a los cuasi objetos. Porque forman parte de manera destacada de las redes que nos constituyen como sujetos, que son nuestra ontología variable.

La existencia para Latour, por tanto, sería *relativa*, relacional: para registrar cómo los seres (humanos y nohumanos) existen, debemos prestar atención a sus relaciones, mediadas por instrumentos, experimentos, otros humanos y nohumanos... o, dicho de otra forma: detectar qué les ha pasado, cuál ha sido su historia. Tenemos que recordar que todo esto surge de la constatación de que durante mucho tiempo hemos vivido bajo la égida de la Constitución moderna y hemos recogido los frutos que la estabilidad que esta proporcionaba, al permitir que los híbridos, muchos de los cuales han servido para mejorar nuestro bienestar y prosperidad, se multiplicasen. Pero a finales del siglo XX, las preocupaciones por el impacto de la tecnología, los problemas ecológicos, los avances en

biotecnología, etc., han empezado a dominar la agenda política, presionando la forma en que entendíamos debían relacionarse la naturaleza, la ciencia y la política. Y esto no hace sino señalar la necesidad de encontrar una mejor forma de entender qué es lo que *hemos estado haciendo*, quiénes somos y cómo vivimos en un mundo que incluye a ambos: humanos y nohumanos.

7. CONCLUSIONES

Nunca fuimos modernos es, quizá, el mejor libro de Latour, y se encuentra entre las publicaciones más importantes de filosofía en la última década del siglo XX. Un libro que ofrece un análisis detallado y original de los compromisos metafísicos (ontológicos) que hicieron posible la modernidad, entendida no solo como un movimiento filosófico, sino como un proyecto civilizatorio, que es como la entiende, también, Beck. El profesor de la Universidad de Murcia, Francisco Jarauta, solía hablar de la modernidad empleando la metáfora de una mano gigantesca, enfundada en un guante de acero, que cayó sobre el mundo. Lo que quedó bajo ella –aplastado, convenientemente nivelado para favorecer su estudio– eran espacios lícitos por los que transitar. Lo que quedaba fuera, el terreno salvaje y por desbrozar del pensamiento mágico, los mitos, los saberes tradicionales... excluidos, arrojados más allá del límite confortable en el que nosotros, los modernos, podíamos vivir en paz. No se nos ocurre mejor forma de retratar la violencia con la que la modernidad desgarró el mundo. Pero también su arbitrariedad. ¿Por qué esta división y no otra? Esta es también la pregunta que se hace Bruno Latour, y al hacerlo nos ofrece una iluminación: ambas esferas dependen de la modernidad. Cuando dejemos de pensar en términos modernos, seremos capaces de superar esa separación arbitraria e impuesta por la fuerza, y volver a hablar del mundo no escindido que escondimos tras nuestra Constitución y que ha traído, como resultado, la crisis que Beck o Toulmin, junto con muchos otros, no dejan de señalar. No se trata de ser antimoderno, ni mucho menos posmodernos (Latour siempre se ha alejado de esas etiquetas, mostrando su profundo desprecio hacia los segundos), sino de constatar que nunca fuimos modernos, que somos *amodernos*.

Latour nos propone una contrarrevolución copernicana, que nos haga abandonar los polos del sujeto y el objeto impuestos por Kant. Ya lo hizo en el *postscriptum* para la edición española de *Ciencia en acción* (Latour, 1992). Lo hace en este libro y lo hará en los posteriores. Lo único que tenemos, concluye Latour, son los actantes. Así que la línea trazada entre modernidad y premodernidad no es tal. Se trata solo de un problema *de escala*, de la cantidad de actantes movilizados por ambas redes, que se multiplican de manera exponencial en el caso de la red que llamamos *modernidad*. Frente a este mundo *aplanado* por la mano de hierro de la modernidad, tan poco interesante, frente a este mundo desencantado, Latour nos propone que volvamos a regodearnos en el apasionante, desenfrenado, reconfortante y creativo juego de los actantes y sus múltiples combinaciones (Latour, 2007, p. 30).

Trabajo realizado en el marco de los Proyectos de Investigación “Crisis climática, salud mental y bienestar en el Antropoceno. Una aproximación desde la ontología histórica” (PID2021-124477OA-I00) del Ministerio de Ciencia e Innovación y “La naturaleza como horizonte ético. Modernidad, crisis ecológica y experiencia del orden”, financiado por el Programa Renovación Generacional para el Fomento de la Investigación (RG2020-004UM) de la Universidad de Murcia.

OBRAS CITADAS

- Ang, Jennifer (2014). Sartre and Hegel on Thymos, history and freedom. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 10(2), 229-249-249.
- Beck, Ulrich (1998). *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Grupo Planeta.
- Bernstein, Henry (1971). Modernization theory and the sociological study of development. *The Journal of Development Studies*, 7(2), 141-160.
- Broncano, Fernando (2013). Artefactos y paisajes de cultura artificial. *Revista Internacional de Tecnología, Ciencia y Sociedad*, 2(1).
- Esteinou Madrid, Javier (2000). Ecología, medios de comunicación y cambio de conciencia humana. *Razón y palabra*, 18, 19.
- Fangjun, Cao (2009). Modernization Theory and China’s Road to Modernization. *Chinese Studies in History*, 43(1), 7-16.
- Farman, J. C., Gardiner, B. G., & Shanklin, J. D. (1985). Large losses of total ozone in Antarctica reveal seasonal ClO x /NO x interaction. *Nature*, 315(6016), 207-210.
- Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el ultimo hombre*. Planeta.
- Geertz, Clifford (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.
- Harman, Graham (2009). *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. re.press.
- Kant, Immanuel (2008). *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI.
- (1993). *The Pasteurization of France*. Harvard University Press.
- (1992). *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Labor.
- (1991). *Nous n’avons jamais été modernes—Essai d’anthropologie symétrique*. La Découverte.
- (1987). *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society* (Reprint edition). Harvard University Press.

- Latour, Bruno y Woolgar, S. (1986). *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton University Press.
- Lindberg, Steve (2018). *Should Modernization Theory Survive?* (Vol. 3). American Political Association.
- Olabe Egaña, Antxon (2017). Cambio climático en tiempos de incertidumbre. *Política exterior*, 31(175), 116-124.
- Oreskes, Naomi y Conway, Erik M. (2010). *Merchants of doubt: How a handful of scientists obscured the truth on issues from tobacco smoke to global warming*. Bloomsbury Press.
- Roxborough, Ian (1988). Modernization Theory Revisited. A Review Article. *Comparative Studies in Society and History*, 30(4), 753-761.
- Shapin, Steven y Schaffer, Simon (2005). *El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Toulmin, Stephen (2003). *Regreso a la razón: El debate entre la racionalidad y la experiencia*. Ediciones Península.
- (2001). *Cosmópolis: El trasfondo de la modernidad*. Ediciones Península.
- Weber, Max (1979). *El político y el científico*. Alianza Editorial.