



Bruno Latour: ontología, hibridación y antagonismo

Bruno Latour: Ontology, Hybridization and Antagonism

David Antolínez Uribe

<https://orcid.org/0000-0002-2335-7681>

Investigador independiente

d.antolinez.uribe@gmail.com

Recibido: 10/10/2022

Aceptado: 20/06/2023

Publicado: 30/06/2023

Citación/como citar este artículo: Antolínez, D. (2023) Bruno Latour: ontología, hibridación y antagonismo. *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*, 2(1), 73-92.



Resumen

Este ensayo es un homenaje retrospectivo sobre el pensamiento de Bruno Latour, prestando especial atención a cómo su obra fue interpretada, criticada y defendida por diversos autores. Al tratar de establecer la identidad filosófica del Latour, se exponen sus principales ideas y el eventual desarrollo que estas tuvieron. Especial atención se dedica a la “crítica de la crítica”, la cual termina siendo un punto de inflexión entre la etapa temprana y tardía de la filosofía latouriana. Basándose en la “hibridación antagonica” o “criticidad próxima”, es posible releer los intentos del francés en formular un sistema capaz de describir las diferencias ontológicas en términos cualitativos, abriendo nuevas líneas de investigación para el futuro.

Palabras claves: Bruno Latour; teoría actor-red; criticidad próxima; pluralismo ontológico.

Abstract

This essay is a retrospective tribute to the thought of Bruno Latour, paying special attention to how his *oeuvre* was interpreted, criticized and defended by various authors. To establish the philosophical identity of Latour, there will be an exposition of his main ideas and their eventual developments. Special attention is dedicated to the “critique of criticism”, which ends up being a turning point between the early and late stages of Latourian philosophy. Based on “antagonistic hybridization” or “proximal criticality”, it is possible to reread the French attempts to formulate a system capable of describing ontological differences in qualitative terms, opening new lines of research for the future.

Keywords: Bruno Latour; actor-network theory; proximal criticality; ontological pluralism.

Introducción - un primer encuentro

Gracias a Renzo Taddei, en un curso sobre los desafíos epistemológicos que el Antropoceno les impone a las ciencias sociales, tuve mi primer contacto con Donna Haraway, Anna Tsing y Bruno Latour. Estaba recién publicado *Cara a cara con el planeta* (Latour, 2017a), pero también exploramos su célebre *Nunca fuimos modernos* (Latour, 2007). Recuerdo bien mi reacción de incredulidad ante el parlamento de las cosas: “si a duras penas podemos llegar a un consenso entre humanos, ¿qué le hace pensar a Latour que podremos incluir en las discusiones políticas los intereses de las bacterias?” Desde luego, en aquel entonces aún no advertía que precisamente uno de los propósitos del filósofo francés fue disminuir el ambiente de escepticismo que nos sofoca en el siglo XXI. En todo caso, como por esos tiempos estaba enfocado en mi tesis de maestría sobre la historia de la psicología, tema que no guarda relación aparente con la crisis climática, supuse cándidamente que podría desentenderme Latour.

Eventualmente me topé con *La vida en el laboratorio*. De la primera obra de Latour y Woolgar (1995) me impresionó especialmente la descripción de cómo la hormona TRF “se sustancia” al enlazarla con la cadena de inscripciones y procedimientos técnicos. El químico no se descubre, como si de una entidad pre-existente se tratase, sino que se construye; en el sentido fuerte del término. Para comprender mejor esta sustancia química, los neurólogos y endocrinólogos del Instituto Salk trataban de “sintetizar las seis posibles combinaciones de los tres aminoácidos conocidos que existen en proporción equimolar en el TRF” (p. 162). Es decir, antes si quiera de estar seguros que encontrarían esa hormona en el cuerpo humano, ellos ya se aventuraban a inventarla haciendo uso de todo su arsenal de técnicas. Esto no quiere decir que la existencia del químico en cuestión quede puesta en entredicho, sino que se revela como una entidad ontológica particularmente frágil. En general, este libro versa sobre las connotaciones semióticas de la ciencia, haciendo un análisis paralelo entre la textualidad de la literatura científica y los ensamblajes de los artefactos del laboratorio. Pero también es posible ver el primer atisbo de una filosofía centrada en la ontología de la ciencia. Por un lado, la epistemología tradicional estaba enfocada en la demarcación entre ciencia y pseudociencia y, por el otro, la sociología del conocimiento se centraba en el contexto cultural que rodea los descubrimientos científicos. Ambas disciplinas parecían haber olvidado un pequeño detalle: los científicos trabajan con sustancias, objetos, entidades, fenómenos, inventos, materiales, recursos, etc. Latour aprovechó este vacío y dedicó sus esfuerzos a revelar el ecosistema material de las ciencias.

El 9 octubre de 2022 se dio la noticia del fallecimiento de Latour, evento que causó profundos lamentos entre sus colegas y asiduos lectores. Sin duda había cierto entusiasmo en seguir la pista de sus últimas producciones y conectándolas con los desarrollos o correcciones de ideas previas. Como lector, uno está llamado a rearmar el nudo gordiano que reúne los diversos temas por donde discurría el ávido pensador francés. Creo que los obituarios no hacen suficiente énfasis en el carácter nómada de su pensamiento, pues se esfuerzan sobremanera en clasificar su extensa obra dentro de la filosofía de la ciencia o de la ecología. Hay quienes piensan que Latour era un intelectual de la post-verdad; para algunos él resultaba insoportable en sus idiosincrasias francesas; y para otros aún están por verse los frutos de su filosofía tardía. El propósito de este ensayo, que en espíritu trata de ser un homenaje más, es explorar la forma en que los diversos críticos y defensores comprenden la totalidad del *corpus* latouriano. Las preguntas que fijarán nuestro curso

serán: ¿cuál es la identidad filosófica de Latour? ¿cuál es la mejor forma de aprehenderla? En primer lugar, se ofrecerá una exposición sintética de las ideas principales de Latour. Segundo, se explorarán los textos de algunos críticos y defensores de Latour, quienes de un modo u otro pretendían etiquetarlo con distintos rótulos a medida que el pensamiento del filósofo francés avanzaba. Tercero, se apelará a un aspecto no muy explorado de la obra de Latour (2005b), la propuesta de una crítica “próxima” en vez de “distante”, para demostrar porqué tales análisis – tanto en contra como a favor – terminan perdiendo de vista el núcleo fuerte de la filosofía latouriana. Finalmente, se sugerirá la noción de una “hibridación antagónica” como herramienta que describe y permite navegar los matices en la identidad filosófica de Latour.

Compendio de ideas latourianas

Un aforismo de las *Irreducciones*, el primer tratado metafísico que Latour (2022) publicó como epílogo de Pasteu: guerra y paz de los microbios, reza “¿Cómo se logran la abstracción, la exactitud y la pureza? Como el queso: por filtrado, siembra, moldeado y maduración. O como la gasolina: por refinación, craqueo y destilación”. Este axioma indica que, antes de poder llegar a la esencia de una cosa, es necesario añadir una serie de elementos y procedimientos; antes de poder eliminar, hay que agregar. Teniendo eso en mente, hay que comprender que reducir la filosofía a un compendio de diez tesis principales, aunque parezca un gesto contradictorio, es más bien un ejercicio de maduración y refinación. Lo importante, así pues, no es el contenido individual de estas tesis, como si de átomos se trataran, sino de los hilos que conectan tales nodos y articulan una red que puede seguirse extendiendo sucesivamente. Esta es, a fin de cuentas, la gran lección de la teoría actor-red (ANT) que desarrollaron Latour, Callon y Law.

- I. *La vida en el laboratorio* (1995/1979). Los hechos científicos se presentan a sí mismos como afirmaciones verdaderas sobre una naturaleza objetiva, distante y pre-existente; pero realmente son un conglomerado de recursos, signos, instrumentos, deliberaciones, criterios metodológicos y alianzas. Antes de llegar a un hecho consensuado, los científicos despliegan una extensa actividad basada en negociaciones y mixturas.
- II. *Pasteur: guerra y paz de los microbios* (2022/1984). No se puede emplear el criterio de verdad o naturaleza como causas que explican los triunfos científicos, pues ambas cosas son el resultado de agitadas controversias donde se combinan y redefinen los elementos en disputas. Para ganar una controversia y así poder redibujar nuestra concepción de naturaleza, a la vez que instaurar nuevas prácticas que median nuestra relación con ella, es indispensable reclutar aliados (instituciones, colegas científicos y agentes no-humanos).
- III. Segunda edición de *La vida en el laboratorio* en 1986. Aquí se eliminó el adverbio “social” en el subtítulo “la construcción social de los hechos científicos”. Esto redundó en un mayor compromiso ontológico con los artefactos tecnológicos y los fenómenos naturales, provocando rechazo a las teorías cognitivas y sociológicas tradicionales. Es imposible enunciar un proceso de construcción enteramente social; es decir, libre de la interacción entre humanos y no-humanos.

- IV. *La ciencia en acción* (1992/1987). La epistemología ha construido una imagen racionalista de la ciencia a partir del estudio de sus triunfos pretéritos, pero dicho retrato es insostenible al examinar la ciencia viva y repleta de controversias. A partir de este abordaje, se puede comprender cómo uno de los objetivos de la investigación científica es la producción de “cajas negras” o “inmutables móviles” en contextos locales, para después estandarizarlos, desplazarlos y aplicarlos en otros escenarios para así ganar mayor objetividad y universalidad.
- V. *Nunca fuimos modernos* (2007/1991). Los modernos han construido una narrativa en donde rompen relaciones con el pasado gracias a revoluciones científicas y políticas, discriminando entre naturaleza y sociedad como resultado. Simultáneamente, el avance tecnológico de los modernos solo es posible gracias a las prácticas de hibridación, donde se inventan nuevos modos de política y naturaleza en un mismo gesto. Las categorías modernas “naturaleza”, “sociedad”, “lenguaje”, y “humano” son el punto de llegada de una extensa construcción, nunca el punto de partida.
- VI. *La esperanza de Pandora* (2001/1999). El mayor riesgo de los construccionistas es el escepticismo que se rehúsa a comprender un objeto como real y fabricado al mismo tiempo. Lo falso es atribuido a la falta de razón, las supersticiones o las caprichosas proyecciones mentales, mientras que lo real se comprende a partir del metodismo lógico y la materialidad. Al estudiar mejor la actividad científica, no solo se descubre que la pureza ontológica es un mito, sino que este sirve como fundación para un modelo político que restringe tanto a las sociedades democráticas como a las actividades investigativas.
- VII. *Why has critique run out of steam?* (2004). Quizá este sea el punto de quiebre de la filosofía de Latour, quien se horrorizó al ver cómo las tesis de la “construcción social” de la realidad son usadas por los negacionistas del cambio climático. Ya que el dispositivo del “pensamiento crítico”, la iconoclastia *à la* Voltaire, Marx y Freud, se basa en la sospecha y la desmitificación, cada vez que se examina “críticamente” un objeto, este termina recubierto con un halo de falsedad. En el siglo XXI la misión cambió: no hace falta seguir destruyendo ídolos opresivos, sino construir un terreno común para la vida.
- VIII. *Reensamblar lo social* (2008/2005). Como efecto tardío del haber postulado un constructivismo “a secas”, Latour termina distanciándose de gran parte de los teóricos sociales. Ellos caen en una tautología curiosa: buscan explicar las interacciones sociales, pero apelan a causas como “cultura” o “sociedad”; confundiendo el fenómeno a explicar con los recursos explicativos. Los sociólogos han desarrollado cierta indiferencia hacia los no-humanos, relegándolos a las ciencias naturales y desconociendo su lugar en el tejido social.
- IX. *Investigación sobre los modos de existencia* (2013). Los modernos insistieron en la pureza de los polos naturaleza/cultura, pero no se preguntaron cómo funciona la hibridación de entidades en las áreas que enriquecen la vida en Occidente. Distintas actividades (religión, legislación, economía, ciencia, política, etc.) funcionan con esquemas de relaciones y acciones particulares, a veces existiendo de forma aislada y a veces de forma conexas con otros modos de existencia.

- X. *Cara a cara con el planeta* (2017a). En épocas del Antropoceno ya no es posible mantener la dicotomía materia orgánica/inorgánica. También se debe replantear la relación individuo-ambiente en base a las incisivas retroalimentaciones entre diversos agentes. Fundándonos en el trabajo de Lovelock, es posible repensar la tierra como un territorio que no dependa de ideas totalizantes como “naturaleza”, “razón”, “progreso” o “esfera”, recalibrando a su vez los nexos entre teología, economía, política y ciencia.

Conviene aclarar que Latour, hábil en el arte de la retórica, a veces empleó una prosa literaria, en otras ocasiones se basó en estudios empíricos, e incluso llegó a lanzar atrevidas especulaciones. El francés evitó la filosofía sistemática, en parte debido al desdén ante el ejercicio profesional de la filosofía (Latour, 2010b), pero también porque antes de ofrecer un sistema positivo en *Investigación sobre los modos de existencia*, tuvo que navegar por muchos otros campos del conocimiento. Irónicamente, como se verá a continuación, las variopintas tesis de Latour fueron interpretadas y criticadas principalmente por ser una especie de reduccionismo-eliminativista.

Armazón de críticas a la filosofía latouriana

El primer Latour, desde 1979 hasta 1999, hizo una conjugación entre sociología y filosofía de la ciencia. Dicha mezcla dio pie a lecturas ambiguas, interpretaciones equívocas y bastante confusión. Por ejemplo, al referirse a *La vida en el laboratorio*, Hacking anticipó que sería una “guía para futuras generaciones de etnógrafos de laboratorios” (1992a, p. 18). Por su parte, Haraway (1980, p. 489) indicó que se trataba de una “exquisita historia detallada, en vez de un mero pronunciamiento sobre la construcción social, donde se evidenciaba cómo la sociología de la ciencia también comprende el orden a partir del caos”. *La ciencia en acción* también despertó ambivalencia: por un lado, Amsterdamska (1990) lo tildó de ingenuo, prejuicioso y lleno de distorsiones que dan pie a varias dudas, pero al mismo tiempo Bijker (1988) lo alabó por ser un texto capaz de purgar la mente del lector de categorías filosóficas desgastadas y desarrollar un nuevo vocabulario para comprender los nexos entre ciencia, tecnología y sociedad. Collins (1994, p. 674) lanzó un adverso comentario a *Nunca fuimos modernos* al decir que este “no ofrece nada sobre la cuestión de la primacía de la sociedad humana en la creación de conocimiento (...) se elimina la fricción del mundo, pero nos deja sin control”. Finalmente, respecto a *La esperanza de Pandora*, Fuller (2003) denuncia que Latour hace pasar fábulas filosóficas como estudios empíricos y Yearley (2002) observa que el francés debe caricaturizar sobremanera a sus detractores para hacer más plausible su inusitada filosofía.

Más allá de comentar favorablemente o no sobre la obra de Latour, lo valioso es reflexionar sobre la ambivalencia que causa. Hacking (1992b) es uno de los autores más explícitos en este punto, pues en cierta ocasión felicitó a Latour por considerar las inscripciones del laboratorio como más que meras representaciones, a la vez que le advierte el riesgo de incurrir en una “definición metonímica” donde la actividad experimental y semiótica sean homologadas. Para Hacking (1999), el constructivismo de Latour no le permite mantenerse como realista científico, pues en su teoría la aparición de nuevas entidades materiales depende casi exclusivamente de elementos semióticos pre-existentes. Una inconformidad semejante fue declarada por Knorr-Cetina, otra pionera en las etnografías de los laboratorios, quien veía que el énfasis en lo textual hacía que Latour

descuidara toda una cultura oral que mediaba las comunicaciones entre comunidades científicas (Amann & Knorr-Cetina, 1990). En suma, estos autores interpretan al primer Latour como uno más en la extensa lista de filósofos franceses obsesionados por los juegos del lenguaje, priorizando el análisis del discurso por sobre las prácticas materiales.

Lo curioso es que varios sociólogos británicos lanzaron implacables críticas contra Latour por la razón opuesta: dejarse seducir por el naturalismo y el determinismo tecnológico, olvidando las dinámicas sociales que influían en el desarrollo de la ciencia. Por ejemplo, Schaffer (1991, p. 182) criticó al autor francés por caer en una visión ‘whig’ de la historia, centrada en los “heroicos milagros del microbiólogo” a la vez que incurría en la “herejía del hilozoísmo, aquella doctrina que atribuye vida y voluntad a la materia inanimada”. No es admisible hacer sociología de la ciencia si la conclusión es que Pasteur fue superior a sus contrincantes (Liebig, Pouchet, Koch) gracias a la injerencia de las bacterias que no existían hasta que él las conjugó. De forma semejante, Collins y Yearly (1992, p. 321) acusaron a los autores de la ANT de caer en “incertidumbres metodológicas que derivan en un retardatario determinismo tecnológico”. Latour no solo era excesivamente semiótico, sino que terminaba por defender un realismo ingenuo en donde se cree que la realidad es ajena a lo que la mente humana percibe. Incluso David Bloor (1999), patriarca del “programa fuerte”, llegó a publicar un artículo titulado *Anti-Latour*, donde ataca a la ANT por ser un análisis no-sociológico, anti-causalista y oscurantista de las prácticas que generan conocimientos. Esto disparó un gran debate sobre las diferencias entre el constructivismo *tout court* de Latour y el constructivismo *social* de la escuela de Edimburgo, cuyo problema subyacente es el lugar que tienen los objetos no-humanos en la vida social y el análisis que se puede realizar de esta.

Además de la epistemología y la sociología, las ideas de Latour también fueron recibidas con recelo y preocupación por parte de los filósofos dedicados a la metafísica. Un ejemplo ilustrativo es el trabajo de Lewowicz (2003), quien llega a la conclusión de que el materialismo de Latour, si bien se promociona como una defensa del pluralismo ontológico, es un eliminativismo velado. Según la filósofa uruguaya, en aras de disolver las dicotomías modernas, el francés suprime de su léxico las nociones de ‘humano’, ‘mundo externo’, ‘sujeto’, ‘mente’ y ‘representación’, dejándonos únicamente con un magma de categorías donde las diferencias se desvanecen. Lewowicz señala tres problemas recurrentes: la imprecisión en los términos, el juego de suma cero entre los elementos pre-existentes en la actividad experimental y los intentos de dismantelar la equivalencia entre la fabricación y la falsedad; en un lenguaje más técnico, Latour es un filósofo precario que no ofrece claridad analítica, deja sin resolver la cuestión de la emergencia de entidades y evita tangencialmente la teoría de la verdad como correspondencia. El resultado de estas maniobras es un “anti-anropocentrismo” en donde no hay posibilidad alguna de alteridad, donde no hay identidad sino meras identificaciones, donde los actores no pueden definirse en base a sus propiedades u operaciones propias. Si el colectivo conformado a partir de humanos y no-humanos no admite gradientes ni distinciones de tipo, la filosofía latouriana solo puede ofrecer un mundo que se (auto)construye a sí mismo. Esto, lejos de reivindicar al constructivismo, termina mezclándolo con las doctrinas del “animismo”, “creacionismo invertido”, “panteísmo” y “auto-poiesis” (Lewowicz, 2003, p. 398). Irónicamente, el filósofo de las irreducciones es quien más se atreve a eliminar nuestros aparatos conceptuales.

Desde luego que estos grupos de críticas no pueden homologarse entre sí, pero vale la pena advertir un factor común. Ya sea por el hiper-textualismo, las explicaciones no-sociológicas o el magma categorial, la filosofía latouriana no puede dar cuenta de una serie

de matices que existen en las múltiples esferas de la ciencia y política. Nadie niega que Latour tiene una aguda visión para encontrar fenómenos claves como las inscripciones, los juicios de fuerza, la purificación moderna, etc., pero el francés los infla a tal punto que pierden especificidad. Lo curioso es que los críticos no escatimaron esfuerzos en desplegar una serie de etiquetas “anti-realista”, “oscurantista”, “iconoclasta”, “materialista”, etc., para lograr asir a una figura tan esquivada como lo era Latour. Buscar un único término para describir la filosofía del francés siempre resultó una empresa fallida, pues él mismo siempre fue un objetivo que se movilizaba rápidamente a través de las redes construidas por él y sus colaboradores. Ahora bien, quizá no sea vano hacer este ejercicio, pues lo único peor que categorizar taxativamente a Latour es usar el derivativo “latouriano” para ofrecer definiciones tautológicas. Incluso se puede inferir que este esfuerzo crítico no es gratuito: tratar de re-direccionar y diseccionar a Latour no es únicamente un gesto de antipatía hacia el autor, sino un intento de re-introducir la distinción de matices que se perdió.

Contra-ataque y defensa latouriana

Latour basó gran parte de su sociología en el análisis de las controversias, por lo que no es sorprendente que él buscara provocar unas cuántas y entrar en contrapunteos con sus críticos. En respuesta a Hacking, él insistió que su filosofía era “hiper-realista” (Latour, 1988, p. 67). Ante los ataques de Collins y Yearly (1992), y Callon y Latour (1992) rechazaron las acusaciones de ser reaccionarios, indicando que la ANT era la única alternativa simétrica que evitaba tanto el naturalismo (que ve la sociedad como ficciones) como el realismo sociológico (que prolonga el veto kantiano de hablar de las cosas-en-sí-mismas). Defendiéndose de Bloor, Latour (1999) señaló cómo la escuela de Edimburgo mezcla indiscriminadamente “la causalidad natural, social y lógica para después distribuirlas inequitativamente” (p. 119), cayendo en una “sociología auto-referencial, el naturalismo sin examinar y el cientificismo” (p. 125). Si los estudios de la ciencia y tecnología debían superar tal dualismo que escinde naturaleza y sociedad, aquel sería un paso que Latour tomaría gustoso. Finalmente, sin mencionar a Lewowicz, pero sí reconociendo el problema de un constructivismo ubicuo, Latour (2003) explicitó que “si bien hay muchas fallas con el constructivismo, es imperativo salvarlo para refugiarnos contra el fundamentalismo” (p. 28). En cierta oportunidad, haciendo una retrospectiva sobre los altibajos de su carrera, el francés reivindicó la “antropología de las ciencias” como rúbrica que engloba su obra (Latour, 2017b).

Empero, cuando las críticas provenían de quienes se tomaban seriamente la simetría entre ciencia, tecnología y sociedad, Latour procuraba ahondar en las bondades de su teoría. Por ejemplo, ante la objeción de que la ANT carecía de claridad analítica por abandonar las categorías modernas, Latour (1991, p. 156) reclamó en *Nunca fuimos modernos* que la diferencia entre distintos colectivos era una “cuestión de escala, mas no de tipo”. Si bien se insiste que las barreras entre el registro material, social y semiótico son imposiciones arbitrarias y que cada red está compuesta por recursos heterogéneos, al final solo un criterio cuantitativo nos permite diferenciar entre un colectivo mayúsculo (como el Leviatán de Hobbes) y otro local (como la bomba de vacío de Boyle). En efecto, al evitar hablar de diferencias constitutivas naturales o culturales, se adquiere la simetría tan preciada por la ANT; pero quizá el precio a pagar es demasiado alto. Unos cuantos años después, Latour (1994, p. 795) ofreció un ejercicio especulativo, una *pragmatogonía* sobre los tamaños variables de las relaciones socio-técnicas, admitiendo que “tras haber combatido el

paradigma dualista por años, me he percatado que este no será superado si no se ofrecen nuevas categorías con la misma capacidad de discriminar los finos detalles de la mediación socio-técnica”. Aquí se reconoce que no podemos tratar de manera equivalente la vida de los babuinos, los cavernícolas que inspiraron el mito de *homo faber*, los ritos religiosos, la construcción de las primeras urbes, las técnicas de administración contable-militar, la industria fordista, las infraestructuras eléctricas o los proyectos de ecología política. Sin embargo, como se verá más adelante, el mismo Latour eventualmente se distanció de este modelo principalmente cuantitativo.

En todo caso, para los propósitos de este ensayo, resultan más interesantes las defensas que otros autores han realizado del filósofo francés. Aquí el punto no es reforzar las tesis ya expuestas, dado que el mismo Latour refinó varias de sus ideas a lo largo de su carrera. Más bien se trata de comprender cómo el *corpus* latouriano es discutido por otros investigadores que ven en él prometedoras herramientas conceptuales. En este orden de ideas, se expondrán rápidamente las reflexiones de Henning Schmigden, Graham Harman y Anders Blok y Torben Jensen.

En primer lugar, *Bruno Latour in Pieces* (Schmigden, 2015) es un notable estudio de las primeras etapas del filósofo francés. Latour creció rodeado de los cultivos, zarzas y zanjas del viñedo familiar, por lo cual no sería exagerado suponer que la noción de “red” lo acompañó desde la infancia. Su formación académica empezó en la filosofía de la religión, explorando temas como la exégesis bíblica y una visión de la historia basada en la transmisión de acontecimientos. El joven Latour se familiarizó con autores como Bultman, Péguy, Deleuze y, especialmente, Serres. Schmigden también cuenta con detalle las experiencias de Latour en África y el despertar de una mayor sensibilidad etnográfica. Luego, desencantado por el ambiente posmoderno en Francia, Latour trata de poner a prueba su perspectiva antropológica y sus ideas semióticas en el Instituto Salk en California. De ahí en adelante la trayectoria de Latour ha sido bastante documentada, pero el biógrafo alemán aún es capaz de arrojar luz sobre cómo el filósofo francés refinó muchas de sus ideas primigenias en el Centro de Innovación Sociológica en París gracias a interlocutores científicos e ingenieros. “Pandora” fue el nombre de una revista científica que Latour y Callon co- editaron, buscando divulgar los primeros estudios empíricos sobre ciencia y tecnología en el entorno francés. Es importante considerar cómo la filosofía de Latour se impregna del estilo narrativo de las ciencias duras, no solo porque de ahí surge el reconocimiento de los agentes no- humanos, sino para comprender también la forma en que Latour emplea sus recursos teóricos. Schmigden (2015, p. 111) indica que el filósofo francés repetía el mismo patrón cuando lidiaba con sus críticos: “primero admite que ellos tienen razón, luego muestra repudio por las tendencias posmodernas, entonces oscila estratégicamente entre reflexiones filosóficas y estudios empíricos, hasta finalmente reiterar las posturas atacadas en primer lugar”. ¿Podría entenderse esto como una maniobra tramposa? ¿O es la repetición de ideas, creando diferencias en el sentido deleuziano, el mecanismo de avance del *corpus* latouriano?

En segundo lugar, está *Prince of Networks* (Harman, 2009), el análisis más completo sobre las influencias filosóficas y las implicaciones metafísicas del pensamiento latouriano. Para Harman, Latour es un filósofo inédito tanto en las tradiciones analíticas como en las continentales, donde predomina la tendencia anti-realista. Este libro empieza denunciando los ataques simplistas a la propuesta de Latour. Sería inapropiado tildar al pensador francés como un “realista en el sentido clásico, pues para él las masas físicas son igual de reales que las obras de teatro”; tampoco valdría llamarlo un constructor social, fenomenólogo o

partidario de la deconstrucción, “pues los objetos inanimados, más que meras apariencias en la conciencia, son capaces de interactuar con la sociedad humana” (Harman, 2009, p. 26). Latour no anhela una única realidad, una objetividad unívoca y de acceso inmediato, sino que pretende rehabilitar la multiplicidad de actores en constantes relaciones. Hay una fuerte herencia del empirismo inglés, pero la influencia de Deleuze, Whitehead y James hacen que la ANT se sostenga sobre un pluralismo discontinuo, donde priman el devenir y la performatividad. Aún más, Latour avanza radicalmente en la propuesta de una filosofía enteramente inmanente, donde no se apele a un plano trascendente (lo virtual, lo potencial, etc.) para explicar cómo se despliega el mundo. Adicionalmente, Harman explica que Latour es difícil de localizar en las coordenadas intelectuales convencionales porque estas son derivaciones de la purificación moderna. En cambio, la simetría latouriana implicaría asumir un punto de partida de perplejidad “en dónde no hay conocimiento alguno sobre qué entidades son reales o no, resistiendo las tentaciones dogmáticas de ofrecer definiciones *a priori*” (2009, p. 74). Ahora bien, como se verá más adelante, Latour no se consideraba a sí mismo un emancipador, sino más bien una suerte de recapitulador. Esto coincide, además, con la comprensión de la pureza como ejercicio de destilado enunciado en *Irreducciones*.

Prince of Networks no solo es una defensa de Latour, sino un interesante ejercicio especulativo en donde se plantea la pregunta “Si para el año 2050 Latour deviniera una figura ortodoxa y todos habitaran su mundo intelectual, ¿qué tendríamos en exceso y qué faltaría?” (Harman, 2009, p. 121). Según el biógrafo norteamericano, la única etiqueta viable para el autor francés es la de “relacionismo”, pues se enfatiza que “la realidad de cualquier actor yace en su capacidad de afectar o perturbar a otro” (p. 75). Haciendo eco del malestar de Lewowicz, Harman indica que ubicar la relación como eje central es “una forma radical de resolver las dicotomías tradicionales al eliminar un término y colapsar la masa de entidades en un único polo [*radix*]” (p. 154). No solo se trata de preferir las cualidades y operaciones por encima de las sustancias, sino de negar la existencia fija de estas. Aquí Harman, igual que Hacking o Knorr-Cetina, expresa abiertamente su ambivalencia. Admira que el francés se comprometa radicalmente con un realismo independiente a las categorías *a priori* y aplaude el constante esfuerzo de una visión secular donde los objetos demuestran su existencia en el plano de la inmanencia. La imagen del cosmos que ofrece este pluralismo ontológico es, sin duda, refrescante. Pero, como se verá mejor en un texto tardío (Harman, 2016), la hipertrofia de la categoría de relación (alianza, vínculo, ensamblaje, etc.) termina empujando a la filosofía latouriana a un territorio ambiguo. El pragmatismo radical de este modelo hace imposible pensar en objetos aislados, autónomos o interactivos, que no pierdan la posibilidad de declararse reales por el mero hecho de no estar articulados en red. Para solventar esta dificultad, Harman desarrolló una teoría donde se distinguen los objetos sensuales (imágenes en la conciencia) de los objetos reales (entes externos) y sus modos de interacción: la ontología orientada a los objetos.

En último lugar se encuentra *Hybrid Thoughts in a Hybrid World* de los nórdicos Anders Blok y Torben Jensen (2011). Este trabajo es mucho más abierto, inconcluso y semejante a la literatura de los estudios de ciencia y tecnología si se le compara con las biografías de Schmigden y Harman. Aquí la hibridación se postula como el motor del *corpus* latouriano, no solo por el lugar privilegiado que ocupa en *La ciencia en acción* o *Nunca fuimos modernos*, sino porque el filósofo francés fue quien más logró “atravesar las divisiones analíticas que tanto nos han engeguado para desarrollar una cooperación inter- y post-disciplinaria para una ciencia socialmente relevante en el mundo contemporáneo”.

Adicionalmente, Blok y Jensen exploran con detalle algunos matices de la relación amor-odio de Latour con las ciencias sociales, haciendo hincapié en el eventual tránsito hacia la filosofía de la ecología. A lo largo del libro se evidencia cómo Latour solía trabajar en líneas paralelas: hacía etnografías locales, pero apuntando a preguntas macro-sociales; enfatiza los estudios empíricos, pero con la pretensión de rediseñar la metafísica; celebra los logros de las ciencias, pero busca otras plataformas artísticas para la experimentación conceptual. Este homenaje termina con una entrevista, donde Latour reflexiona sobre la influencia de la etnometodología en la ANT, sus coqueteos con la formulación de políticas públicas en Francia, el vigorizante ambiente de la filosofía germana, su preocupación por el ejercicio docente a medida que envejecía y otros temas.

La crítica como dispositivo de disección

Latour ganó fama como iconoclasta con sus primeros libros, pero en *Nunca fuimos modernos* advirtió los peligros de trabajar guiados por el deseo de revolucionar el presente rompiendo lazos con el pasado. Igualmente, en *La esperanza de Pandora* declaró que el antifetichismo no era una actitud de progreso hacia la objetividad sino parte de una estratagema política que buscaba desconectar ciencia y sociedad. Esto, desde luego, parecía ratificar los alegatos de Collins y Yearley sobre cómo el pionero de la ANT tenía una postura reaccionaria en términos políticos. ¿Cómo estar en contra del progreso y defender las creencias supersticiosas sin ser catalogado como un nostálgico conservador? Como se mencionó en el segundo apartado, para entender esta inflexión es necesario explorar en mayor detalle el artículo *Why Has Critique Run out of Steam*.

Los argumentos de la construcción social se tornaron armas de los escépticos, ya sean los científicos que dudan del influjo de la política en sus investigaciones (por ejemplo, Alan Sokal o Steven Weinberg) o los políticos que pretenden que las ciencias no tengan injerencia en el interés colectivo de las naciones (como los negacionistas del cambio climático en la administración de Bush). Sin embargo, lo más grave no es que los científicos “duros” o los políticos hayan malentendido la propuesta de los estudios de ciencia y tecnología, sino que los mismos científicos sociales, contaminados por un exceso de filosofía posmoderna, hayan desarrollado un escepticismo radical y lo celebren como si se tratase de una prolongación del proyecto de la Ilustración. Hay quienes sospechan de los intangibles fenómenos sociales, puesto que estas no serían más que fachadas ficticias que recubren las relaciones económicas que rigen la sociedad. Hay quienes ven con recelo el psiquismo, pues tal es una entidad teórica, virtual o un simple *façon de parler*, cuando lo único responsable por la conciencia, el amor y la creatividad son las sinapsis neuronales. Hay quienes, inversamente, se atreven a dudar de la fuerza de los átomos y de la caída de las torres gemelas, indicando que se trata de simulacros gestados por el complot de los medios de comunicación. En medio de un panorama de tanta desconfianza, Latour (2004, p. 232) lanza la pregunta: “¿cuál es la diferencia entre deconstrucción y constructivismo?”.

A Latour le interesa construir una filosofía donde no se emplee la noción de una materia inerte como entidad física capaz de explicar la subjetividad ni la idea de ciertos intereses políticos capaces de gestionar la percepción de la realidad. Es curioso, incluso absurdo, que la crítica se base en estas versiones caricaturizadas de objetividad y subjetividad para poder operar. Ora la materia se limita a ser una pantalla blanca en donde la subjetividad proyecta sus ilusiones, ora es el único componente real del cosmos, siendo la

causa última del sujeto cognoscente que puede albergar ilusiones en primer lugar. Para el filósofo francés, en vez de aplicar los métodos de la crítica para dismantelar las falsas ideologías o el naturalismo ingenuo, habría que comprender exactamente qué significa ser un objeto real en este mundo donde la existencia es cada vez más frágil. Si la crítica es aquello que escinde la relación objeto/sujeto, quizá el constructivismo deba prescindir de ella para volver a anudar los hechos y las fabricaciones, los agentes humanos y las mediaciones técnicas, la materia mundana y los incorpóreos signos lingüísticos.

Para hacer este tránsito, Latour (2004) expone la diferencia entre las ‘cuestiones de hecho’ y las ‘cuestiones de interés’. Las primeras reflejan la antigua comprensión de objetividad, que comparten tanto científicos naturales como políticos reaccionarios. Si se discriminan los hechos únicamente según la rúbrica de verdad o falsedad, no tendría sentido hablar de alianzas, consensos y negociaciones en lo absoluto. Ante las cuestiones de hecho solo es posible posicionarse desde la aceptación irrestricta o la denuncia encarnizada. Las cuestiones de interés, por el contrario, reflejan una existencia limítrofe entre objetividad y subjetividad. Son creaciones colectivas, pero con suficiente autonomía para reclamar un lugar por derecho propio. La palabra interés no denota una preferencia particular, sino que evoca la intersección (*inter-esse*) propia de los puntos de paso obligatorios, haciendo eco de la ANT. Cuando diversos actores logran alinear sus trayectorias y programas de acción en un único nodo, este deviene un interés común; por ende, los participantes de este conglomerado tratarán de preservar su fuerza y volverlo un fenómeno tan evidente que nadie se atreva a dudar de su realidad. En un texto posterior, Latour (2005a) complementó esta diferencia remitiéndose a la etimología de los términos ‘objeto’ y ‘cosa’; los cuales de hecho son bastante contrarios. *Object* remite a la entidad individual, inerte y pasiva, mientras que *Thing* (o *Ding* en alemán) proviene del vocablo ensamblaje, reunión o asamblea (en un sentido parlamentario). La cosa, en las lenguas romances, guarda parentesco con ‘causa’, la capacidad de producir efectos. Este pluralismo pragmatista le permite a Latour redireccionar los esfuerzos de la filosofía y las ciencias sociales. Ya no hace falta destruir los íconos ni levantar los velos, sino generar espacios de convergencia y diplomacia (Latour, 2002).

La crítica es incompatible con la democracia deliberativa que los estudios de la ciencia y tecnología siempre han propuesto. Primero, el dispositivo crítico sirve para separar a las masas ingenuas, susceptibles de ser engañadas por las costumbres religiosas o los discursos políticos, de las élites académicas capaces de ver las verdaderas estructuras de la realidad detrás de las conspiraciones. Segundo, las entidades plurales y polifónicas (cosas, *ding*, ensamblajes) son momificadas, extraídas del tiempo e individualizadas por los críticos, puesto que así pueden desempeñar el rol doble de única entidad real del cosmos y trasfondo de las supersticiones humanas. Una cosa, en el sentido latouriano, debe ser comprendida siempre como una “legión repleta de demonios” (Harman, 2009, p. 21), nunca como una masa homogénea desprovista de agencia. Tercero, continuando con la disertación etimológica, habría que remitirse a Quignard (2011, p. 13) quien rastrea el origen de “análisis” como aquella palabra usada por los griegos para relatar cuando los marinos desataron a Odiseo una vez se alejaron de las sirenas. El propósito declarado de la ANT era trazar las líneas que conectan diversos nodos, no escindirlos. Cuando Latour, Callon y Law insistían en “seguir a los actores”, precisamente se trata de generar nuevas síntesis. La crítica moderna es analítica, trata de diseccionar a los objetos que ya había petrificado previamente, mientras que el vitalismo inmanentista que subyace la primera filosofía de Latour insiste en acercarse a los ensamblajes de un modo que no corte arbitrariamente sus

alianzas. Nótese, además, que esta es la razón por la que fracasan las críticas a Latour: se procuran aislar los elementos problemáticos o contradictorios de su pensamiento, en vez de permitir que estos se desplacen y reconfiguren a medida que el francés transita nuevos dominios. Lo curioso es que Latour, al insistir tanto en la hibridación, nos ofreció la clave de lectura para subvertirlo: seguir combinando sus ideas hasta que nuevos monstruos emerjan de la filosofía de las redes.

Como corolario a *Why Has Critique Run out of Steam*, conviene revisar otro artículo, *Critical Distance or Critical Proximity*, donde el Latour (2005b) responde a las objeciones de cómo la ANT deviene apolítica si renuncia al dispositivo de la crítica, en tanto deja de denunciar los poderes hegemónicos y actuar a favor de los dominados. Los estudios de la ciencia y la tecnología han sido atacados por preferir los casos empíricos centrados en las élites académicas y proponer únicamente un mecanismo de deliberación para resolver los conflictos sociales. Esta deliberación no es una postura arbitraria, sino que se desprende cómo Latour comprende la composición de las cuestiones de interés. El consenso, no la imposición, es lo que permite que una asamblea se forme en primer lugar. Los científicos sociales escépticos de la potencia política de la deliberación comentan que esta cándida actitud diplomática oculta las estructurales relaciones de poder que causan injusticia y sufrimiento, pero el filósofo francés de hecho revierte el razonamiento al demostrar que la imagen de una sociedad construida a partir de ideologías e intereses políticos es el velo que termina ocultando las diminutas y cotidianas negociaciones entre agentes humanos y no-humanos que permiten la estabilización del tejido social. Si bien es cierto que negar la posibilidad de hechos irrefutables y de entidades rígidas e individuales parece abrirle la puerta a una filosofía de la post-verdad, Latour insiste en que no hay que retornar al pensamiento crítico que juzga de antemano quienes son víctimas y victimarios en su ansia de transformar el panorama político. Más aún, evocando a Deleuze, Latour explica que, en vez de mirar la sociedad en su totalidad, los humanistas deberían enfocarse en los detalles, pues: “nuestras acciones solo pueden generar diferencias en un mundo hecho de diferencias” (p. 6).

El problema con la actitud crítica es que implica distancia, la usual postura del experto o el activista que emite valoraciones globales, en contraste con el científico que admite la incertidumbre, abre las cajas negras del cosmos y procura reconectar los puntos de las redes allí presentes. Esta segunda postura, por el contrario, implica proximidad: acercarse lo suficiente al objeto, a la cuestión de interés, como para percibir los múltiples componentes allí presentes. Al detectarlos, es posible rehabilitar sus voces, darle un espacio a los actores que siempre estuvieron presentes pero que quedaban invisibles por el escepticismo iconoclasta de los científicos críticos. El científico social, en la filosofía latouriana, ha de ser una figura diplomática, alguien que conecte las voces de actores que antes no entablaban negociaciones debido a la ausencia de canales de comunicación y herramientas de traducción. Si el sociólogo asume el rol de experto o pedagogo, eventualmente terminará por invalidar la voz de los actores examinados. Esto lleva a Latour (2005b) a concluir que “es el objeto en sí mismo, la cuestión de interés que está siendo problematizada, quien debe devenir crítico” (p. 8). La criticidad, término físico que designa el incremento de la temperatura de un objeto para que sus partículas se movilizan constantemente, es el medio para catalizar nuevos cambios. Nótese, por último, que esta propuesta de la “criticidad próxima”, que no asemeja en nada la crítica moderna, no puede ser un ejercicio teórico. No hay nada peor que “la indiferencia a los aspectos prácticos que exhiben los intelectuales al apelar a los ‘fundamentos teóricos’ para invalidar las cuestiones

de interés” (Latour, 2019, p. 17). Para inducir criticidad hay que acercarse al mundo de la empiria, explorar detalles y facilitar la reorganización de nuevos ensamblajes. Es decir, la criticidad próxima apunta a crear una iconofilia más refinada, no una fatigante iconoclastia.

Ahora bien, un último apunte antes de pasar al último apartado del ensayo. La crítica a la crítica que ofrece Latour refleja por qué tanto los ataques como las defensas que otros hacen de él terminan errando el punto clave. Por un lado, los críticos (Collins, Fuller, Yearley, Brassier, etc.) diseccionan la filosofía latouriana y separan las partes admisibles de las rechazables. El corpus de Latour tiene una sinergia, lo cual no significa que deba aceptarse o negarse a totalidad, sino comprender cómo de la yuxtaposición de las diversas ideas es que surgen nuevas potencias. Hay que estar dispuesto a atravesar la espesura de detalles allí presentes. Por otro lado, los defensores tienen una simpatía demasiado armónica. Ya sea Harman trazando el linaje metafísico de Latour, Schmidgen remontándose a la influencia temprana de la semiótica de Greimas, o Blok y Jensen explorando las alianzas del francés con Michael Lynch, Shirley Strum o Isabelle Stengers. Los ancestros, docentes y colegas son necesarios para que un ensamblaje sea robusto, pero esto no es garantía de llegar al punto de criticidad. Si se anudan dos nociones claves de la filosofía latouriana, la traducción y las controversias científicas, se puede sugerir una herramienta conceptual para explorar al pensador francés o cualquier otra cuestión de interés: la hibridación antagónica. Esto nos permitirá aseverar que Latour logra refinar sus ideas, retroalimentar sus tesis, generar nuevas metamorfosis conceptuales, multiplicar los matices de sus pensamientos, gracias a sus detractores. Mialet (2012) ya había advertido que el francés procuraba reclutar a sus opositores, a la vez que homenajeaba sus ideas creando simbiosis con las suyas propias. El mismo Latour (2017b, p. 329) recordó que la única manera de ganar objetividad es a través de la “capacidad de enfrentar las objeciones más próximas”.

Hacia una filosofía positiva de las diferencias ontológicas

El recorrido previo sirve como prolegómeno para el mayor trabajo filosófico de Latour: *Investigación sobre los modos de existencia*. Nótese un aspecto curioso: si bien los exégetas reconocen que esta obra es una *suma* metafísica del *corpus* latouriano (Schmidgen, 2014), algunos autores han admitido tener cierta parálisis al abordarla (Sismondo, 2022). En primer lugar, conviene señalar que la expresión “modo de existencia” refleja una carga ontológica más fuerte que las viejas nociones “régimen de enunciación” o “producción de verdades”. Ya no se trata únicamente de explorar las negociaciones y mediaciones semiótico-materiales para hablar de un cosmos pluralista, sino seguir las mixturas ontológicas de dicho pluriverso. Segundo, la introducción del texto refleja la conciencia que tuvo el autor sobre las limitaciones de la ANT. Si bien se ha insistido arduamente que todas las redes están compuestas de elementos heterogéneos que al combinarse producen resultados sorprendidos, dichas sorpresas ocurren del mismo *modo*, dejando así de ser sorprendentes. En otras palabras, una filosofía basada en la multiplicidad y la discontinuidad puede, irónicamente, terminar siendo monolítica. En ese sentido, uno podría argumentar que el pensador francés acata las objeciones que le han repetido desde diversos frentes: sus conceptos carecen de claridad analítica, su teoría evita una postura normativa anclada en la noción de ‘verdad’ y su sistema no permite comprender las peculiaridades emergencias de entidades discretas. En este libro se mostró que Latour estuvo dispuesto a salir del plasma o magma ontológico, para así recuperar la posibilidad

de distinguir las cualidades ontológicas. Ya no se puede admitir que las redes difieren únicamente en tamaño, sino que cada una de estas posee sus propias condiciones de felicidad/infelicidad; cada una tiene un sabor, color y aroma específico (Tresch, 2013).

El propósito de este magno libro es, por consiguiente, detallar cómo se articulan las instituciones específicas en los dominios de la reproducción de la vida, la metamorfosis de los seres psíquicos, la formación de hábitos, el desarrollo tecnológico, la ficción literaria, las inscripciones científicas, la representatividad política, las acciones legislativas, las comunidades religiosas, los apegos vinculantes a entidades invisibles, la organización corporativa, los dilemas morales y las redes de asociación. Ahora bien, estas indagaciones son reminiscencias y prolongaciones de otros estudios previos como el caso del fenómeno de la encarnación en la religión católica, las travesías burocráticas en el Consejo de Estado Francés o los cosmopolitas dispositivos terapéuticos de la etnopsiquiatría (Latour, 2005c; 2009, 2010a). Entiéndase bien, no se trata únicamente de que Latour exploró terrenos distintos a la techno-ciencia aplicando indiscriminadamente el método clásico de la ANT, sino que incursionó allí para encontrar las excepciones y los hiatos al modelo de la sociología de la traducción que había diseñado con Callon y Law. Según Harman (2009), Latour es el único filósofo que trabajó en paralelo en su primera y segunda filosofía. Si bien la aparición de *Investigación sobre los modos de existencia* parecía ser la revelación de un texto secreto, lo cierto es que los trabajos por fuera de los estudios de ciencia y tecnología siempre fueron públicos. El punto de tránsito, si se quiere, es precisamente la formulación de la “criticidad próxima”. Como se vio, Latour ya había admitido en 1994 que la ANT tenía dificultades en discriminar la formación y operación de los distintos colectivos socio-técnicos, pero, en vez de retornar al asimétrico esquema kantiano, optó por refinar un modelo donde se enfatice la pluralidad ontológica al interior de cada objeto y la labor del científico social en detectar y re-articular diferencias.

¿Cómo este pluralismo ontológico logra evitar los problemas de la ANT? Tomemos, por ejemplo, el contraste que existe entre las condiciones de felicidad de la ciencia, la ley, la religión y la psicología. En primer lugar, la ciencia existe en gran medida gracias a los ensamblajes bibliográficos, los estilos de retórica naturalistas y la circulación de “móviles inmutables”, gráficos, escalas métricas, bibliografía, ecuaciones, etc. El conocimiento de las ciencias no es verdadero por corresponderse con un estado de los hechos del mundo externo, sino por los efectos disciplinantes sobre las comunidades científicas y el desarrollo de diversas herramientas técnicas y conceptuales. En segundo lugar, la ley, un dominio que ha gozado de marcada autonomía respecto a otras esferas sociales, está enfocada en la verdad procesal. El aparato burocrático, si bien también se basa en gran medida en las inscripciones textuales, se aproxima a los casos jurídicos desde un ángulo reduccionista: en vez de variaciones o patrones, lo importante es detectar la forma en que una norma o código es preservado o pervertido. El tipo de pericia del abogado difiere sustancialmente de las intuiciones insignia del experimentador. Tercero, la religión no está interesada en ofrecer retratos fidedignos del mundo próximo (o del más allá), así como tampoco busca esbozar pautas éticas de comportamiento. El núcleo fuerte de la experiencia religiosa radica en la transmisión de testimonios y la instauración de ritos que permite la re-encarnación de los sentimientos piadosos y reveladores. Aquí la formación de íconos, si bien puede ser una cuestión polémica, pone de manifiesto cómo la fe (católica, por lo menos) no pretende un grado de certeza que usualmente se le atribuye (aunque erróneamente) a las ciencias. Una fe es tanto más objetiva en tanto más logra replegar las distancias espaciotemporales entre los eventos divinos y la experiencia cotidiana. La psicología, denominada [MET] en alusión

a la *metamorfosis*, quizá sea uno de los modos de existencia más llamativos de este proyecto latouriano. Las deidades, la magia, el psiquismo y los trastornos emocionales hacen parte de aquellos “seres psicógenos”, las entidades que emergen a raíz de la yuxtaposición de fenómenos sin formas definidas ni ubicaciones fijas. Al desdibujarse la barrera que mantiene separado al individuo del mundo exterior se desplaza el eje de agencia, el *locus* de control sobre las experiencias de sufrimiento o cura de los malestares mentales.

Desde luego, la filosofía latouriana no se contenta con describir todos los dominios de los modos de vida de los occidentales, pues tales no son esferas inconexas entre sí. Lo más crítico – nuevamente en el sentido de la criticidad – acontece cuando dos o más modos de existencia relativamente diferenciados entran en colisión. ¿Qué pasa cuando dos regímenes de verdad se disputan mutuamente? ¿Cómo se re-articulan los elementos allí presentes para resolver el hiato? ¿Cómo comprenden los modernos sus propias contradicciones? Estas no son las preguntas que *Investigaciones sobre los modos de existencia* responde de forma categórica, pero sí los cuestionamientos que habilita para los futuros desarrollos de la filosofía latouriana.

Este libro vendría a ser, entonces, la secuela de *Nunca fuimos modernos*. En 1991 Latour ofrecía una perspectiva negativa para explicar por qué el mito de la modernización nunca había ocurrido según los reportes de los Occidentales, pero dos décadas después el filósofo francés buscó abordar este tema positivamente: “si nunca fuimos modernos, ¿entonces qué fue lo que nos pasó?” (Latour, 2013, p. xxvii). El joven Latour no solo fue tildado de reaccionario, sino como promotor del trans-humanismo, la disolución del multiculturalismo y la desconfianza ante la naturaleza. Sin embargo, en el siglo XXI Latour (2010c) transitó a la filosofía de la ecología, mostrando un gran compromiso con el desarrollo de nuevos modos de pensamiento y relación con las entidades que componen el mundo. Ciertamente el francés insistió que no hay tal cosa como la naturaleza (una co-extensión de su previo rechazo al materialismo clásico) entendida como aquel territorio en donde residen los seres humanos. Lo que existen son diversas naturalezas y culturas, cada una producida localmente por una serie de negociaciones científicas, literarias, religiosas, etc., que deben poder explorarse en detalle. Pero este argumento – típicamente relativista – no termina llevando al callejón sin salida del solipsismo o la inconmensurabilidad, pues la crisis ecológica le recuerda a los diversos colectivos socio-técnicos que la zona crítica es el único espacio común donde la vida es posible (Latour, 2017a). El humanismo clásico es demasiado estrecho, demasiado emparentado con la crítica moderna, demasiado apegado a la idea de un sujeto consciente y autónomo. En este nuevo régimen climático es necesario encontrar una nueva definición de humano que sea “híbrido en sus relaciones, universal en su tragedia y comprometido a sobrevivir en el Antropoceno” (Latour, 2017b, p. 334).

La pregunta, necesariamente antropológica, es si esta móvil definición de humanidad, descentralizada en tanto independiente del registro natural o social, nos redirige a una nueva universalidad que niega las diferencias o si más bien las potencia. La respuesta debería ser clara para este punto: la *Investigación sobre los modos de existencia* trata, precisamente, de establecer un viaje de ida y vuelta entre la experiencia que tienen los occidentales y no-occidentales al articularse con los diversos seres de los dominios de la ley, la política, la religión, la psicología, etc. En una entrevista Latour explicó que “es momento de renegociar las diferencias entre los occidentales y los no-modernos, sobre todo para encontrar nuevas formas de habitar el nuevo régimen climático” (p. 306). Muchos humanos no-modernos, así como la plétora de agentes no-humanos con los que se relacionan, “tienen un meta-lenguaje más preciso para movilizarse a través de las frágiles redes que

componen el mundo” (Latour, 2017b, p. 327), por lo cual sería idóneo que el científico social aprendiera estas otras formas de vida y las divulgara entre sus prójimos modernos. No basta aceptar que *Nunca fuimos modernos*, ahora toca desplegar todas nuestras herramientas conceptuales para aprender qué significa ser humano en un registro no-occidental. Este es el punto culmen de la función diplomática, necesaria para evitar los vicios de la sociología clásica y solventar la crisis ecológica, que tanto promulgó Latour (2017b):

La diplomacia es no estar exactamente seguro sobre qué es lo que más valoramos. Quizá las definiciones y comprensiones de los otros pueden representar mejor tus propios intereses. Diplomacia es estar dispuesto a dejar que los otros te enseñen mejores modos de vida. (p. 338)

Conclusión - ¿quiénes serán los futuros latourianos?

Hasta sus últimos años Latour fue altamente productivo en sus distintos campos de interés. Su muerte en octubre de 2022 puso un punto final a una obra que bien pudo seguirse extendiendo ampliamente. El filósofo francés, a diferencia de muchos académicos, alcanzó el estatus de celebridad intelectual, reuniendo un notable séquito de aliados y admiradores. No sería de extrañar que en los próximos años se incremente la atención que nuevos filósofos, ingenieros, sociólogos y ecologistas dediquen a la vasta estela de libros, artículos, ensayos, exhibiciones y entrevistas que Latour dejó tras de sí. Sin embargo, el entusiasmo no necesariamente va de la mano con el núcleo fuerte de su filosofía – lo que en este ensayo he designado bajo el nombre de criticidad próxima o hibridación antagónica. La academia le rinde culto a los grandes filósofos construyendo archivos, publicando epistolarios y creando comunidades híper-especializadas que logran navegar con gran erudición la literatura menor de figuras como Kant, Husserl o Heidegger; no falta mucho para que Latour sea homenajeado así. Si bien esta atención al detalle, los matices y las diferencias puede ser visto como una actitud coherente con el espíritu latouriano, es importante advertir el riesgo de redundancias. Desde luego que Latour se repetía a sí mismo, pero siempre en aras de aquel proceso de refinamiento que les otorga mayor pureza a sus ideas. La obra del pensador francés se mantendrá vigente no solo si es leída por las futuras generaciones, sino en tanto sea llevada al punto crítico donde los elementos que componen las numerosas asambleas de su filosofía se vean forzados a crear nuevos híbridos. En cierto sentido, Latour tenía la lucidez de invitar al lector a transformar sus conceptos e ideas. Sería desafortunado no aceptar esa invitación y seguir la dirección indicada por Bruno: la búsqueda de un futuro viable para una humanidad articulada con el pluralismo ontológico del cosmos.

Contribución de autoría

David Antolínez Uribe fue el único autor.

Fuente de financiamiento

Autofinanciado.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

Referencias

- Amann, K., & Knorr-Cetina, K. (1990). The fixation of (visual) evidence. En M. Lynch & S. Woolgar (Eds.), *Representation in Scientific Practice* (pp. 85-122). MIT Press.
- Amsterdamska, O. (1990). Surely You Are Joking, Monsieur Latour! *Science, Technology & Human Values*, 15(4), 495-504. <https://doi.org/10.1177/016224399001500407>
- Bijker, W. E. (1988). Review Science in Action. *Technology and Culture*, 29(4), 982-983. <https://doi.org/10.1353/tech.1988.0102>
- Blok, A., & Jensen, T. E. (2011). *Hybrid thought in a hybrid world*. Routledge.
- Bloor, D. (1999). Anti-Latour. *Studies in History and Philosophy of Science*, 30(1), 81-112. [https://doi.org/10.1016/S0039-3681\(98\)00038-7](https://doi.org/10.1016/S0039-3681(98)00038-7)
- Brassier, R. (2011). Concepts and Objects. En L. Bryant, N. Srnicek & G. Harman (Eds.), *The Speculative Turn* (pp. 47-65). Re.press.
- Callon, M., & Latour, B. (1992). Don't Throw the Baby Out with the Bath School! En A. Pickering (Ed.), *Science as Practice and Culture* (pp. 343-368). University of Chicago Press.
- Collins, H., & Yearly, S. (1992). Epistemological Chicken. En A. Pickering (Ed.), *Science as Practice and Culture* (pp. 301-326). University of Chicago Press.
- Collins, H. M. (1994). Review We Have Never Been Modern. *Isis*, 85(4), 672-674. <https://doi.org/10.1086/356988>
- Fuller, S. (2000). Review Pandora's Hope. *Isis*, 91(2), 341-342. <https://doi.org/10.1086/384756>
- Hacking, I. (1992a). 'Style' for historians and philosophers. *Studies in History and Philosophy of Science*, 23(1), 1-20. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(92\)90024-Z](https://doi.org/10.1016/0039-3681(92)90024-Z)
- Hacking, I. (1992b). The Self-Vindication of the Laboratory Sciences. En A. Pickering (Ed.), *Science as Practice and Culture* (pp. 29-64). University of Chicago Press.
- Hacking, I. (1999). *The Social Construction of What?* Harvard University Press.
- Haraway, D. (1980). Review Laboratory Life. *Isis*, 71(3), 488-489. <https://doi.org/10.1086/352555>
- Harman, G. (2009). *Prince of Networks*. Re.press.

- Harman, G. (2016). *Immaterialism*. Polity Press.
- Latour, B., & Woolgar, S. (1995). *La vida en el laboratorio*. Alianza Editorial.
- Latour, B. (1988). Comments on 'The sociology of knowledge about child abuse'. *Noûs*, 22(1), 67-69. <https://doi.org/10.2307/2215552>
- Latour, B. (1992). *La ciencia en acción*. Editorial Labor.
- Latour, B. (1994). Pragmatogonies: A Mythical Account of How Humans and Non-Humans Swap Properties. *American Behavioral Sciences*, 37(6), 791-808. <https://doi.org/10.1177/0002764294037006006>
- Latour, B. (1999). For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor's 'Anti-Latour'. *Studies in History and Philosophy of Science*, 30(1), 113-129. [https://doi.org/10.1016/s0039-3681\(98\)00039-9](https://doi.org/10.1016/s0039-3681(98)00039-9)
- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora*. Gedisa.
- Latour, B. (2002). *War of the Worlds: What about Peace?* Prickly Paradigm Press.
- Latour, B. (2003). The Promises of constructivism. En D. Ihde & E. Selinger (Eds.), *Chasing Technoscience* (pp. 27-46). Indiana University Press.
- Latour, B. (2004). Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry*, 30(2), 225-248. <https://doi.org/10.1086/421123>
- Latour, B. (2005a). From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public. En B. Latour & P. Weibel (Eds.), *Making Things Public* (pp. 14-41). MIT Press.
- Latour, B. (2005b). *Critical Distance or Critical Proximity?* Unpublished paper. Recuperado de <https://n9.cl/fobc7>
- Latour, B. (2005c). "Thou Shall Not Freeze-Frame", or How Not to Misunderstand the Science and Religion Debate. En J. Proctor (Ed.), *Science, Religion, and the Human Experience* (pp. 27-48). Oxford University Press.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos*. Siglo XXI Editores.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social*. Ediciones Manantial.
- Latour, B. (2009). *The Making of Law*. Polity Press.
- Latour, B. (2010a). *On the Modern Cult of the Factish Gods*. Duke University Press.
- Latour, B. (2010b). Coming out as a philosopher. *Social Studies of Science*, 40(4), 599-608. <https://doi.org/10.1177/0306312710367697>
- Latour, B. (2010c). An Attempt at a "Compositionist Manifesto". *New Literary History*, 41, 471-490. <https://doi.org/10.1353/nlh.2010.a408295>
- Latour, B. (2013). *Investigación sobre los modos de existencia*. Ediciones Paidós.
- Latour, B. (2017a). *Cara a cara con el planeta*. Siglo XXI Editores.
- Latour, B. (2017b). A Dialog About a New Meaning of Symmetric Anthropology. En P. Charbonnier, G. Salmon & P. Skafish (Eds.), *Comparative Metaphysics* (pp. 327-45). Rowman & Littlefield.

- Latour, B. (2019). Against critique, for critique. En I. Graw & C. Menke (Eds.), *The Value of Critique* (pp. 15-30). Campus Verlag.
- Latour, B. (2022). *Pasteur: guerra y paz de los microbios / irreducciones*. Isla Desierta.
- Lewowicz, L. (2003). Materialism, symmetry and eliminativism in the latest Latour. *Social Epistemology*, 17(4), 381-400. <https://doi.org/10.1080/0269172032000151821>
- Mialet, H. (2012). Where would STS be without Latour? What would be missing? *Social Studies of Science*, 42(3), 456-461. <https://doi.org/10.1177/0306312712440311>
- Quignard, P. (2011). *Butes*. Sextopiso.
- Schaffer, S. (1991). Review The Pasteurization of France. *Studies in History and Philosophy of Science*, 22(1), 174-192. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(91\)90020-S](https://doi.org/10.1016/0039-3681(91)90020-S)
- Schmidgen, H. (2014). Review An Inquiry into Modes of Existence. *Isis*, 105(3), 673-675. <https://doi.org/10.1086/679177>
- Schmidgen, H. (2015). *Bruno Latour in Pieces*. Fordham University Press.
- Sismondo, S. (2022). In Memoriam: Bruno Latour. *Social Studies of Science*, 52(6), 954-956. <https://doi.org/10.1177/03063127221136191>
- Tresch, J. (2013). Another turn after ANT: An interview with Bruno Latour. *Social Studies of Science*, 43(2), 302-313. <https://doi.org/10.1177/0306312712468362>
- Yearley, S. (2002). Review Pandora's Hope. *Science, Technology & Human Values*, 27(1), 165-167. <https://doi.org/10.1177/016224390202700108>