

## **Bruno Latour, la modernidad y las ciencias: ¿dónde aterrizar?**

### **Bruno Latour, Modernity and the Sciences: where to land?**

**Luis Antonio Monterrosa<sup>1</sup>**

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas  
El Salvador

[lmonterrosa@uca.edu.sv](mailto:lmonterrosa@uca.edu.sv)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8918-6096>

Fecha de recepción: 3 de junio de 2023

Fecha de aprobación: 10 de julio de 2023

**Resumen:** Este trabajo recoge la crítica de Bruno Latour a la modernidad y la idea de progreso. Destaca especialmente su crítica a la ciencia moderna y la separación que esta efectúa entre naturaleza y sociedad. A partir de esta crítica, se analizan dos casos concretos que muestran la prevalencia de esta concepción en la ciencia social actual: los reclamos al tratamiento técnico de la pandemia del coronavirus y el análisis puramente técnico del recurso del agua. En el primer caso se destaca que la pandemia también es un problema político; en el segundo, que el problema hídrico tiene también implicaciones políticas y sociales.

**Palabras clave:** Modernidad, modernización, epistemología, ciencia social, filosofía de la ciencia.

**Abstract:** This work gathers Bruno Latour's critique of modernity and the idea of progress, giving special attention to his critique of modern science and the separation it carries out between nature and society. From these perspective, two concrete cases are analyzed that show the prevalence of this conception in current social science: the claims to the technical treatment of the coronavirus pandemic and the purely technical analysis of the water resource. In the first case, it is emphasized that the pandemic is also a political problem; in the second, that the water problem also has political and social implications.

**Keywords:** Modernity, Modernization, Epistemology, Social Science, Science Philosophy.

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía Iberoamericana, es profesor del Departamento de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas".



No hay ya verdades desnudas, como tampoco hay ya ciudadanos desnudos.  
Bruno Latour (2007, p. 2)

## 1. Introducción

Una de las notas característica de la categoría de progreso es la conceptualización que hace del desarrollo y sus implicaciones respecto de la naturaleza. E. Gudynas (2004 y 2011), entre un número importante de autores latinoamericanos ha hecho un aporte importante en la reconceptualización del desarrollo como buen vivir – *sumak kawsay* en lengua quechua – como contrapuesto al “mal vivir” resultado del “mal desarrollo”.<sup>2</sup>

En la perspectiva tradicional del desarrollo, la naturaleza es un *objeto*, no un sujeto, de original carácter *indómito*, que por tanto necesita ser sometido, fuente de *recursos inagotables*, del que no vale la pena preocuparse. En esta visión, la ciencia juega un rol instrumental prominente. Cualquier planteamiento alternativo debería comenzar por fundamentar precisamente la reconsideración de la naturaleza y las relaciones con la sociedad, apuntando así a la crítica de la categoría progreso y su desarrollismo.

Diversos autores latinoamericanos, en distintos ámbitos, han trabajado precisamente esta visión alternativa, pero no necesariamente ha sido fundamentada fehacientemente partiendo de los cimientos específicos de la modernidad, matriz fundamental de la concepción de progreso y desarrollo. El cometido final en este trabajo es precisamente repensar los fundamentos de la categoría de progreso y determinar sus implicaciones con respecto a la naturaleza. Para ello, nos auxiliamos del trabajo de Bruno Latour.

En la primera parte presentamos al autor y justificamos su elección, así como su encuadre filosófico-sociológico. En la segunda parte, dentro del amplio surtido de elementos del pensamiento de Latour, analizaremos su crítica a la modernidad, y por tanto su visión de progreso y de ciencia, y en ello el lugar de la naturaleza: es precisamente esta relación sociedad-ciencia-naturaleza el centro de nuestro trabajo. Nos permitimos comentar las categorías aplicadas de Latour, en la tercera parte, analizando dos casos de la relación ciencia-técnica y lo político, precisamente como muestra de la separación moderna de naturaleza y sociedad. Cerramos con la cuarta parte recogiendo algunas ideas de una obra reciente del mismo Latour que precisamente se titula: ¿Dónde aterrizar?

## 2. Bruno Latour: breves pistas para su encuadre

Bruno Latour, nacido francés, es reconocido como sociólogo, antropólogo, filósofo... de la ciencia y de la modernidad. Ya la información despierta sospechas. En realidad, no es tan sencillo caracterizarlo: ha trabajado por mucho tiempo para la Escuela de Minas de París -que también requiere de ciencia social y filosofía- y ha hecho antropología en el laboratorio del científico. Célebre es su estudio sobre Pasteur y su interés por las ciencias de la naturaleza y más en específico – como veremos – su interés por la naturaleza, pero sobre todo la vinculación de esta con la cultura y la sociedad.

Esto nos deja, cuando menos para comenzar, dos preguntas: ¿Qué hace este francés en medio de la discusión de las epistemologías desde el sur y la discusión de la visión eurocéntrica, la modernidad y el progreso? Y, al mismo tiempo, ¿qué tienen que decir aquí las ciencias sociales con respecto a la labor del científico? No parece ser un ámbito tradicional para un antropólogo, aunque la filosofía viene haciendo filosofía de la ciencia desde hace mucho. Más en específico con respecto a las ciencias sociales, ¿tiene relevancia y de qué forma el conocimiento sociológico?

---

2 Respecto a las visiones alternativas latinoamericanas, sobre todo respecto al *sumak kawsay*, véase la bibliografía en Gudynas (2004) y (2011)

## 2.1 Perfil intelectual

Aunque Latour ha escrito mucho sobre la problemática de la ciencia -para no enmarcarlo de entrada como filosofía o sociología de la ciencia- una de las preocupaciones fundamentales del autor tiene que ver con la mirada sobre la modernidad y cómo esta configura nuestro saber y la manera cómo accedemos a él, sea en el ámbito de la física o la biología, o sea en el ámbito de las ciencias sociales y humanísticas. Efectivamente, su mirada crítica sobre la modernidad lleva a una reconfiguración de nuestro proceder en el saber y la convivencia.

Si bien sus dos obras más emblemáticas son: *Nunca fuimos modernos* (Latour, 2007) (que citaremos como *NFM*) y *Reensamblar lo social* (Lautor, 2008) (que citaremos como *RS*) obras que pueden considerarse como recientes.<sup>3</sup> tuvo muy buena acogida su *¿Dónde aterrizar? Cómo orientarse en política*<sup>4</sup> (2019) que en breves páginas invita a la reconsideración de nuestras categorías de análisis político a partir de la mirada crítica sobre la modernidad - sin entregarse a la visión posmoderna ni al anti-modernismo, en medio de la grave crisis ecológica mundial. La clave está en *la vuelta a la tierra* y la reconsideración de lo político desde esa perspectiva. Más recientemente, como editor de *A book of body politic* (Latour, 2020), que recoge el encuentro de 2017 del San Giorgio Dialogue, se anima la reflexión sobre la conexión de la biología, la teoría social y las ciencias políticas rescatando la antigua metáfora del cuerpo, mostrando con ello la discusión de los paradigmas de la modernidad y la necesidad de su revisión, así como la presencia actual del pensamiento de Latour.

Esto sirve para tener una idea somera del perfil intelectual de Latour sobre el que no podemos profundizar aquí. Por supuesto, hay algunos trabajos importantes sobre su pensamiento como Harman, (2009 y 2014), Cruz (2015), Schmidgen (2015), Vries (2016) y Gertenbach y Laux (2019), lo cual también nos da una idea de la amplitud de la atención brindada a la obra de Latour. Esto debería ser suficiente al menos en principio para incentivar la indagación en el campo de las ciencias sociales y la filosofía.

Evidentemente, puede parecer extraño la presencia del autor francés en un cuadro que pretende hacer frente a la visión eurocéntrica y la crítica a la categoría de progreso. En este punto, no hay que olvidar que el gran Boaventura de Sousa Santos, autor emblemático en este tema de las epistemologías desde el Sur (Santos 2006 y 2014) es portugués y doctorado en Yale, es decir, no es un asunto de nacionalidades y ubicación geográfica sino de comprensión crítica de las categorías y la posibilidad de construir alternativas. Si así fuese, deberíamos dar por bienvenidos los aportes chilenos seguidores de los *Chicago boys* de la era Pinochet o considerar seriamente el pensamiento de Jair Bolsonaro. A este respecto, Couture-Grondin (2011) ha mostrado así mismo que es posible repensar algunas categorías interculturales tanto desde Santos como de Latour.

Precisamente, la visión crítica sobre la modernidad que Latour presenta nos concede la posibilidad de aproximación a fin de determinar el valor posible de su pensamiento desde una visión *decolonial* desde el Sur. Es muy probable que Latour no haya tenido en mente una preocupación por o desde el Tercer Mundo o el Sur, lo cual no significa que no esté presente una visión crítica del eurocentrismo, como en Latour (2010), como tampoco la tuvieron necesariamente por ejemplo Karl Marx. Pero esto no significa que no pueda haber elementos conceptuales que puedan ser aprovechables y *darnos qué pensar*.

Desde este punto de vista, es justificable la necesidad de actualización de autores diversos que desde las ciencias sociales o la filosofía, han desarrollado algún tipo de pensamiento crítico

---

3 NFM fue publicado originalmente en 1991, aunque fue traducida al castellano hasta el 2007, mientras que la publicación original de RS data de 2005.

4 Publicación original en francés del 2017 con el título *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*. El título en inglés, publicado en 2018 fue *Down to Earth: politics in the New Climatic Regime*.

sobre la modernidad y el eurocentrismo. En esta línea vale la pena traer a colación la crítica interna que el mismo Latour hace a las ciencias sociales.

## 2.2 La labor sociológica de Latour: reensamblar lo social

La principal crítica de Latour al pensamiento sociológico y la sociología es que ha pretendido explicar el mundo por medio de “lo social”, sin explicar qué es “lo social”, o dicho de otra manera, pretende explicar la sociedad, y todo lo que supone, desde la producción y el consumo, la política, la religión, la ciencia misma y el movimiento social, desde el punto de vista de “algo”, que denominamos “lo social”, sin explicar de fondo *qué es la sociedad y lo social*. Dicho de otra manera, pretende explicar lo social como consecuencia de la sociedad, estamos ahí y así se explica la religión, por ejemplo, cuando en realidad, la sociedad es consecuencia de lo social y esto es lo que deberíamos explicar. Pero ¿qué es lo social?

Efectivamente, hablamos de *lo social* para designar “un estado de cosas estabilizado, un conjunto de vínculos” (Latour, 2008, p. 13), es decir precisamente “la sociedad”. Por ello decimos que la sociología estudia “la sociedad”. Sin embargo, también nos referimos a “lo social” en un sentido de *tipo de material*, hablamos por ejemplo de “engranaje social”, porque también está el “engranaje” de una bomba hidráulica, o de “cuerpo social”, porque también está el “cuerpo” biológicamente considerado, o de “poder social”, porque también está el “poder” de un campo magnético. Precisamente, hay otros *tipos* de engranajes, cuerpos y poderes, porque hay un poder personal y un poder de la naturaleza. Hablamos así de dos cosas diferentes, primero de un movimiento en un proceso de *ensamblado* – que corresponde a eso que llamamos “sociedad” – y segundo, “un tipo de ingrediente que supuestamente difiere de otros materiales” (Latour, 2008, p. 14) y que distinguiría “lo social” de lo natural o lo personal. Entonces resulta que, habiéndonos concentrado en lo primero, y este es el punto fundamental de Latour, hemos descuidado lo segundo. Se trata por tanto de regresar al significado original de lo social “restituyéndole la capacidad de rastrear conexiones nuevamente” (Latour, 2008, p. 14), de determinar las partes o componentes que se establecen entre las cosas, y precisamente por eso, la tarea de *reensamblar* lo social. La distinción entre el análisis filosófico y el análisis sociológico de la religión, por ejemplo, radica en que en este último caso, asumimos juntar este conjunto de elementos, el ensamblaje, que hace posible lo social, pero sin definir lo social.

A la pregunta de dónde y cómo demostrar los “factores sociales” de las cosas, históricamente se han articulado dos respuestas. La primera postula la existencia de la sociedad y de una “dimensión social” de las cosas, distinguiendo así los tradicionales sectores de la realidad asignados a los diversos conocimientos como la biología o la psicología o la economía. La sociología estudia los “factores sociales” de la realidad, ahí donde la economía estudiará “los factores económicos” o la psicología “los factores psicológicos” y la filosofía los “fundamentos” o los “presupuestos” filosóficos. Por supuesto, desde este punto de vista, la naturaleza no parece contar con una dimensión social y no merece ser punto de atención de las ciencias sociales. A ella corresponde más bien, en tanto *physis*, las ciencias naturales o la física en particular, para estudiar el movimiento, por ejemplo.

En el objeto de estudio en cuestión, el “desarrollo campesino” por ejemplo, podía aislarse “lo social” o “los factores sociales” asociados al desarrollo campesino después de descartar elementos biológicos – el entorno natural del mundo campesino – o psicológicos – la conducta campesina – y asumir que las expresiones sociales del fenómeno como la organización social – la organización política podría ser campo de estudio de las ciencias políticas – o la visión social del mundo campesino, puesto que la visión de mundo – o *Weltanschauung* – podría ser campo de análisis filosófico. Delimitado por tanto lo “social” del fenómeno, puede ahora la sociología explicar el fenómeno y sus factores sociales...y resulta que, lo social podría explicar lo social: la apelación a “factores sociales” podría explicar los “aspectos sociales” de fenómenos no sociales (Latour, 2008, p.16). iiiiiVoilà!!!!

La segunda respuesta “no da por sentado la afirmación básica del primero. Sostiene que el orden social no tiene nada de específico; que no existe ninguna dimensión social de ningún tipo, ningún “contexto social”; ningún dominio definido de la realidad al que pueda atribuirse la etiqueta de “social” o “sociedad” ... la “sociedad”, lejos de ser el contexto “en el que” todo está enmarcado, debe concebirse en cambio como uno de los muchos elementos de conexión que circulan dentro de conductos diminutos” (Latour, 2008, p.18).

Aquí, lo “social”, tal como lo establece Latour, no se refiere a “algo entre cosas, como una oveja negra entre ovejas blancas, sino un tipo de relación entre cosas que no son sociales en sí mismas” (Latour, 2008, p. 19). Esto abre por supuesto las puertas a la determinación de relaciones no entre cosas no homogéneas, sino más bien entre cosas heterogéneas, “híbridos” como más explícitamente trata en *NFM* y precisamente permite un análisis social de objetos naturales en tanto estos objetos entran en una relación de un tipo específico, con los seres humanos. Aquí el punto crucial es el término del vínculo y no tanto la determinación sustantiva de algo que pueda llamarse social.<sup>5</sup> Esta es la puerta de entrada, por ejemplo, para la consideración *social* de la Naturaleza, un punto de especial interés para el tema que estamos tratando. De lo contrario, la Naturaleza sería sólo el campo específico de acción de las ciencias *naturales* y sería imposible la consideración social de la ciencia, campo en el que Latour ha trabajado extensamente.

Desde este punto de vista “lo social” queda definido “no como un dominio especial, un reino específico o un tipo de cosa particular, sino como un movimiento muy peculiar de reasociación y reensamblado” (Latour, 2008, p. 21) y lo que ha de entenderse como “explicación social”, dice Latour, en el enfoque tradicional “se ha vuelto una manera contraproducente de interrumpir el movimiento de las asociaciones en vez de retomarlos” (2008, p. 23) puesto que ha confundido “lo que deben explicar con la explicación”.

Pero precisamente, los vínculos entre las cosas no son necesariamente sociales, si bien hemos supuesto que lo que debemos explicar son los vínculos “sociales”. Sin embargo, las “asociaciones” híbridas, heterogéneas no están hechas necesariamente de vínculos sociales, sino de *vínculos que no son sociales en sí*. Se trata por tanto de retomar “la tarea de la relación y recolección que fue abruptamente interrumpida por la primera”... se trata de reensamblar lo social. Esto es lo que Latour llama la “sociología de las asociaciones” (que Latour preferiría designar, según confiesa, “asociología”) en vez del enfoque tradicional de “sociología de lo social”.

En concreto, por ejemplo y a propósito de la problemática del agua, que más adelante abordaremos sobre el rol de la ciencia respecto a la naturaleza, si bien es cierto tiene tras de sí un conjunto de relaciones de poder que desde sus intereses y necesidad se entrelazan para definir una conflictividad y dinámica social, esto no basta, sino que debería ser posible determinar qué son esas relaciones de poder y su sustento específico. No hay duda de que las Juntas de Agua, ANDA como entidad gubernamental y FUSADES o ANEP tienen intereses específicos sobre ese recurso natural denominado agua.

En este caso, la dinámica social quedaría explicada por el encuentro y desencuentro de los poderes sociales de los agentes participantes, la visión de privatización chocando con la visión del agua como derecho humano de la plataforma de las organizaciones sociales, pero esto no nos dice qué sustenta para cada caso su interés y dónde reside el poder específico de las partes. El conflicto podría resolverse, desde este punto de vista, con la victoria específica de una de las partes, privatización, por ejemplo, o bien resultar en su empantanamiento prolongado buscando una derrota por cansancio. Basta por tanto con determinar la correlación de fuerzas. Y, sin embargo, un análisis concreto de la situación concreta requeriría determinar qué es ese poder y qué es esa relación de poder, así como sus fundamentos, de modo que puede determinarse la legitimidad, arraigo y develación de intereses específicos. De lo contrario no estaríamos más que

---

5 “Vínculo” es un término que ya aparece en los escritos de Zubiri y que así mismo recoge Ellacuría. Al respecto véase el trabajo de González (1995). Es curioso cómo tanto X. Zubiri como B. Latour tienen como referencia a G. Tarde.

describiendo lo que acontece. Más todavía, si hemos de atenernos a las intuiciones de Latour, más allá de los entresijos del poder y los intereses, analizaremos el rol de un discurso científico, que como tal se pretende técnico y científico, precisamente como pretende la modernidad y la idea de progreso, pero que en realidad está conectado con otros elementos y que como tal es más que mera ideologización en el sentido ellacuriano del término.

### 3. La crítica a la modernidad

Entre J. Habermas (1989), que prefiere hablar de la modernidad como proyecto inacabado y S. Pinker (2018) que defiende los logros de la Ilustración, Latour sentencia más bien que *nunca fuimos modernos*, enfrentando a su modo la postura posmoderna sin pretender caer en el foso antimoderno ni, por supuesto, pretender volver al pasado como pre-moderno. La solución de Latour: no moderno y la necesidad de reformar la constitución que sostiene al mundo moderno, distinguiendo, si es posible, la ilustración de la modernidad.

Procederemos en esta parte presentando el análisis de la modernidad que Latour hace, a través de lo que denomina las cuatro garantías constitucionales de la modernidad y determinando sus implicaciones para la naturaleza y la sociedad, para luego examinar la manera de enfrentar esta situación sin pretender ser posmodernos ni antimodernos, lo que implicará la reforma de las cuatro garantías constitucionales. En un apartado final trabajaremos un par de ejemplos determinando las implicaciones del pensamiento de Latour a propósito de la modernidad.

#### 3.1 El problema de la modernidad

Ya se ha presentado un marco referencial respecto de la modernidad: su momento en la historia, el papel de la ilustración y las ciencias, así como la idea de progreso. En términos generales - como ya se ha dicho - el proyecto de la modernidad dividió el mundo en un “nosotros” y “ellos”, el presente-futuro y el pasado, los modernos y los salvajes, el progreso y el atraso.<sup>6</sup>

Latour nos introduce en el corazón de la modernidad analizando el trabajo y las posturas de Robert Boyle (1627-1691) célebre por su trabajos en Química - que dio origen a la ley que lleva su nombre a propósito del comportamiento de los gases - y de Thomas Hobbes (1588-1679), célebre por su *Leviatán* y la necesidad del gobierno para evitar una *bellum omnium contra omnes*, por aquello del *homo homini lupus*. En una lectura del trabajo de estos, Latour identifica precisamente la gran cesura de la modernidad al declarar la separación entre naturaleza y sociedad-cultura.

En la visión de la modernidad se establecen dos mundos que pretenden mantenerse separados. En contraste con los *salvajes* o premodernos, que viven en un mundo que une la sociedad y la naturaleza (una justifica a la otra, los cambios de una se exigen en la otra, una protege a la otra en su trascendencia y muchas veces respaldada por la religión) los modernos separan convenientemente estos mundos. Los objetos de la naturaleza pueden ser sometidos al trabajo de la ciencia y la experimentación, mientras la sociedad puede ser libremente construida por voluntad de los hombres.

Así, mientras para Boyle “las experiencias en el laboratorio tienen más autoridad que las deposiciones no confirmadas por testigos honorables” (Latour, 2007, p. 47), Hobbes “inventa al ciudadano calculador desnudo, cuyos derechos se limitan a poseer y a ser representado por la construcción artificial del soberano. También crea el lenguaje del poder = conocimiento, que se encuentra a la base de la *realpolitik* moderna” (Latour, 2007, p. 51). Se construyen pues dos mundos paralelos.

---

6 Nos centramos básicamente en el NFM que se constituye en la obra fundamental de Latour en cuanto a la crítica de la modernidad, si bien otros textos profundizan en diversos asuntos específicos como la teoría del actor - red en Latour (2008), o donde prestan más atención a la relación con la Naturaleza como en Latour (2004) o sobre la problemática de la ciencia como en Latour (2012).

Tabla 1.

Sociedad y Naturaleza según los Modernos

Sociedad - Cultura	Naturaleza
Fuerza social	Fuerza natural
Sujeto de derecho	Objeto de la ciencia
Portavoz político - “representan la multitud bulliciosa y calculadora de los ciudadanos” (Latour, 2007, p. 55)	Portavoz científico “van a representar a la multitud muda y material de los objetos” (Latour, 2007, p. 55)
El portavoz <i>traduce</i> a sus demandantes - al mismo tiempo que los representa - “que no podrían hablar todos a la vez” Latour, 2007, p. 55)	El portavoz <i>traduce</i> a sus representados “que son mudos de nacimiento” (Latour, 2007, p.55)
Poder político	Poder científico - poder natural
Ese poder dice: Son los hombres los que constituyen la sociedad “y deciden con libertad acerca de su destino” Latour, 2007, p.57)	Ese poder dice: “no son los hombres los que hacen la naturaleza, ella existe desde siempre y siempre estuvo ya presente, lo único que hacemos nosotros es descubrir sus secretos” (Latour, 2007, p. 57)

Así es cómo se ha desarrollado la modernidad y por supuesto ha tenido sus logros. Pero ¿en realidad la naturaleza es un mero objeto? ¿Es la ciencia la que debe entenderse exclusivamente de las cuestiones de la naturaleza - “la pandemia debe ser manejada con criterios exclusivamente científicos” se suele escuchar o “los estudios técnicos sobre el agua nos muestran la necesidad de una gestión integral del agua” - y mantener alejado lo político? ¿El científico habla - habiendo tomado su objetiva distancia - en nombre de los objetos que estudia y arroja sus conclusiones? ¿La autoridad política se convierte en portavoz y representante de las personas? ¿Es la naturaleza trascendente y la sociedad immanente? o al contrario, ¿no se puede tocar el estado de derecho que salvaguarda las libertades de los ciudadanos - y por tanto es trascendente: está más allá de la libre voluntad del ciudadano? Y en cambio ¿sí se puede tocar - depredación y explotación - la naturaleza bajo el supuesto de la disponibilidad de recursos infinitos y por tanto es más bien immanente? ¿Qué es el “agujero de ozono”, el recalentamiento global”? ¿Dónde clasificarlos? se preguntará Latour (Latour, 2007, p. 84) sino una incrustación de la acción humana en la naturaleza y por tanto más bien un híbrido de naturaleza y sociedad? Las cosas así son naturales y sociales al mismo tiempo - son híbridos - y dejan de responder a la dicotomía local-global, mientras suponemos que las cosas, la naturaleza, no tienen historia - ¿qué más histórico que el agujero de ozono? -, mientras suponemos que la sociedad no se apoya para nada en la naturaleza - ¿qué es el ser humano sino naturaleza e historia?<sup>7</sup>

7 Inevitable la referencia a Zubiri (1974) en su intuición de las relaciones entre Naturaleza e Historia a propósito del ser humano - que de paso también introduce la problemática de Dios y por supuesto la visión de Ellacuría (1990) en su consideración de la realidad histórica que incluye la dimensión de la naturaleza.

**Tabla 2.**

Las cuatro garantías de la Constitución de los modernos

1ª garantía: la naturaleza es trascendente pero movilizable
2ª garantía: la sociedad es immanente pero nos supera infinitamente
3ª garantía: la naturaleza y la sociedad son totalmente distintas y el trabajo de purificación no tiene relación con el trabajo de mediación
4ª garantía: el Dios tachado está totalmente ausente pero asegura el arbitraje entre las dos ramas del gobierno

### 3.2 Las garantías de la Constitución de los modernos y las prácticas

La modernidad funciona según una Constitución basada en cuatro garantías que esencialmente determinan la separación de los campos de Naturaleza y Sociedad - Cultura. Esta separación está sostenida en dos conjuntos de *prácticas* (Latour, 2007, pp. 28-29) importantes que se realizan a fin de mantener la armonía de los mundos separados. Efectivamente, la acción humana sobre la naturaleza continuamente va creando nuevos “entes”, Latour los denomina cuasi-objetos o híbridos. El primer conjunto de prácticas, que Latour denomina *traducción*, puesto que actúa sobre mundos distintos el ser humano sobre la naturaleza y la naturaleza sobre el ser humano, crea “mezclas entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y cultura” (Latour, 2007, p.28). El agua que llega hasta nuestra casa ha dejado de ser ya un objeto estrictamente natural - más allá de su carácter trascendente - puesto que ha podido ser manipulado - movilizable - por la acción humana. Se convierte en un híbrido al ya no ser estrictamente naturaleza pura. Por eso, si bien no sólo por eso, el agua no es un asunto meramente natural, *sino también político*.

El segundo conjunto de prácticas, que Latour denomina de *purificación*, “crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos, por un lado, la de los no humanos, por el otro” (Latour, 2007, p. 28). Estas prácticas son en absoluto necesarias puesto que todo el modelo está basado en la separación de los dos mundos a pesar de que el primer sistema de prácticas produce los híbridos, pero el segundo sistema de prácticas pretende ocultarlos, depurarlos, purificarlos en la acción y discurso. La gran paradoja es que la propuesta de la Modernidad crea estos híbridos, cuasi-objetos, parte naturaleza, parte sociedad, pero necesita ocultarlos porque su perfil de moderno se basa en esa separación.

De ahí precisamente el problema de la asimetría en la antropología. El antropólogo ordinario y tradicional estudia los salvajes para comprender ese mundo que junta naturaleza y sociedad, donde la mezcla entre el fetiche religioso entroniza el poder social y político. No se le ocurre entrar en los vericuetos de la ciencia moderna y el laboratorio del científico puesto que éste ha separado efectivamente el objeto científico de lo político-social y sin embargo, como mostrará Latour (2010) el científico tiene sus propios fetiches y arropa con un lenguaje sociopolítico sus descubrimientos científicos, mientras se mantiene los hechos del discurso profano de la sociedad, precisamente hablando por los hechos y los objetos.

Así, el trabajo científico de R. Boyle y de la ciencia de los modernos en general “crea un discurso político de donde la política debe ser excluida” (se escucha el grito actual de “la pandemia debe ser manejado con criterios exclusivamente técnicos”) - mientras en un excelso paralelo el análisis



político social de T. Hobbes “imagina una política científica de donde la ciencia experimental debe ser excluida” (Latour, 2007, p. 52). Es decir, “inventan nuestro mundo moderno, un mundo en el cual la representación de las cosas por intermedio del laboratorio está disociada para siempre de la representación de los ciudadanos por intermedio del contrato social” (Latour, 2007, pp. 52-53). Queda así constituido por un lado “el sujeto del derecho; por el otro, el objeto de la ciencia” (CFM 55)

Mientras la Garantía 1 y 2 identifican y separan esos mundos – realidades, la Garantía 3 se encarga de veladamente ocultar los híbridos manteniendo la separación a pesar de la proliferación de los híbridos. Ahora bien, ¿qué sentido tiene la Garantía 4?

### 3.3 La metafísica de los modernos

Trabajada arduamente la separación entre lo inmanente y lo trascendente, entre naturaleza y sociedad – a pesar del crecimiento de los híbridos, los modernos construyen inevitablemente también una visión metafísica del mundo y con ello Dios<sup>8</sup> ha de ser convertido en un “*Dios tachado*” (Latour, 2007, p. 60), un “dios escondido” como dice L. Goldmann<sup>9</sup> (2013). El problema de fondo es que “*dios*”, sea lo que sea *en* realidad y *en la* realidad, intra o extramundaneamente, es esa particularidad que tiene presencia en la naturaleza y en la sociedad haciendo las más de las veces de puente entre la trascendencia y la immanencia, tanto para ortodoxas interpretaciones cristianas – el dios trascendente que se encarna – o bien para interpretaciones más panteístas – dios en todas las cosas.

Para evitar esas mezclas el moderno debe vaciar la naturaleza y la sociedad de todo origen y relación posible con dios – debe tacharlo o esconderlo... justo como pasa con los híbridos, por cierto – si bien necesita al mismo tiempo dejarlo “presentable y utilizable” (Latour, 2007, p. 60). Como dice Latour:

Los sucesores de Hobbes y Boyle se dedicaron a eso con éxito, los primeros vaciando la naturaleza de la presencia divina, los segundos vaciando la sociedad de todo origen divino. El poder científico “ya no necesitaba esa hipótesis”; en cuanto a los políticos, podían fabricar el “dios mortal” del Leviatán sin volver a ocuparse del Dios inmortal cuya Escritura, ya en Hobbes, había dejado de ser interpretada por el soberano salvo de manera figurativa (Latour, 2007, p. 60).

El lector avezado a la lectura científica precisamente fruncirá su ceño al encontrar aquí una referencia al problema de Dios, si bien en un contexto metafísico, pero en referencia a la Naturaleza y a la Sociedad. Le parecerá extraño, ¡precisamente por su mentalidad moderna! ¿Qué hace la referencia a Dios aquí? Parece normal excluir a Dios: es uno de los rasgos modernos por excelencia. El estado es laico. La ciencia, el estudio de la naturaleza, no puede apoyarse en Dios, la sociedad en su organización del poder no depende de Dios. Por supuesto que no se trata de volver al mundo salvaje premoderno, si bien la opción posmoderna prefiere cantar con Nietzsche que dios ha muerto. No está escondido, sino que está muerto. Pero el dato en realidad es que nunca fuimos modernos. Precisamente,

Nadie es realmente moderno si no acepta alejar a Dios tanto del juego de las leyes de la naturaleza como de las de la república. Dios se convirtió en el Dios tachado de

---

8 Agradezco a los colegas que me han cuestionado por qué aparece Dios aquí. Probablemente el lector tenga la misma pregunta. Es un cuestionamiento legítimo, propio de los modernos, dicho sea de paso, que normalmente comprendemos a Dios ajeno a la ciencia, a la historia y al mundo. No es lugar para entrar en esta discusión, pero sí toca presentar la postura de Latour y precisamente lo que es su metafísica – otro término por lo demás normalmente maltratado entre los modernos y posmodernos. Por supuesto, además de presentar la visión de Latour, que sin mencionar a Dios la crítica de Latour estaría incompleta, no omito manifestar que personalmente me parece enriquecedor esta visión cuando compago con otras posturas fundamentalmente latinoamericanas sobre la historia, la naturaleza y el ser humano. Estos otros asuntos, ya no los trato aquí, por supuesto.

9 *The Hidden God* fue publicado en castellano como *El hombre y lo absoluto* subtítulo como *El dios oculto*, por Planeta 1986 a partir de la edición francesa de Gallimard *Le dieu caché* de 1955. Franceses ambos, Latour y Goldmann, coinciden en esta caracterización de la divinidad en la modernidad, si bien en virtud de análisis diferentes.

a metafísica, tan diferente del Dios premoderno de los cristianos como la naturaleza construida en el laboratorio lo está de la antigua physis o como la sociedad del viejo colectivo antropológico poblado de no humanos (Latour, 2007, p. 60).

Puede entenderse así la fuerza del positivismo y de la filosofía analítica, no tanto “contra dios” como contra la metafísica. Pero esto no es suficiente. No se trata explícitamente de prescindir de dios – eso ya es tarea posmoderna y posnietzscheana – sino de regularlo. El dios que se expresaba antes en la majestuosidad de la naturaleza y como expresión de poder de la sociedad, ahora ha quedado reducido a un dios que habla a la conciencia de los humanos. Que está ahí, en versión deísta si se quiere, pero que ya no tiene relación con la naturaleza y la sociedad. En realidad al moderno le tiene sin cuidado en términos substantivos Dios y su existencia. Las hay en todas sus versiones: ateas, deístas, personalistas y colectivas. Lo que realmente importa es romper la relación con la naturaleza y sociedad a fin de salvaguardar las tres primeras Garantías de la Constitución de los modernos. Las tres Garantías exigen la cuarta. Si los humanos no hacen la naturaleza y sólo descubren sus secretos – primera garantía –, los humanos y sólo ellos son los que construyen lo social y deciden libremente su destino – segunda garantía. Para ello se requiere mantener separadas naturaleza y sociedad y para eso es el trabajo de traducción y purificación – tercera garantía. La cuarta garantía cae por su propio peso: Dios no interviene ni en la naturaleza ni en la historia, pero no podemos prescindir de él y queda reducido a “hablar al corazón”.

### 3.4 Consecuencias: nunca fuimos modernos

En realidad, es difícil objetar la construcción de la modernidad. Mucho menos si esta objeción se lleva de paso la Ilustración. Lo menos importante a primera vista es dios como problema, si bien de entrada ya es llamativo plantearlo como problema, si bien debe tomarse en cuenta que en este modelo, “dios” juega un papel importante como garantía de la relación entre lo inmanente y lo trascendente. Con o sin “dios”, por supuesto, el problema de fondo de la modernidad sigue siendo el de las relaciones entre naturaleza y sociedad / historia y con ello, la idea de la ciencia y del progreso. El progreso es aquello que fortalece la sociedad al *avanzar* apoyándose en la ciencia que sabe arrancar los secretos a la naturaleza, una que ha sido cosificada. El progreso no es posible en sociedades bárbaras que podrían venerar la naturaleza – un inusitado respeto puede ser perjudicial para el progreso.

El problema fundamental de la modernidad, desde esta perspectiva de Latour, es que la acción humana sobre la naturaleza, es decir sobre esos mundos separados crea continuamente híbridos, cuasi-objetos parte naturaleza, parte sociedad – historia. Y eso efectivamente, y si bien se admiten, un trabajo de purificación permitiría mantener a distancia tales cuasi-objetos bien encubriéndoles, bien negándoles su dimensión social. El agujero en la capa de ozono es un fenómeno de la naturaleza afectado por fuerte presencia de gases de cloro-flúor-carbono, “olvidando” el impacto de la industria humana, bien negando su dimensión natural. Para lo social nada, mejor que negar la condición biológica del ser humano, su condición natural afectiva, porque lo que interesa es esa dimensión construible de sus derechos y libertades, no la parte que está sujeto a lo natural, emocional, vegetativo. Y sin embargo, los híbridos proliferan hasta el tamaño de la crisis universal incontenible y que tiene como efecto inmediato la depredación de la naturaleza y la banalidad de la convivencia.

Por si fuera poco, a la separación de lo natural y lo social el moderno ha pretendido agregar una diferenciación geoespacial entre lo local y lo global, así como una diferenciación temporal. Lo local es ese pequeño terruño de escaso impacto normalmente marcado por el atraso y que poca presencia tiene en el mundo. Lo global es lo moderno, la cultura globalizada. Quien no se incorpora a lo global, permanece en el atraso. Pierde el tren del progreso. Queda anclado en el *pasado*, puesto que el futuro es lo moderno: “el futuro es hoy” dice el moderno. Bajo estas condiciones, puede comprenderse mejor el impacto del encuentro de los modernos con los bárbaros, la condición de su éxito y la percepción que los salvajes tuvieron de los modernos:

Los indios no se equivocaban cuando decían que los blancos tenían la lengua hendida. Al separar las relaciones de fuerzas políticas y las relaciones de razones científicas, pero apoyando siempre la fuerza sobre la razón y la razón sobre la fuerza, los modernos llevaron dos asuntos al mismo tiempo. Se volvieron invencibles (Latour, 2007, p. 66).

De poco sirve por supuesto pretender volver al estado salvaje. Esta no es una crítica antimoderna, puesto que por lo demás es imposible. El anti-moderno se opone ciertamente a la Constitución moderna: “combate con saña los efectos de la Constitución pero la aceptan por completo” (Latour, 2007, p. 78). Los males de la modernidad no tienen por qué pagarlos la Ilustración y el ejercicio crítico de la razón. Sería arrojar el agua sucia de la bañera junto con el bebé. El posmoderno, por otro lado, en realidad no es una opción, sino un mero síntoma de la crisis de la modernidad. El posmoderno vive bajo el marco de lo concedido por la Constitución de los modernos, “pero no cree en las garantías que ofrece” (Latour, 2007, p. 77). Ahí donde el moderno dice no al pasado, el posmoderno dice no al futuro. Desde esta perspectiva, ¿qué alternativa tienen o bien ofrecen los posmodernos? “Instantes sin relación y denuncias sin fundamento, puesto que los posmodernos no creen ya en las razones que les permitirían denunciar e indignarse” (Latour, 2007, p. 77).

Queda la posibilidad de vivir al amparo de la Constitución y de las cuatro Garantías, haciendo caso omiso de la proliferación de híbridos, “o bien estudio a la vez lo que permite y lo que prohíbe, lo que aclara y lo que oscurece” (Latour, 2007, p. 76). Esto supone por supuesto una postura crítica razonable. No deseche la modernidad. Eso sería una reedición de dualismo sin gracia ni rédito. Si el problema de A es B, desechamos a B, creyendo que la solución la tiene A, cuando en realidad es la relación, todo lo crítica que se quiera pero relación entre A y B. La modernidad por medio de su Constitución intenta separar, depurar y traducir, pero sin reconocer el medio de los mundos separados que ahora aparece lleno de híbridos. Es entonces cuando caemos en la cuenta que nunca hemos sido modernos, “en el sentido de la Constitución porque en realidad. La modernidad nunca comenzó” (Latour, 2007, p. 77), porque lo que ha faltado es el reconocimiento de los híbridos. En este sentido es “no moderno aquel que considera a la vez la Constitución de los modernos y los asentamientos de híbridos que ella niega” (Latour, 2007, p. 77).

El problema clave es por tanto estos híbridos. Latour confiesa que los denomina siguiendo a Michel Serres (1930-2019) “porque no ocupan ni la posición de objetos prevista para ellos por la Constitución, ni la de sujetos, y porque es imposible encajonarlos a todos en la posición mediana que los convertiría en una simple mezcla de cosas naturales y de símbolo social” (Latour, 2007, p. 85). Discute ciertamente las salidas y alternativas que otros construyen. I. Kant termina por legitimar este esquema al hacer el conocimiento posible sólo en el “punto medio” de fenómeno, alejando tanto a la cosa en sí, el noúmeno, como al sujeto al hacerlo trascendental (Latour, 2007, p. 87-88), mientras que Habermas en su combate contra el positivismo mantiene el proyecto moderno si bien “absteniéndose de todo estudio empírico” con lo cual hace que “perezcan las redes, con tal que la razón comunicacional parezca triunfar” (Latour, 2007, p. 93). Y Lyotard termina por sostener precisamente que “la expansión científica no tiene nada de humano” (Latour, 2007, p. 94). Con ello, frente a la proliferación de los híbridos, los modernos han desarrollado a lo largo del tiempo tres estrategias básicas (Latour, 2007, p. 102):

- Separar progresivamente los polos de naturaleza y sociedad
- Conceder la autonomización del lenguaje y del sentido
- Proceder a la deconstrucción de la metafísica occidental

Estas tres estrategias, por supuesto, corresponden a “cuatro repertorios” o ámbitos de trabajo “que permiten que la crítica desarrolle sus ácidos: el de la naturalización, el de sociologización, el de la organización del discurso y por último, el del olvido del Ser” (Latour, 2007, p. 102). Si atendemos a los dos primeros caemos en cuenta de lo lógico que es pensar y aceptar que “*la pandemia debe ser manejada con criterio técnico, no político*” porque es un asunto de la

naturaleza, mientras la sociología debería remitirse a “lo social” y para nada a las redes de actores de políticos y técnicos, de cualquier ámbito, que precisamente tejen la sociedad en su conjunto.

La asimetría en la consideración entre naturaleza y cultura/sociedad, cuando no se aborda de la misma manera, se convierte también en una asimetría entre pasado y futuro. En este caso, lo que hay es una

separación brutal entre lo que no tiene historia pero que sin embargo emerge en la historia – las cosas de la naturaleza – y lo que no sale jamás de la historia – las labores y las pasiones de los hombres... el pasado era la confusión de las cosas y los hombres; el porvenir, aquello que ya no los confundirá. La modernización consiste en salir siempre de una edad oscura que mezclaba las necesidades de la sociedad con la verdad científica, para entrar en una edad nueva que finalmente distinguirá con claridad lo que pertenece a la naturaleza intemporal y lo que viene de los humanos (Latour, 2007, pp. 107-108).

### 3.5 Comenzar la modernidad: reforma de la Constitución moderna

De modo que ¿qué nos queda? Comenzar por el reconocimiento de los híbridos. Esto implica, dicho de modo lapidario, “poder comprender al mismo tiempo cómo naturaleza y sociedad son immanentes – el trabajo de mediación – y trascendentes – después del trabajo de purificación”(Latour, 2007, p. 142). Ahí donde ha tendido a prevalecer el “exotismo” del moderno, que construye dos pares de oposiciones Natural – Social y Global – Local ha construido cuatro regiones diferentes distinguiendo así el mundo de los modernos que los pondría “aparte del resto” puesto que “lo natural y lo social no están compuestos de los mismos ingredientes; lo global y lo local son intrínsecamente distintos” (Latour, 2007, p. 178) y es esto lo que hay que romper. Es lo que constituye, en palabras de Latour en una “ontología de geometría variable” (Latour, 2007, p. 126).

No se trata de tirar todo, sino al contrario, de conservar todo, excepto “la confianza exclusiva” en la Constitución de los modernos. Podríamos “mantener todas las ventajas del dualismo sin sus inconvenientes – la clandestinidad de los cuasi-objetos – conservar todas las ventajas del monismo de los premodernos, sin padecer sus límites: la restricción de tamaño por la confusión duradera de los saberes y poderes” (Latour, 2007, p. 196). Al mismo tiempo, por cierto, si quitamos “a los posmodernos las ideas que se hacen de los modernos, y sus vicios se convierten en virtudes, virtudes no modernas” (Latour, 2007, p. 197).

Si la modernidad está bajo el auspicio de las cuatro Garantías de la Constitución, el acometido fundamental ha de ser la revisión de tales Garantías que sólo tienen sentido tomadas al mismo tiempo “pero a condición de permanecer estrictamente separadas” (Latour, 2007, p. 203). Vale la pena en este momento citar extensamente a Latour en cuanto al rol de las Garantías:

La primera aseguraba a la naturaleza su dimensión trascendente distinguiéndola de la fábrica de la sociedad – por tanto, opuesta a la unión continua del orden natural y del orden social entre los premodernos. La segunda aseguraba su dimensión immanente a la sociedad haciendo a los ciudadanos libres por entero de reconstruirla en forma artificial, contrariamente a la unión continua del orden social y del orden natural, que obligaba a los premodernos a no poder modificar a una sin modificar la otra. Pero como en la práctica esa doble separación permitía movilizar y construir la naturaleza – vuelta immanente por movilización y construcción – y, a la inversa, hacer estable y duradera a la sociedad – convertida en trascendente por reclutamiento de no humanos cada vez más numerosos –, una tercera garantía aseguraba el bloqueo entre las dos ramas de gobierno: aunque movilizable y construida, la naturaleza quedará sin relación con la sociedad, la cual, aunque trascendente y sostenida por las cosas, ya no tendrá relación con la naturaleza. En otras palabras, los cuasi-objetos serán oficialmente desterrados – ¿habrá que decir convertidos en tabúes – y las redes de traducción pasarán a la clandestinidad, ofreciendo al trabajo de purificación una contrapartida que sin embargo no dejarán de pensar y de cubrir, hasta que los posmodernos lo obliteren del todo. La cuarta garantía del Dios tachado permitía

estabilizar ese mecanismo dualista y asimétrico asegurando una función de arbitraje pero sin presencia ni poder (Latour, 2007, p. 203).

**Tabla 3.**

Redefinición de las garantías de la Constitución de los Modernos

<b>1ª Garantía:</b> no separabilidad de la producción común de las sociedades y las naturalezas
<b>2ª Garantía:</b> observación sucesiva de la puesta en naturaleza, objetiva, y de la puesta en sociedad, libre. Al fin y al cabo, hay en verdad trascendencia de la naturaleza, immanencia en la sociedad, pero ambos no están separados
<b>3ª Garantía:</b> la libertad es redefinida como una capacidad de selección de las combinaciones de híbridos que ya no depende de un flujo temporal homogéneo
<b>4ª Garantía:</b> la producción de híbridos, al volverse explícita y colectiva, se convierte en el objeto de una democracia ampliada que regula o disminuya su cadencia.

Las cuatro garantías forman una unidad, pero exigen mantenerse por separadas mientras ocultamos los cuasi-objetos. Por tanto, para romper este esquema, lo que procede es la supresión de la tercera garantía, “porque es ella la que imposibilita la continuidad del análisis”, es decir el análisis sociopolítico de la ciencia y la naturaleza – actividad a la que se ha dedicado Latour por años – y la actividad científica y naturalizada de la sociedad y la política. Aquí la “naturaleza y la sociedad no son dos polos distintos, sino una sola y misma producción de sociedades-naturalezas, de colectivos. Por tanto, la primera garantía se convierte en la no separabilidad de los cuasi-objetos, cuasi-sujetos” (Latour, 2007, p. 204).

Por supuesto, la pregunta que estalla inmediatamente es ¿no nos convierte esto en premodernos al precisamente “mezclar” naturaleza y sociedad? ¿No es un error craso que los políticos muevan lo técnico-científico y los científicos-técnicos manejen lo político-social? Sin lugar a dudas, no se trata de volver al mundo premoderno, puesto que al mantener junto lo separado, se exige con ello “transformaciones simétricas”. Si “toda transformación social de la naturaleza debía estar en armonía, punto por punto, con una transformación social y a la inversa” como sucede en el mundo premoderno. Pero de todo esto “los modernos queremos conservar su innovación mayor: la separabilidad de una naturaleza que nadie construyó – trascendencia - y la libertad de maniobra de una sociedad que es nuestra obra – immanencia” y sin embargo, no debemos ignorar la proliferación de híbridos y por tanto ha de rechazarse “la clandestinidad del mecanismo inverso que permite construir la naturaleza – immanencia – y estabilizar en forma duradera la sociedad a través de la trascendencia” (Latour, 2007, p. 204).

¿Dios? El asunto daría para hablar mucho de ello en este contexto de Latour y el pensamiento latinoamericano, pero nos desviaría en exceso de nuestro camino. Baste decir que en la mirada de Latour el “dios tachado” recupera una “posición digna” y con ello “la cuestión de Dios está reabierto, y los no modernos ya no tienen que tratar de generalizar la metafísica improbable de los modernos que los obliga a creer en la creencia”(Latour, 2007, p. 207).

El asunto no termina por supuesto, de estar totalmente resuelto en cuanto a la perspectiva de la modernidad. La reforma de las garantías no hace más que disponer del camino para la reivindicación de la sociedad y la naturaleza.

#### **4. Dos casos para comentar: Zapatero a tus zapatos**

Siguiendo a Latour determinamos las consideraciones modernas respecto de la Naturaleza, disociada de la Sociedad, y la especificación que se hace del rol de la ciencia, con su ámbito específico de acción, producto precisamente de la separación entre naturaleza y sociedad. Veamos

en dos casos específicos cómo se muestran las consecuencias de la visión de la Modernidad. En el primer caso, debería suponerse, en la consideración de los modernos, que lo técnico, y lo que tiene que ver con la Naturaleza, debe estar en manos de los científicos y técnicos, con la exclusión de lo político, precisamente mostrando esta diferenciación. En el segundo caso, el discurso científico, que se supone ajeno a consideraciones políticas, graciosa y alegremente se permite abrir la puerta de la privatización, es decir una consecuencia política de un análisis científico que se ve a sí mismo como ajeno a lo político.

#### 4.1 El manejo técnico de la pandemia

Más allá de los desastres políticos, los términos de la polarización, y la dimensión dramática de la pandemia, un mundo en jaque – note el lector como iniciamos, como suele suceder, en la separación de lo político-social y lo natural-científico – diversas voces se han escuchado local y globalmente en cuanto al abordaje del fenómeno (¿noúmeno?). Una de las más fuertes en nuestro caso es la demanda del tratamiento técnico de la epidemia: “*Los políticos deben hacerse a un lado y dejar que los técnicos manejen esto*”.<sup>10</sup> Recurrentemente hemos escuchado este estribillo no ahora, sino muchas veces antes. El economista pide que le dejen trabajar los políticos – especialmente si pretende impulsar ajustes de corte neoliberal. Como contrapartida los políticos preferirán no escuchar a la ciencia.

El punto aquí es que nos parece normal y aceptable. El “pueblo bajo, municipal y espeso”, como suele decirse, es la manera cómo está configurada la sociedad – poco saben, entienden o conocen. Permitirles opinar, contrariar o incluso preguntar no sólo es innecesario, sino incluso inoportuno. La razón de ello es que el especialista – epidemiólogo, bioquímico o especialista en cualquier rama, incluidas las expresiones econométricas – es el que sabe cómo atender un pedazo del mundo *natural* que como tal está desgajado del mundo total y de la sociedad en particular.

Pero, ¿es así? Algunas pocas consideraciones nos pueden hacer ver que en realidad no se trata de enfrentar un trozo de la naturaleza – un virus particular de origen animal – sino de cuasi-objetos o híbridos en el sentido de Latour. Efectivamente, en tanto el virus reside en la profundidad de la naturaleza – en un murciélago o en un pangolín – es naturaleza pura. Pero cuando la civilización – el progreso y la modernidad – invade esa naturaleza, se convierte en híbrido. El virus ha mutado – nunca mejor dicho – hacia un cuasi-objeto natural sobre el que ha incidido la sociedad. Y todavía más cuando el humano se convierte en su vector de propagación para convertirse en pandemia, no es el mero virus que se propaga, sino con ella la tozudez humana para enfrentarlo o no.

En ello el virus se vuelve expresión de una red de actores que incluye no sólo a los políticos, sino también al ciudadano común y corriente. En la medida que afecta la estabilidad económica y/o política es un asunto también político y económico y sería un error de primera magnitud excluir a políticos y economistas. Por supuesto, cuando el especialista pide que dejen a los técnicos manejen el asunto, lo que le preocupa es el manejo desvergonzado o irresponsable de la situación – según intereses partidarios por ejemplo – o que el ciudadano de a pie, estorbe. Pero esos son problemas distintos que corresponden a otro ámbito. El virus y la pandemia son híbridos y deberían de tratarse como tales. Las epidemias son problemas sociales y en esa línea R. Virchow pensaba y asumía que “la medicina es una ciencia social y la política es simplemente medicina a gran escala” (Citado por Gilligan, 2000).<sup>11</sup>

Al tratamiento de los híbridos habrán de tomarse todas las precauciones y debidos procesos metodológicos, hermenéuticos y metafísicos. Pero el pretender ignorar su carácter híbrido nos coloca al otro extremo. Si yo dejase el asunto pandémico exclusiva y estrictamente en manos legas

---

<sup>10</sup> Guzmán, 2020. Entrevista a Iván Solano, periódico digital *El Faro*, publicada el 13 de agosto de 2020. Iván Solano es un prestigioso médico especializado en infectología.

<sup>11</sup> Rudolf Virchow (1821-1902) fue un médico y político prusiano considerado como el “padre de la patología moderna” y fundador de la medicina social.

y políticas, muy probablemente sería un desastre; pero abandonarlo en manos exclusivamente técnicas y expertas y conceder la técnico y científico su conversión en tecnócrata, su carácter de vocería para hablar por los hechos y los objetos mundos. ¿Quién dice que no falsean así mismo lo comunicado? ¿Por ser científico, médico especialista o economista distinguido puede colocarse más allá del bien y el mal en términos políticos? La acción siempre es intrínsecamente ética y política, y no es una dimensión posterior a la consideración de los hechos y verdades desnudas.

## 4.2 FUSADES, el agua y nosotros

Por supuesto es problemático dejar en manos de la politiquería la conducción de la polis, si bien ya lo hacemos como resultado de la democracia representativa. El meollo del asunto es que la reivindicación moderna del político representando a las masas y hablando por ellas – Hobbes en su *Leviatán* se refiere al monarca como vocero de los intereses del pueblo – no garantiza que los políticos en realidad traduzcan los intereses y necesidades. En la misma línea, ¿qué garantía tenemos que el técnico, científico o especialista, que se arroga el derecho de hablar por los objetos mudos, realmente esté afinado en la verdad? R. Boyle y Pasteur hablan por los hechos científicos que reconstruyen la naturaleza en el laboratorio. Lo político requerirá del saber especializado y la ciencia no puede erigirse como neutra y aséptica porque de por sí es política y referida a la polis.

Los estudios profusamente técnicos sobre el agua que FUSADES ha ido realizando en los últimos años, muestran efectivamente la necesidad del exhaustivo análisis que desde las ciencias ambientales y naturales ha de hacerse. Pero ¿cómo está conectado esto, o no, con el interés de la privatización del recurso? ¿Podría el análisis científico aportar evidencia y razones para empujar el control privado de un recurso estratégico de primer orden? De ordinario, los estudios de FUSADES suelen concluir en la necesidad de la *gestión integral del recurso hídrico*.<sup>12</sup>

La gestión integral es un “concepto empírico que nace de la propia experiencia de campo de los profesionales” que pretende tener en cuenta la maximización de beneficios del recurso agua tomando en cuenta “resultados económicos” y el “bienestar social” sin comprometer claro está, la “sostenibilidad de los ecosistemas vitales” (ONU-DAES, 2014). De ello se desprende la necesaria gestión conjunta – integrada – de parte del sector público y privado. A nadie escapa el interés económico de la Gran Empresa en El Salvador respecto al control sobre el recurso agua. Podría verse incluso como una enorme ventaja el modelo de gestión integral puesto que obliga a la participación del sector público ahí donde parece predomina fácilmente el sector privado. Eso es precisamente parte de la lucha social de la gestión.

Si en principio los actores de un territorio han de verse involucrado en la discusión y resolución de su conflictividad, esto son procesos básicos de transformación de conflictos y por tanto, consecuencias específicas del análisis científico del agua. Es decir, no es consecuencia necesaria ni única de la experiencia de los profesionales. El agente local comunitario, por términos de su necesidad, sabe que la acción cooperativa tiene mayor efecto: su acción privada se ve potenciada por la acción público-comunitaria. Pero conceder al “profesional” excesivamente la palabra no sólo es desconocer la misma experiencia empírica del lego, sino también conceder que el profesional tiene el don de hablar por los objetos mudos de la naturaleza.

Todo el recorrido analítico termina por decantarse por la gestión integral. La revisión del “capital hídrico del país”, el análisis de los desequilibrios propios del ciclo de agua, la determinación de la cantidad y cantidad de mantos acuíferos y zonas de recarga, los términos de contaminación de los cuerpos de agua y el impacto en la distribución de los recursos pasan por el examen de la institucionalidad misma de la gestión actual intentando mostrar su insuficiencia. Es decir, el

12 No hay pretensión alguna de abordar el complejo tema del agua en estas breves páginas sino sólo mostrar el tipo de análisis posible con las categorías de Latour a propósito de la modernidad en cuanto al reclamo científico de la realidad independiente de la realidad sociopolítica. En cuanto a los análisis de FUSADES sobre el agua pueden verse como una muestra (Dimas, 2006 y 2013). Respecto al concepto de gestión integral de recursos hídricos ver Espeleta (2013)

problema esencial del agua no es tanto la reducción de zonas de recarga producto de la jugosa expansión inmobiliaria ni el problema de contaminación que la industria nacional realiza al lanzar sus desechos. El problema es la institucional, débil y corrupta del estado, incapaz de suplir y regular adecuadamente el servicio, tanto en su dimensión de bienestar social y como insumo económico. La contaminación y reducción de captación son accidentes necesarios del progreso, porque efectivamente “la cantidad de agua disponible en el país ha sido, es y será siempre la misma” (Dimas, 2006, p. 1). Como un dios que estuvo, está y estará con nosotros, así el agua. Si no llega a todos para consumo o para la industria es problema de la débil institucionalidad. Palabra de técnico. ¿Debemos permitir a los técnicos-científicos que manejen exclusivamente estos asuntos?

#### 4.3 Boyle y Hobbes

Boyle y sus descendientes definieron el mundo de las cosas mudas y hablan por ellas. Los científicos “simples intermediarios, hablaban solos en nombre de las cosas”. Hobbes y sus descendientes al definir el mundo social en el que los ciudadanos se expresan por medio de su representante, el soberano, “simple intermediario portavoz de sus palabras”. Pero, sin duda, cabe hacerse algunas preguntas:

¿Y si los sabios hablaran de sí mismos, en vez de hablar de las cosas? ¿Y si el soberano perseguía sus propios intereses, en vez de recitar el libreto escrito para él por sus mandantes? En el primer caso, perderíamos la naturaleza y recaeríamos en las disputas humanas; en el segundo, recaeríamos en el estado de naturaleza y en la guerra de todos contra todos. Al definir una separación total entre las dos representaciones científicas y políticas, la doble traducción-traición se volvía posible. Jamás sabremos si los científicos traducen o traicionan. Jamás sabremos si los mandatarios traicionan o traducen (Latour, 2007, p. 208).

#### 5. Colofón: ¿A dónde aterrizar?

Sin duda podemos encontrar en la producción de Latour innumerables elementos críticos aprovechables. Más allá de su análisis crítico de la modernidad y la consideración de los híbridos, la teoría del actor red ha tenido un impacto importante en su perspectiva de reensamblar la sociedad, así como sus estudios como el constructivismo en la ciencia y la labor misma que la ciencia ha tenido en la modernidad y el rescate del valor prominente que la naturaleza tiene para la sociedad. Este ha sido un tema recurrente, la recuperación de lo natural. A propósito de la crisis del cambio climático el tema creció en audiencia. La llegada de Trump pareció colocar la historia en un punto álgido que exigía redefinición en nuestros análisis. Ese es el contexto de *Dónde aterrizar* (Latour, 2018) del que valdrá la pena extraer algunas ideas finales a manera de colofón.

Más arriba mencionamos que la modernidad al separar la naturaleza de la sociedad-cultura, también escindió lo local y lo global según una dirección del tiempo. Lo local era el pasado, el atraso, lo salvaje. Una vez sometido lo local al progreso, a la modernización, todo cambia. Nos encaminábamos hacia el futuro, uno globalizado porque conforma una cultura en armonía en la que el término centroeuropea no es precisa, porque la modernidad, aunque originada en Europa, en realidad es blanca y está en el Norte. Así, la modernidad se identifica no sólo con la separación de naturaleza y sociedad, sino que se identifica con lo global, mientras se separa de lo local.

En este punto, señala Latour que tanto la Izquierda como la Derecha siguieron la misma senda del progreso y la globalización convirtiéndose en defensores y propulsores del progreso y lo global. El sentido para la derecha es obvio en cuanto suele ser más representativa del espíritu del capital. La burguesía es revolucionaria porque tiene la capacidad de enfrentándose al pasado, es decir al señor feudal, propiciar toda una serie de *cambios hacia adelante*.<sup>13</sup> El emblema del

---

13 Dice K. Marx que la “burguesía ha desempeñado en la historia un papel sumamente revolucionario” y precisamente “no puede existir sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción; es decir, las relaciones de producción, es decir, todas las relaciones sociales” en Marx (2008, pp. 28-29)



progreso estaba en primera línea. Pero también la izquierda ha creído y participado de este frente modernizante pujante de progreso, sea la izquierda fenecida en los años 90 con la perestroika y sus planes quinquenales, así como la izquierda de la socialdemocracia europea, sin dejar de tomar en cuenta nuestros productos más autóctonos. Izquierda y Derecha son, por tanto, hijas de la modernidad.

La crisis que comenzó en 1989, como señala Latour,<sup>14</sup> y que se acompañó de una crisis capitalista, pero también del malestar contra la globalización, desarticuló la antigua flecha del tiempo que señalaba hacia el futuro. A ambos lados de la lucha, izquierda y derecha, aparecieron defensores y resistentes de lo globalización y lo local. El “antiguo frente de modernización” parecía comenzar a recular, pero también parecía al mismo tiempo emerger un nuevo polo atractor, más allá de la tierra, adornado de fanfarria trumpista. El asedio a la naturaleza que los modernos aplicaron, la colocaron al borde de la crisis. Mientras la sensatez clama por un vuelco a la economía y la sociedad para revertir el cambio climático, el espíritu progresista que lleva el lucro como bandera, sigue creyendo en la disponibilidad infinita de los recursos naturales y que, en caso que se terminen o estalle una crisis planetaria, pretenden que no se convierta en suicidio, sino a lo sumo en genocidio masivo, resguardando para sí alternativas que sólo el capital puede pagar frente a la catástrofe global: paraísos artificial y ¿por qué no?, la colonización fuera de la tierra. En todo caso, ambas salidas son extra-terrestres pues ya no cuentan con la Tierra: agotarán al máximo sus recursos por el lucro y luego se verá qué.

Esta situación en realidad parece haber dejado desorientada a izquierda y derecha. No saben todavía que a la pregunta de dónde aterrizar, la respuesta es la Tierra. Si se salva.

---

<sup>14</sup> Tanto en Latour, 2007, pp. 24ss., como en Latour, 2018, pp. 1ss, la caída del Muro de Berlín fue un hecho paradigmático.

## Referencias bibliográficas

- Astorga Espeleto, Y. (2013), *Guía para la aplicación de la gestión integrada del recurso hídrico (GIRH) a nivel municipal*, Global Water Partnership.
- Couture-Grondin, É. (2011). Repensar las relaciones interculturales a partir de Bruno Latour, Boaventura de Sousa Santos y Donna Haraway, *Tinkuy* 16, 7-26. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3728584>
- Cruz Castillo, A. (2015). Bruno Latour y el estudio de lo social: construcción y actuación en red. *Revista Le Bret*, (7), 63-76. <https://doi.org/https://doi.org/10.15332/rl.v0i7.1519>
- De Grande, P. (2013). Constructivismo y sociología. Siete tesis de Bruno Latour. *Revista MAD*, 29, 48-57. <https://doi.org/10.5354/rmad.v0i29.27345>
- Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas (ONU-DAES). (2014). *Decenio internacional para la acción. "El agua, fuente de vida"*, 2005-2015. <https://www.un.org/spanish/waterforlifedecade/iwrm.shtml>
- Dimas, L. (2006). *Agua: recurso estratégico para nuestro crecimiento económico y progreso social. Situación y desafíos*. FUSADES.
- Dimas, L. (2013). *Recursos hídricos en El Salvador: importancia, gestión y participación*, FUSADES.
- Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. UCA Editores.
- Gertenbach, L. y Laux, H. (2019). Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk, Springer.
- Gilligan, J. (2000). Violence in public health and preventive medicine, *The Lancet*, 355, (9217),1802-1812. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(00\)02307-2](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(00)02307-2)
- Glavich, Eduardo (1995). Reseña de "Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica" de Bruno Latour. *Redes*, 2, (3), 208-212. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90711280009>
- Goldmann, L. (2013). *The Hidden God. A study of tragic vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*. Routledge.
- González, A. (1995), *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social* (Tesis doctoral), Universidad Pontificia de Comillas.
- Gudynas, E. (2004). *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. CLAES.
- Gudynas, E. (2011). Buen vivir. Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento*, ALAI (462), 1-20.
- Guzmán, V. (2020). "El objetivo general del Hospital El Salvador no se cumplió". *El Faro*. [https://elfaro.net/es/202008/el\\_salvador/24733/%E2%80%9CEI-objetivo-general-del-Hospital-El-Salvador-no-se-cumpli%C3%B3%E2%80%9D.htm](https://elfaro.net/es/202008/el_salvador/24733/%E2%80%9CEI-objetivo-general-del-Hospital-El-Salvador-no-se-cumpli%C3%B3%E2%80%9D.htm)
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus.
- Harman, G. (2009). *Prince of networks. Bruno Latour and metaphysics*. re.press.
- Harman, Graham (2014) *Bruno Latour. Reassembling the political*. Pluto Press.
- Latour, B. (1979) *Laboratory life. The construction of scientific facts*, Princeton.
- Latour, B. (1992). *Ciencia en acción*. Labor.

- Latour, B. (1995). ¿Tienen historia los objetos? El encuentro de Pasteur y de Whitehead en un baño de ácido láctico. *Isegoría*, (12), 92-109. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1995.i12.242>
- Latour, B. (2001) *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Gedisa.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature*. Harvard University Press.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimo modernos*. Siglo XXI Editores.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social*, Manantial.
- Latour, B. (2010). *On the Modern Cult of the Factish Gods*. Duke University Press.
- Latour, B. (2012). *Cogitamus. Seis cartas sobre las humanidades científicas*, Paidós.
- Latour, B. (2016), *Lecciones de sociología de la ciencia*. Arpa.
- Latour, B. (2018). *Down to Earth. Politics in the New Climatic Regime*, Polity.<sup>15</sup>
- Latour, B., Schaffer, S y Gagliardi, P. (2020). *A book of body politics*, Fondazione Giorgio Cini
- Marx, K. (2008). *Manifiesto del partido comunista*. Herramienta Ediciones.
- Pinker, Steven (2018). *En defensa de la ilustración*, Paidós.
- Santos, B. (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- Santos, B. (2014). *Epistemologías del Sur*. Akal.
- Schmidgen, H. (2015). *Bruno Latour in pieces. An intellectual biography*. Fordham University Press.
- Stengers, I. (2000), *The invention of modern science*. University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2011). *Thinking with W*
- *Whitehead*. Harvard University Press.
- Stengers, I. (2018) *Another science is possible. A manifesto for slow science*. Polity.
- Vries, G. (2016). *Bruno Latour*. Polity Press.
- Zubiri, X. (1974). *Naturaleza, Historia y Dios*. Alianza Editorial.

---

<sup>15</sup> La versión en castellano se titula *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, Taurus, 2018, pero la referenciada aquí es la versión de Polity del original francés de 2017 de *Découverte* titulada *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*.