

Siguiendo a los cuasi-objetos. Modernidad, inmanencia y trascendencia en Bruno Latour¹

Iñigo Galzacorta

Universidad del País Vasco UPV/EHU

En unas recientes declaraciones Bruno Latour confesaba que pese a su ocupación a lo largo de décadas con diversos estudios empíricos sobre ciencia, tecnología y sociedad el impulso que subyace a toda su obra es, en lo fundamental, de carácter esencialmente filosófico². Y así, si aceptamos esta confesión, es preciso concluir que la recepción de la obra de Latour ha corrido hasta el momento una suerte ciertamente singular. Enormemente reconocido e influyente en disciplinas como la sociología, la antropología o los estudios sobre ciencia y tecnología, en la filosofía, por el contrario, su trabajo ha pasado hasta el momento prácticamente desapercibido y, a pesar de que hay indicios de que esto pueda estar cambiando, su impacto en ella ha sido prácticamente nulo³. Las páginas que siguen, que parten de la convicción, que trataremos de justificar, de que algunos de los problemas planteados por Latour marcarán la agenda de la filosofía en las próximas décadas, pretenden ser una invitación a leer y a discutir la obra de Latour desde la filosofía.

Para ello, tomaremos como punto de partida la lectura del que consideramos uno de los textos filosóficamente más relevantes de Latour, su trabajo de 1991 *Nunca hemos sido modernos*⁴. Allí, inscribiéndose en una consolidada tradición de reflexión filosófica acerca de la modernidad, Latour trata una vez más de comprender qué significa «ser moderno». Su conclusión será rotunda: mientras nos mantengamos en ciertos esquemas de pensamiento característicos de la modernidad jamás alcanzaremos a comprender apropiadamente las

¹ Este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación EHUA15/3.

² Latour (2010), p. 60.

³ Sobre la escasa atención que la filosofía hasta el momento ha prestado a Latour, cfr. Harman (2007). Se pueden ver indicios de que esto puede estar cambiando tanto en algunos recientes estudios monográficos sobre Latour como Harman (2009), Blok y Jensen (2011) como en algunas propuestas filosóficas recientes de jóvenes autores como Harman (2005) y (2009), Bryant (2011a), Bennet (2010) o Morton (2013) en los que la huella del pensamiento de Latour es notable.

⁴ Latour (1991). En adelante citado como NM. Este texto, en el que Latour desarrolla una brillante y provocativa reflexión metateórica sobre el significado de sus anteriores estudios empíricos, marcará en lo fundamental la agenda intelectual que éste desarrollará en los años posteriores. Recientemente Latour (2012) ha publicado un largo trabajo en el que retoma algunos problemas abiertos en NM modificando parcialmente algunas de sus estrategias conceptuales. En cualquier caso, en este trabajo centraremos nuestra atención principalmente en el proyecto que se articula en torno a NM.

fuerzas y dinámicas que configuran este mundo moderno. Para Latour, el rasgo definitorio de los modernos radica en su confianza en su capacidad para discernir entre todo aquello que pertenece a la esfera de lo objetivo, al reino de la necesidad y de las fuerzas causales de la naturaleza, y aquello que pertenece a la esfera de lo subjetivo, al reino de la libertad y de la capacidad humana para dar sentido y autodeterminarse. Es en esta «gran división» entre lo subjetivo y lo objetivo, entre aquello que pertenece a la esfera de lo humano, de lo social, de lo cultural y aquello que pertenece a la esfera de los objetos, de lo natural y de lo material, donde los modernos han visto el origen de su singularidad, de su fuerza sin igual para conocer y dominar el mundo, para transformar la sociedad y construir espacios de libertad. Sin embargo, según Latour, es esencial a todo este dispositivo conceptual moderno el hecho de que en él se vuelve «invisible, impensable» cierto «trabajo de mediación» por el cual diversos tipos de entidades, tanto humanas como no humanas, no dejan de asociarse y entretrejerse, formando colectivos de seres «híbridos», «cuasi-objetos» y «cuasi-sujetos», que sólo con dificultad, y al precio de no poder comprender su verdadero carácter y sus formas de acción, pueden ser clasificados y comprendidos a partir de esos dos grandes polos que articulan las formas de pensamiento moderno. Según Latour, la principal consecuencia de esta incapacidad de las formas de pensamiento moderno para pensar apropiadamente el modo de ser de estos seres híbridos, así como su papel en la articulación de los colectivos en los que vivimos, es que éstos proliferan, proscritos y sin control, en una cantidad y una escala sin igual en la historia de la humanidad. Así, más allá de la representación que los modernos hacen de sí mismos como aquellos que lograron discernir entre lo objetivo y lo subjetivo, más allá del modo en que éstos conciben que su fuerza y su singularidad procede de su capacidad para no mezclar entre estas dos esferas, según Latour es justamente en esta proliferación de seres híbridos que actúan en la clandestinidad donde debemos buscar el rasgo más característico del mundo moderno. Por ello, sostiene, si queremos comprender apropiadamente la singularidad del mundo en que vivimos, tendremos que ensayar nuevas estrategias conceptuales que sean capaces de hacer visible ese trabajo de mediación, de asociación y vinculación entre humanos y no humanos, que había quedado relegado a la clandestinidad por el horizonte del pensamiento moderno y que, justamente por ello, ha proliferado en nuestro mundo en una escala sin igual.

Así las cosas, este trabajo se articulará en torno a una doble tarea: en primer lugar, trataremos de reconstruir brevemente la caracterización que Latour hace del horizonte de

pensamiento moderno y de su incapacidad para pensar apropiadamente esos seres híbridos cuya proliferación, sin embargo, impulsa; en segundo lugar, esbozaremos algunas de las estrategias que Latour desarrolla para caracterizar apropiadamente el modo de ser de esos seres híbridos y su papel en la configuración del mundo en que vivimos. Para realizar estas dos tareas centraremos nuestra atención en el singular uso que Latour hace en *Nunca hemos sido modernos* del par conceptual trascendencia/immanencia que, como veremos, jugará un papel esencial tanto en la caracterización del horizonte intelectual moderno como en el desarrollo de las estrategias apropiadas para caracterizar y seguir la acción de esos seres híbridos, cuasi-objetos y cuasi-sujetos. A modo de conclusión, defenderemos que algunas de las cuestiones que Latour pone sobre la mesa al hilo de esta problemática marcarán la agenda filosófica de las décadas venideras.

1. La «Constitución moderna» y la instauración de la «Gran división»

Las narrativas habituales acerca de la modernidad han situado tradicionalmente el origen de esta época y de las fuerzas que le dan singularidad y la constituyen en el desarrollo de fenómenos como la ciencia, el humanismo o la secularización. Sin considerar estas narrativas erróneas, sino más bien parciales, *Nunca hemos sido modernos* parte de la tesis de que sólo alcanzaremos una comprensión apropiada de lo que significa «ser modernos» y, por tanto, de la complejidad y singularidad del mundo en que vivimos, si estudiamos el nacimiento conjunto de todos estos fenómenos y su articulación en torno a lo que él denomina la «Constitución moderna». Desarrollada a través de un largo proceso en el que intervienen multitud de actores, esta Constitución es articulada por toda una serie de acuerdos tácitos, nunca explícitamente enunciados en todo su alcance y complejidad, por los que «se distribuyen las funciones, las acciones, las competencias» que atribuimos a los diferentes tipos de entidades que interactúan en el mundo (NM, 25), definiendo así «a los humanos y a los no humanos, a sus propiedades y relaciones, a sus competencias y agrupamientos» (NM, 26). En este sentido, sostiene Latour, comprender apropiadamente la singularidad del mundo moderno, la complejidad del tiempo en que vivimos, exige comenzar por el examen de este articulado constitucional en que se sostienen nuestros habituales discursos sobre la época, por la tematización de ese espacio desde el que en tanto que modernos pensamos, por el análisis tanto de las posibilidades que este articulado inaugura como de los límites que él impone, los lugares que oscurece, desfigura o deja impensados.

En *Nunca hemos sido modernos* Latour sitúa el desarrollo de este espacio constitucional en un largo proceso articulado en torno al trabajo y la confrontación de dos grandes tradiciones de pensamiento: la primera, constituida por aquellos a quienes Latour denomina los «seguidores de Boyle»; la segunda, por los denominados «seguidores de Hobbes». Los primeros, creadores del «estilo empírico que utilizamos hasta hoy» (NM, 29), los segundos, del vocabulario que ha definido al ser humano tal y como se encuentra en la base de toda la sociología y política moderna (NM, 42). Un largo proceso en el que lo decisivo no ha sido sólo el establecimiento de los rasgos característicos de lo natural y de lo social, de la esfera de los objetos y de la de los sujetos, como las dos dimensiones fundamentales de la realidad, o de las formas básicas con las que damos voz y representamos cada una de estas esferas, sino también el reparto y la distribución conjunta de las competencias que pertenecen a cada una de ellas⁵.

Son por tanto los «seguidores de Boyle» quienes, a través de la creación del método empírico característico de la moderna ciencia de la naturaleza, establecen lo que para Latour constituye el primer pilar fundamental de este entramado conceptual característico del mundo moderno. Éstos iban a reivindicar y mostrar ante la opinión pública que todos estos complejos dispositivos experimentales que ellos desarrollaban permitían por primera vez dar voz a la naturaleza, dejar que fuera ella misma, y no nuestros prejuicios humanos, demasiado humanos, quien dirimiera nuestras disputas acerca del modo de ser de las fuerzas naturales. De esta manera, y a través de todos estos «hechos» y «leyes de la naturaleza» que los cada vez más complejos artificios experimentales ponían de manifiesto, la ciencia moderna descubre una naturaleza que se caracteriza por su carácter «trascendente» (NM, 49). Y es «trascendente» porque si algo debe quedar claro es que esa realidad que ellos descubren mediante sus cuidadosos dispositivos «no es nuestra construcción» (NM, 47). El mundo de fuerzas naturales y objetivas que descubre es trascendente porque «existe desde siempre y siempre estuvo ahí» (NM, 47), porque «nos supera infinitamente» (NM, 49). Así, frente a las visiones anteriores de la naturaleza, en las que ésta aparecía entrelazada con y desfigurada por

⁵ En efecto, Latour toma como punto de partida de su exposición la polémica, minuciosamente analizada por Shapin y Schaffer (1985), entre Boyle y Hobbes en torno a la bomba de vacío. Para Latour esta polémica es especialmente relevante para su propósito no solo porque en ella se confrontan las posiciones de dos personajes enormemente relevantes en el desarrollo de estas dos esferas – ciencia y política – de representación de los poderes constituyentes de la modernidad – naturaleza y sociedad –, sino también porque en ella todavía se puede ver cómo estas dos esferas sólo pueden definirse en relación – aunque sea esta relación en forma de exclusión – a la otra, de modo que «la simetría es todavía visible» (NM, 46). En torno a la bomba de vacío se articula a un tiempo una nueva ciencia y una nueva política, una nueva naturaleza y una nueva sociedad.

creencias y prejuicios sociales y culturales, la ciencia experimental da la palabra a los «hechos mismos», que descubren a la naturaleza en su carácter objetivo, como un mecanismo formado por fuerzas materiales totalmente ajenas a nuestros deseos, intereses o preocupaciones humanas.

Pero para comprender la singularidad del horizonte intelectual moderno es preciso tener en cuenta que al tiempo que los «seguidores de Boyle» se esfuerzan por crear las herramientas adecuadas para dar voz y representar apropiadamente la esfera de los objetos, de las fuerzas naturales, los «seguidores de Hobbes» establecen el segundo pilar de la Constitución moderna. Y lo hacen en la medida en que se esfuerzan por desarrollar el lenguaje adecuado para articular y representar la esfera de lo propiamente humano, el dominio de los sujetos, con sus relaciones sociales y su organización política. Sin embargo, mientras los seguidores de Boyle descubrían con sus procedimientos una naturaleza «trascendente», que «no es nuestra construcción» y que justamente por ello «nos supera infinitamente», los seguidores de Hobbes mostraban que el mundo de los humanos y de su articulación social y política se caracteriza por su carácter «inmanente a nuestra acción» (NM, 49). A diferencia de la naturaleza, la sociedad es «nuestra construcción» (NM, 47). De esta manera, el núcleo fundamental de la tradición de pensamiento social y político moderno se desarrollará en torno a la convicción de que «son los humanos y sólo los humanos los que construyen la sociedad y deciden con libertad acerca de su destino» (NM, 48). De la misma manera que la ciencia empírica aspira a representar la esfera de los objetos, de las fuerzas causales y materiales que actúan según una necesidad trascendente y ajena al mundo de los humanos, la política aspira a constituir y representar la esfera de los sujetos, de los seres humanos que tratan de construirse libremente a sí mismos a través de sus decisiones, ideales, valores, significados e intereses.

Ahora bien, como observa Latour, esta visión que tanto los herederos de Boyle como los de Hobbes ofrecen de su propio trabajo no puede resultar sino parcial, incompleta. Pues si la naturaleza nos fuera totalmente extraña, si fuera totalmente trascendente, ella no sólo sería «inaccesible» para nosotros, sino que su «trascendencia misma», nuestra impotencia ante ella, «nos aplastaría» (NM, 48). De manera simétrica, si la sociedad fuera totalmente inmanente a la acción humana, la sociedad «no podría mantenerse en pie» y se «disiparía de inmediato en la guerra de todos contra todos» (NM, 48). Y de hecho, señala Latour, una mínima atención al trabajo efectivo tanto de quienes se esfuerzan por dar la palabra a las fuerzas trascendentes de la naturaleza como al de aquellos que lo hacen por constituir esa esfera de lo político en la que

los humanos podemos construir libremente nuestro destino muestra inmediatamente cómo en la práctica científica y política todo queda invertido: la naturaleza sólo puede mostrarse en su trascendencia en la medida en los hechos son contruidos por los científicos en los laboratorios (NM, 48); los humanos sólo podemos aspirar a construir nuestra sociedad movilizandoo «en sus poros, en sus vasos, en sus tejidos, las cosas innumerables que le otorgan su consistencia y su duración» y que, de este modo, la convierten en algo que «supera infinitamente» al ser humano que la creó (NM, 48 y s.). Y, sin embargo, a pesar del modo en que la representación de la naturaleza sólo acontece a través del trabajo de los humanos, a pesar del modo en que la construcción de sociedades y culturas sólo ocurre a través de la constante inclusión en éstas de un sinfín de seres no-humanos, todo el dispositivo de la Constitución moderna se sostiene sobre la asunción de una «completa separación entre el mundo natural – construido no obstante por los humanos – y el mundo social – sostenido sin embargo por las cosas» (NM, 49). Lo natural y lo social, la esfera de los objetos, con sus fuerzas causales y mecanismos ciegos, y la esfera de los sujetos, con sus decisiones, intereses, valores y significados, constituyen dos esferas separadas, dos ámbitos diferenciados de poder. Y ante la complejidad de cualquier fenómeno, son estas dos esferas las que habrán de proveer de las herramientas necesarias para su comprensión.

2. La complejidad de los fenómenos y los recursos críticos

Así pues, el rasgo constitutivo del horizonte intelectual moderno radica, según Latour, en la asunción de esta separación entre estas dos grandes esferas o fuentes de poder que actúan en el mundo: el poder de los objetos y el de los sujetos. Ciertamente, el mundo es complejo y se caracteriza por una constante interrelación no sólo de objetos entre sí y de sujetos entre sí, sino también, de forma permanente, de humanos y cosas vinculándose de diversos modos entre sí. Sin embargo, enfrentados a la complejidad de los fenómenos, a su carácter híbrido, al modo en que, como hemos señalado, sólo accedemos a esa naturaleza trascendente a través de la construcción incesante de esa trascendencia mediante el trabajo de los científicos, sólo podemos transformar una sociedad o edificar una cultura mediante la permanente inclusión en ella de los más diversos objetos, los modernos no dejan de utilizar herramientas conceptuales sostenidas en alguna de estas dos fuentes de poder. Explicar cualquier fenómeno es tanto como ser capaz de discernir en él lo que pertenece a la esfera del «objeto», con sus fuerzas causales, materiales, naturales, y lo que pertenece a la esfera del

«sujeto», con sus ideales, significados, intereses, decisiones y acuerdos. Así, todo «híbrido» será concebido como una «mezcla de formas puras» (NM, 105). Ante la complejidad de cualquier fenómeno, el pensamiento moderno se esforzará en separar detenidamente lo que pertenece a cada una de estas esferas⁶, para tratar luego de «recomponer su unidad mediante la mezcla de [estas] formas puras» (NM, 106). Su proceder se caracterizará por «partir siempre de los polos», es decir, de la esfera del objeto o de la del sujeto, para dirigirse luego desde allí «hacia el medio». Los fenómenos serán así concebidos como lugar de «ruptura» y posterior «encuentro de los recursos opuestos» (NM, 106).

Ciertamente, las posibilidades que ofrece este articulado constitucional moderno para analizar, partiendo de estos dos polos, la pluralidad de las formas en que humanos y no-humanos se asocian entre sí, produciendo un sinfín de fenómenos de carácter siempre híbrido, son diversas. De este modo, para Latour, todos los esfuerzos intelectuales de los modernos han sido dirigidos a la tarea de desplegar, a través de diversas estrategias que a menudo se enfrentan entre sí, las diferentes posibilidades críticas que ofrece esta estructura constitucional que, pese a todos los enfrentamientos, siempre se mantendrá⁷. Tanto entre quienes dedican sus esfuerzos a tratar de comprender el modo en que los seres humanos accedemos al conocimiento de esa naturaleza trascendente, pero que debe ser movilizadada en ese conocimiento, como entre quienes dedican sus esfuerzos a tratar de comprender el modo en que los humanos luchamos por construir espacios de libertad en los que poder hacernos dueños de nuestro propio destino, pero garantizando al mismo tiempo la estabilidad necesaria para que la vida en común no se diluya en la guerra de todos contra todos, las posiciones variarán en función del peso otorgado a cada uno de los polos constitucionales. Algunos, tanto en un campo como en el otro, defenderán, a través de diferentes estrategias, la prioridad del polo del objeto sobre el del sujeto en la composición de los fenómenos, agrupándose en torno a una diversidad de posiciones de carácter «realista», que tratan de mostrar el poder de una

⁶ Así, no es de extrañar que la forma por excelencia del pensamiento moderno sea la «crítica». ‘Crítica’ proviene del griego *krínein* que es tanto como ‘separar’ y, en este sentido, ‘discernir’.

⁷ No podemos entrar aquí a analizar con todo el detenimiento que la cuestión merece cómo, según Latour, las diferentes estrategias intelectuales modernas se articulan en torno a esta estructura constitucional. Pese a que el propio Latour no pasa de presentar la cuestión de manera un tanto precipitada, resulta en nuestro contexto especialmente significativo el intento que encontramos en NM de articular la historia de la filosofía postkantiana a partir de la solución que los diferentes movimientos han adoptado ante el problema de dar cuenta de la innegable complejidad y carácter híbrido de los fenómenos desde esta gran división constituyente de la modernidad (NM, 75-90). Por lo que sabemos, todavía no se ha examinado con detenimiento esta narración latouriana de la historia de la filosofía moderna, lo que, sin duda, constituye un signo más de la escasa atención que el gremio de los filósofos ha prestado a la obra de Latour.

realidad trascendente que se nos impone. Otros, por el contrario, defenderán, también a través de diversas estrategias, la prioridad del polo del sujeto, y se agruparán en torno a una diversidad de posiciones de carácter más o menos «idealistas» o «constructivistas», que muestran el poder de la fuerza inmanente que emana de nuestra propia actividad. Algunos de ellos, en actitud «imperialista», tratarán de mostrar la total hegemonía de uno de los polos sobre el otro, desarrollando diferentes estrategias para naturalizar el mundo humano y todas sus formas sociales y culturales, o, por el contrario, para mostrar que toda referencia a una naturaleza no puede ser sino una construcción social, cultural o ideal del sujeto. Entre estos extremos, se ensayarán diversos intentos de encontrar el «justo medio» tratando de articular, por ejemplo, la «“dimensión simbólica” de las cosas» con la «“dimensión natural” de las sociedades» (NM, 116 y s.). De esta manera, partiendo siempre de una u otra de las dos grandes esferas de poder que articulan el horizonte intelectual moderno, el pensamiento moderno mostrará alternativamente el carácter trascendente o inmanente tanto de nuestra relación con la naturaleza como con la sociedad (NM, 55). En cualquier caso, la explicación siempre irá de los extremos hacia el medio, de las formas puras a los fenómenos. Comprender es tanto como separar, discernir, purificar. Es aquí donde los modernos encontraron toda la fuerza que los impulsa hacia el progreso y los distingue del resto de la humanidad.

3. El devenir moderno y la rebelión de los cuasi-objetos

Así pues, a lo largo de los últimos siglos este entramado constitucional ha proporcionado a los modernos los recursos necesarios para discernir en la complejidad de los fenómenos, obteniendo así los recursos necesarios para conocer la naturaleza e intervenir eficazmente en ella, para comprender las dinámicas sociales y culturales y construir un ámbito político de libertad. A través de diferentes oleadas que han ido alternativamente haciendo uso de los diferentes recursos y posibilidades que el entramado constitucional moderno ofrecía al pensamiento crítico, los modernos han visto en este trabajo de «purificación», de discernimiento de lo que pertenece a una o a otra esfera, un impulso hacia el progreso y hacia la libertad (NM, 53 y ss.). Jamás han dudado de que es justamente en esta capacidad para ejercer la crítica y el discernimiento donde reside su fuerza y su singularidad. Si son modernos es porque han dejado de mezclar, de confundir terriblemente como hacían los «otros», los «premodernos», aquello que propiamente pertenece a la esfera de lo natural, de lo cultural, de lo divino. Y sin embargo, dice Latour provocadoramente, una de las principales

consecuencias de este articulado constitucional moderno y de las formas de pensamiento que de él derivan es que, presos en él, «los modernos permanecieron incapaces de pensarse a sí mismos» (NM, 60). Pues, señala, pese a lo que ellos puedan creer, la singularidad de esta época no proviene del modo en que en ella se discierne entre lo relativo al objeto y lo relativo al sujeto, se separa entre la esfera de lo natural y la de lo social, sino más bien del modo en que en ella humanos y no-humanos se asocian entre sí con una amplitud y una intensidad desconocida hasta el momento, proliferando así los híbridos en una escala sin parangón (NM, 67 y ss.)⁸.

Convencidos de la inextricable vinculación entre lo que en la modernidad se concibe distintamente como fuerzas naturales, culturales o sociales, y, por tanto, de la «imposibilidad de modificar el orden social sin modificar el natural – y a la inversa», los premodernos han hecho habitualmente gala de una enorme «prudencia» (NM, 62)⁹. La introducción de cualquier nueva entidad en el colectivo, la variación de cualquiera de las formas habituales en que los humanos nos hallamos vinculados a los no humanos, podía tener consecuencias monstruosas e imprevisibles. Por el contrario, los modernos, al concebir lo natural y lo social como ordenes separados, al «vaciar, limpiar, purificar la arena que se dibuja en medio» de lo que pertenece a la esfera de los objetos y lo que pertenece a la esfera de los sujetos, permitieron la creación, producción y expansión de todos los «monstruos posibles», en la creencia de que éstos «no planteaban ningún problema» en tanto que no tenían «ningún efecto sobre la fábrica de la sociedad» (NM, 63). De este modo, mientras los modernos purificaban, separaban y discernían en el plano teórico, en la práctica se mezclaban en una escala mucho mayor de lo que los premodernos siquiera podían concebir en sus mitos y narraciones. Y así, al «volver invisible, impensable, irrepresentable el trabajo de mediación que reúne a los híbridos», la Constitución moderna posibilita «la proliferación multiplicada de los híbridos cuya existencia y hasta posibilidad niega» (NM, 53).

Sin embargo, observa Latour, los modernos han terminado siendo «víctimas de su propio éxito» (NM, 71). Pues todos esos seres híbridos, esos monstruos con los que la Constitución permitía experimentar, han terminado por proliferar de tal manera que ese mismo marco constitucional que al tiempo «niega» y «permite» la existencia de los híbridos

⁸ Es por esto por lo que, dice Latour, «nunca fuimos modernos». Es decir, nuestra fuerza y singularidad no proviene de allí donde nosotros creíamos. En cualquier caso, pese a compartir este diagnóstico, sí creemos que es necesario reconocer a la Constitución moderna cierta eficacia productora de singularidad y diferencia, por más que ésta provenga justamente de cierto desajuste entre lo que los modernos hacen y lo que creen hacer.

⁹ Para sostener esto, Latour se apoya en clásicos de la antropología como Levi-Strauss (1962) o Descola (1986).

parece ya impotente para «mantenerlos en su lugar» (NM, 71 y s.). La fuerza de estos seres, el modo en que su presencia y su actividad transfigura de manera radical los colectivos en que se insertan, es demasiado grande como para que puedan ser «representados con fidelidad por el orden de los objetos o por aquel de los sujetos» (NM, 72). Pues, efectivamente, un mundo en que, por ejemplo, apretar un simple aerosol nos pone inmediatamente en conexión con el deshielo de la Antártida, con mediciones y discusiones desarrolladas en un laboratorio californiano, con polémicas en la sede de la ONU, con cadenas de montaje en China o con problemas económicos europeos, o en el que, por poner otro ejemplo, el descubrimiento de las propiedades del átomo transforma a un tiempo nuestra concepción de la naturaleza y el orden político mundial, parece cada vez más difícil separar lo que pertenece a la esfera de la naturaleza y lo que pertenece a la esfera de la sociedad, lo que pertenece al orden de los objetos y lo que pertenece al orden de los sujetos.

Es por ello que Latour reivindica, y consideramos que con buenas razones, la exigencia de ensayar nuevas estrategias conceptuales que permitan pensar apropiadamente el modo de ser de estos seres híbridos y su papel en la articulación de esos colectivos de humanos y no humanos en los que somos y vivimos. Esta proliferación de híbridos nos muestra que vivimos rodeados de seres que «ni ocupan la posición de objetos prevista para ellos por la Constitución ni la de sujetos», pero que tampoco es posible «encajonarlos a todos en la posición mediana que los convertía en una simple mezcla de cosa natural y símbolo social» y que, a falta de un nombre mejor, podemos denominar «cuasi-objetos» o «cuasi-sujetos» (NM, 73)¹⁰. Es por su torpeza para seguir las trayectorias y formas de acción de estos seres, su papel en la articulación y el devenir del mundo en que vivimos, por lo que los modernos, armados con las herramientas críticas de la Constitución, «permanecieron incapaces de pensarse a sí mismos». Por eso, dice Latour, si queremos comprendernos a nosotros mismos, pensar apropiadamente el mundo en que vivimos, debemos revisar los habituales dualismos característicos del horizonte intelectual moderno y tratar de «acoger, dar un lugar, un nombre, una casa, una filosofía, una ontología» (NM, 75) a todos estos seres híbridos, a estos cuasi-objetos y cuasi-sujetos con los que desde siempre, por más que a lo largo de los últimos siglos de forma clandestina, venimos tejiendo nuestra existencias. Y como veremos, el par immanencia/trascendencia, bien es cierto que sometido a cierta torsión, volverá a jugar un papel crucial en esta tarea.

¹⁰ Latour toma este término de Michel Serres. Al respecto, cfr. p.ej. Serres (1980).

4. Invertir la forma de las explicaciones: trabajo de mediación e immanencia

La propuesta de Latour para ensayar nuevas estrategias conceptuales que nos permitan comprender el modo de ser de los cuasiobjetos, así como su papel en la articulación de esos colectivos cada vez más complejos que caracterizan nuestro mundo moderno, parte de la exhortación a comenzar por «invertir la forma general de las explicaciones» (NM, 106).

Como hemos visto, las estrategias explicativas derivadas del articulado constitucional moderno se caracterizan por proceder yendo «de las formas puras a los fenómenos» (NM, 106) Son siempre estas formas puras, basadas en última instancia en la esfera de la objetividad o de la subjetividad, las que constituyen los elementos últimos de la realidad y las que proporcionan, a través de las diversas combinaciones habilitadas por el articulado constitucional, los elementos últimos necesarios para cualquier explicación. Frente a ello, Latour sostiene que articular un espacio conceptual en el que acoger a los cuasi-objetos exige ensayar a pensar invirtiendo la forma general de estas explicaciones. Y así, en lugar de partir de estas «formas puras» para explicar, a partir de su encuentro y combinación, el carácter híbrido de los fenómenos, debemos tratar de partir de éstos para ver cómo se originan allí, mediante un trabajo de asociación, vinculación y mutua transformación que no puede ser obviado, estas formas que, a la luz de este trabajo, quizás resultan no ser tan «puras».

Las estrategias conceptuales derivadas del articulado constitucional moderno nos llevaban a explicar la complejidad de los fenómenos yendo siempre de los extremos hacia el centro, de las formas puras que articulaban el espacio constitucional hacia su encuentro y combinación estructurante de los fenómenos. Por el contrario, Latour exhorta a que, para pensar apropiadamente la singular presencia y dinamismo de los cuasi-objetos, nuestras explicaciones deberían ir «del centro hacia los extremos» (NM, 106). De esta manera, en estas explicaciones, lo natural y lo social, la objetividad y la subjetividad, «no son ya el punto de enganche de la realidad» y por tanto no constituyen «elementos explicativos» sino que, antes bien, deberán aparecer ellos mismos como «resultados provisionales y parciales», cuya formación y devenir, siempre resultado de ese encuentro y asociación entre entidades de diversos tipos al que Latour denomina «trabajo de mediación», será preciso hacer visible, rastrear y cartografiar de forma conjunta (NM, 106). Pues según Latour es siempre en este «trabajo de mediación» donde se articula y constituye todo aquello que estamos acostumbrados a caracterizar como «objetivo» o como «subjetivo», como «natural» o como «social». En esta inversión de las explicaciones, naturaleza o sociedad, objetividad o

subjetividad, no deben aparecer como «sólidos ganchos a los que podamos aferrar nuestras explicaciones», sino más bien como «aquello que, por el contrario, conviene explicar» (NM, 130).

Armados con la convicción del poder explicativo de estas formas puras, pero enfrentados al hecho de que, pese a todo, no es posible referencia alguna a la naturaleza sin contar con el trabajo de los humanos que se esfuerzan por darle voz, ni construcción alguna de lo social sin contar con la permanente inclusión de entidades no humanas que le otorgan su durabilidad y consistencia, las explicaciones de los modernos oscilaban constantemente, como hemos visto, entre alguna de esas cuatro regiones provenientes de la atribución alternante a la naturaleza y a la sociedad de un carácter trascendente o immanente. Por el contrario, señala Latour, esta inversión de la forma general de las explicaciones exige articular un espacio en el que ya no habrá «cuatro regiones, sino tres» (NM, 119). Frente a unas fuerzas naturales y unas fuerzas sociales radicalmente separadas, pero a las que la crítica no puede dejar de atribuir de manera alternativa un carácter trascendente e immanente, para conceptualizar ese espacio que debemos trazar para seguir a los cuasi-objetos debemos distinguir, entre, por un lado, la «doble trascendencia» tanto de la naturaleza como de la sociedad y, por otro, la «inmanencia» de los «colectivos» y de las «naturalezas-naturantes». Pues esta «inmanencia», dice Latour, corresponde aquí a «una sola y única región», a saber, aquella en la que acontece ese «trabajo de mediación» (NM, 119 y s.) en el que, como hemos señalado, entidades de diverso carácter se asocian entre sí para configurar las realidades en que vivimos y que, finalmente, y sólo tras un proceso que no deberíamos obviar, el trabajo purificador de la crítica podrá terminar clasificando en la esfera de lo natural o de lo social. Es por esto que, situadas en este mapa, la naturaleza y la sociedad dejan de ser concebidas como «formas puras» y pasan a ser concebidas como «esencias estabilizadas» (NM, 119).

Así, vemos que lo que esta conceptualización del espacio en que se mueven las explicaciones muestra es que lo característico de las formas de explicación que surgen del articulado constitucional moderno es que todas ellas parten de algún elemento «trascendente», entendiendo aquí por «trascendente» aquello que se sitúa «más allá» o «fuera de» el trabajo de mediación¹¹, para desde él explicar, a través de alguno de los caminos que hemos visto que

¹¹ Como señala Bryant (2011b), en la historia de la filosofía cabe distinguir entre, cuando menos, dos usos de esta dicotomía trascendente-immanente. Según el primero, 'immanente' refiere a aquello que está presente o dado en la conciencia, mientras que 'trascendente' es aquello que se halla fuera de o más allá de esta conciencia. Según el segundo, 'immanente' es aquello que está presente o actúa en *este* mundo, mientras que 'trascendente'

la combinación de estas formas puras o trascendentes permite, los diferentes fenómenos, siempre híbridos, que configuran nuestro mundo. Por el contrario, el intento de Latour de hacer visible la acción de los cuasi-objetos exige que nuestras explicaciones partan siempre de la atención a este trabajo de mediación, de asociación y entretejimiento entre una pluralidad de entidades singulares, tanto humanas como no humanas, en que permanentemente nos hallamos insertos. Detrás de toda referencia a un ámbito o proceso concebido como «natural» o como «social», como «objetivo» o como «subjetivo», hay siempre un trabajo de mediación, de encuentro e interacción entre humanos y no humanos, que ha quedado oscurecido por el articulado constitucional moderno, pero que es preciso recuperar y hacer visible si queremos comprender el modo de ser de los cuasi-objetos y el papel que estos seres híbridos, cada vez más complejos y poderosos, juegan en la articulación y devenir del mundo en que vivimos¹². Como señala Latour en una bella metáfora, del mismo modo que la tectónica de placas debe descender a las zonas profundas y ardientes para comprender la constitución de estructuras que ante nuestra vista no pueden aparecer sino como frías y estables, el seguimiento de los cuasi-objetos debe descender a este plano inmanente del trabajo de mediación en el que se han configurado y configuran todas esas formas que aparecen como estables, trascendentes, y que los modernos acostumbraban a concebir como puras.

5. Atravesados por la trascendencia

Ciertamente, cabría pensar que con esta reivindicación de que tanto la naturaleza como la sociedad en tanto que «esencias estabilizadas» y formas supuestamente «puras» y «trascendentes» dependen en última instancia de esta región o plano de «inmanencia» en que acontece el «trabajo de mediación» la propuesta de Latour se desliza hacia cierta primacía mal disimulada del ámbito de lo «social», de lo «subjetivo», del «poder humano» en la constitución de los objetos¹³. No en vano, si seguimos el texto vemos que allí mismo se observa que este planteamiento nos lleva a ver que la historicidad y la contingencia no pertenecen exclusivamente al lado de lo humano, de lo social y lo cultural, sino que pertenece

es aquello situado fuera de o más allá de este mundo. Así las cosas, mientras que el significado del par trascendencia-inmanencia en la descripción de la Constitución moderna parece más cercano al primero de estos significados, aquí, por el contrario, el sentido de los términos parece deslizarse hacia el segundo.

¹² Al respecto, cfr. p.ej. Latour (1992) y (1993).

¹³ De hecho, el hecho de que el punto de partida de la trayectoria y de la propuesta de Latour sea la sociología de la ciencia y el constructivismo social, así como algunas de sus tesis más provocadoras, han propiciado que en muchos casos su propuesta haya sido interpretada simplemente como un caso extremo de constructivismo y de subjetivismo. Al respecto, cfr. p.ej. Bunge (2007), pp. 46 y 66.

también a la esfera de la naturaleza y de la objetividad (NM, 112). En la medida en que se reivindica el arraigo tanto de la naturaleza como de la sociedad en el plano de la inmanencia, cabría pensar que se está reivindicando la primacía de los dos pares de inmanencia de la constitución moderna y que, por tanto, tanto la naturaleza como la sociedad «son nuestra construcción». Y, en este sentido, si se reivindica el carácter «cuasi-objetivo» de los objetos sería justamente porque ellos dependen en última instancia de la presencia de los humanos en el trabajo de mediación que subyace siempre a su manifestación¹⁴.

Sin embargo, como queriendo prevenir de antemano ante esta posible interpretación, Latour vuelve poco después sobre la cuestión, explorando una vez más las posibilidades semánticas de las nociones de trascendencia e inmanencia. Un nuevo giro conceptual que no sólo servirá para prevenir posibles confusiones, sino también para precisar las estrategias necesarias para comprender las formas de acción de los cuasiobjetos y su papel en la articulación de los colectivos en los que vivimos.

En efecto, recuerda Latour, «si en vez de aferrar los pobres fenómenos a los sólidos ganchos de la naturaleza y de la sociedad» invertimos las formas de las explicaciones y «dejamos que los mediadores produzcan las naturalezas y las sociedades», entonces «invertimos el sentido de las trascendencias modernizadoras» (NM, 175). Es decir, éstas dejan de constituir formas puras, anteriores o exteriores al trabajo de mediación, y se convierten, en el mejor de los casos, en «esencias estabilizadas» por un trabajo de mediación. En este sentido, señala Latour, «naturalezas y sociedades se convierten en productos relativos de la historia» (NM, 175). Y «sin embargo», advierte inmediatamente Latour, con ello «no caemos en la sola inmanencia». Antes bien, lo que muestra el seguimiento atento de todo este trabajo de mediación, de constante asociación e inextricable entretejimiento entre humanos y no-humanos, es que «somos, permanecemos, no hemos abandonado jamás la trascendencia» (NM, 175).

Obviamente, esto no quiere decir que caigamos otra vez en la anterior noción de trascendencia, siguiendo así el juego establecido por la constitución moderna en su interminable vaivén entre la dimensión inmanente y trascendente de la naturaleza y de la sociedad. Por el contrario, advierte aquí Latour explícitamente, lo que ocurre es que en este

¹⁴ En este sentido, podemos leer que Latour, efectivamente, reivindica la necesidad de «hacer visible» el trabajo de los investigadores e ingenieros que conocen y producen los objetos, y en este sentido, añadir «a los dinosaurios sus paleontólogos», «a las partículas sus aceleradores» y «a los agujeros de ozono sus meteorólogos y sus químicos». Al respecto, cfr. Latour (2004), pp. 21-22 y 35.

intento de seguir a los cuasi-objetos y desplegar sus formas de acción «la concepción misma de los términos trascendencia e inmanencia resulta modificada» (NM, 175).

En efecto, como acabamos de ver, Latour utiliza el término «inmanencia» para caracterizar el ámbito del que deben partir nuestras explicaciones porque lo que éstas toman como punto de partida es la asociación, el encuentro, el entretrejimiento de redes entre humanos y no-humanos que siempre está en la base de toda posible referencia a una naturaleza o de toda posible construcción de una sociedad, de toda posible constatación de una objetividad o de toda producción de una subjetividad. Las explicaciones se mueven en un plano de inmanencia porque «partimos del *vinculum* mismo, del pasaje y de la relación, no aceptando como punto de partida ningún ser que salga de esa relación» (NM, 176). Es por esta exigencia de partir siempre del vínculo o la relación, de mostrar cómo toda entidad o esfera supuestamente «trascendente», esto es, situada «fuera de» esta relación, en realidad depende de ella, «permanece» (*in-manere*) en ella, por lo que cabe caracterizar la propuesta latouriana como un pensamiento de la inmanencia¹⁵.

Ahora bien, si algo muestra el seguimiento atento de lo que ocurre en este «plano de inmanencia» es justamente que no cabe seguir hablando de inmanencia en el sentido que este término adoptaba en el articulado de la Constitución moderna. Como vimos en su momento, allí hablar de inmanencia era tanto como hablar de acción «inmanente al ser humano». La esfera de lo social era inmanente en la medida en que se asumía que ella era nuestra producción, en que nosotros, y sólo nosotros, la construimos, así como producimos también los valores, ideales y significados que se encarnan en ella. Y si en ocasiones la naturaleza se deslizaba hacia la esfera de la inmanencia, era porque se subrayaba que, después de todo, toda posible referencia a ella no deja de ser una representación y por tanto también, en diferentes medidas y de diferentes maneras, una construcción o producción humana. En este sentido, es cierto que la atención al trabajo de mediación muestra que debemos tomar a los humanos, con sus intereses, acuerdos, decisiones y poderes como partícipes de todo objeto. Sin embargo, es igualmente cierto que esa atención al trabajo de mediación pone de manifiesto también, al mismo tiempo y de manera simétrica, que no cabe hablar de los humanos, de sus producciones culturales, relaciones sociales o representaciones del mundo, sin tomar en consideración, en el mismo gesto, la activa presencia mediadora de entidades no-humanas, de

¹⁵ Así lo hacen Blok y Jensen (2011), pp. 14 y ss.

cuasi-objetos¹⁶. Y es en esta presencia constante de cuasi-objetos en toda forma de acción humana, en esa constante asociación de los humanos con no-humanos a la que Latour denomina «delegación», donde acontece esa forma de «trascendencia» en la que somos, permanecemos, que jamás hemos abandonado. Una trascendencia que, como hemos visto, ha cambiado de significado. Ella no refiere ya a una radical exterioridad de los objetos que nos rodean, ni al modo en que sus fuerzas operan desde siempre ajenas a nosotros, sino más bien al hecho de que, en nuestra permanente relación con ellos, nos mantenemos «en la presencia por la mediación del envío» (NM, 174).

Pero, ¿a qué se apunta con ello? ¿En qué medida en esta delegación que tiene lugar en la permanente vinculación entre los seres humanos y los no humanos acontece una trascendencia entendida como *mediación de un envío*? Y, sobre todo, ¿qué aporta esto para la comprensión del mundo moderno? ¿Cuáles son los problemas que plantea para la filosofía de nuestro tiempo?

6. La acción de los cuasi-objetos

Ciertamente, sabemos desde hace tiempo que el ser humano no actúa solo, que nunca habría llegado a ser lo que es sin su permanente uso de multitud de objetos de los que desde siempre se sirve para conseguir los más diversos fines. Sabemos que, en tanto que *homo faber*, el ser humano no ha dejado de producir y utilizar una pluralidad de objetos de los que se ha servido para mejorar progresivamente la eficacia de su acción a la hora de alimentarse, cobijarse o viajar, pero también a la hora de conocer el mundo, fijar y transmitir su palabra o poner orden en sus relaciones con los otros. Sin embargo, sabemos también desde hace tiempo, y así lo sanciona el orden constitucional moderno, cómo debemos concebir esta asociación entre humanos y objetos, esto es, qué es lo que ocurre en esta «delegación» de la acción humana en los objetos: éstos son los «medios» con los que los humanos alcanzamos nuestros «fines». Si los objetos «median» en nuestra acción es porque ellos aportan su fuerza material y causal, su eficacia y fuerza objetiva. En cualquier caso, los fines para los cuales los

¹⁶ En efecto, como señala Latour, un rasgo característico y constitutivo de las relaciones humanas es el modo en que éstas se hallan mediadas por una multitud de entidades no-humanas. Sólo es posible hablar de relaciones «puramente sociales», es decir, no mediadas por objetos que participan de suyo en la constitución de estas relaciones, en el caso de «sociedades» de animales no-humanos. Al respecto, cfr. Latour, (2008), pp. 98 y s.

objetos son medios, el significado de estas acciones y el sentido de su uso, son siempre humanos, establecidos por éstos bien sea de forma individual o social¹⁷.

Sin embargo, señala Latour, no bien invertimos nuestras explicaciones haciendo que éstas se sitúen en el plano inmanente de la mediación, los objetos con los que nos asociamos dejan de aparecer como simples «medios» que se limitan a aportar su fuerza material para alcanzar nuestros fines con mayor eficacia y se muestran como «mediadores», como agentes o «actantes»¹⁸ que participan en la acción de otro modo que el previsto para ellos por el articulado constitucional moderno. Si estos seres deben ser conceptualizados como «cuasi-objetos», y no como objetos, no es sólo porque no cabe hablar de ningún «hecho objetivo» sin tener en cuenta el muchas veces obviado trabajo de los humanos que se esfuerzan por articularlo y darle voz, sino también porque el seguimiento del vínculo entre humanos y no humanos en este plano de immanencia muestra, de manera simétrica, que estos objetos no constituyen «puras fuerzas materiales a las que nosotros añadimos arbitrariamente la “dimensión simbólica”», sino que, más bien, ellos mismos son «tan activos, agitados, espirituales como nosotros mismos» (NM, 176). Es justamente porque la Constitución moderna no ha atendido a este carácter agitado y activo de estos (cuasi)objetos, a su carácter de «mediadores» más que de «medios», por lo que estos seres han podido proliferar en el mundo moderno, proscritos como estaban en el plano teórico, con una fuerza y una amplitud que crece a un ritmo imparable. Por ello, es a este carácter agitado y activo de los cuasi-objetos al que habrá que atender para comprender apropiadamente nuestro mundo moderno.

Ahora bien, ¿qué quiere decir Latour con esto? ¿En qué sentido cabe atribuir a los objetos una acción y una agitación, incluso una espiritualidad, similar a la de los humanos? ¿Tiene algo que ver esto con la trascendencia por la cual, decía Latour, nos mantenemos siempre en la presencia atravesados por la mediación de un envío? Obviamente, si Latour afirma que los objetos son activos y agitados, espirituales como nosotros mismos, no es porque pretenda que debemos atribuirles todas estas propiedades o competencias que la

¹⁷ Como señala Latour, ante la sospecha de que algo no cuadra en esta concepción, la Constitución moderna, con su juego de espejos y vaivenes, dispone inmediatamente de una salida: son los propios objetos, la tecnología, los que imponen sus fines y determinan con sus leyes el curso de nuestra acción. Es así como interpreta Latour las diferentes variaciones del «determinismo tecnológico». Para Latour, en cualquier caso, la cuestión radica en pensar más allá de esta dicotomía asumiendo las intuiciones que subyacen a ambos lados de la misma. Al respecto, cfr. p.ej. Latour (2011), pp. 210-231.

¹⁸ Aunque se uso en NM es marginal, el término «actante» es central en buena parte de la obra de Latour y desde luego uno de los más célebres entre los muchos que ha popularizado. Latour toma este término de la semiótica de Greimas y lo utiliza para nombrar a todo aquello que produce diferencia en el curso de una acción.

constitución había otorgado a los humanos. No se trata de que los cuasi-objetos posean también intencionalidad o capacidad de decisión, que ellos también posean significados, ideales o finalidades. Más bien, se trata de que todas estas competencias tradicionalmente atribuidas a los humanos se deben más bien atribuir a seres híbridos, a actores compuestos por asociaciones de humanos y no humanos. Como señala Latour en algunos de sus trabajos posteriores dedicados a explorar la noción de «delegación» y de «mediación», «la acción no es una propiedad atribuible a los humanos, sino a una asociación de actantes»¹⁹. En cualquier caso, lo esencial en la argumentación es que en esa asociación los objetos no se limitan a servir a una meta previamente establecida a la que simplemente añaden eficacia. Por el contrario, como muestra Latour a través del estudio de diferentes casos, lo que ocurre más bien es que tanto en el propio uso de estos objetos, como previamente en el proceso de diseño, producción o conocimiento de los mismos, las metas, el significado de nuestra acción, la humanidad misma de quien se entrelaza con los objetos, resulta alterada, desplazada, traducida en y por el propio proceso²⁰. Por ejemplo, no somos los mismos antes y después de contar con ordenadores, y las metas, posibilidades y formas de acción y pensamiento que éstos nos ofrecen sólo surgen en el curso de esa asociación con ellos en la que mutuamente resultamos transformados. Y lo mismo ocurre cada vez que nos asociamos con cada uno de los miles de objetos que cada día condicionan y transforman las posibilidades de nuestra existencia.

El ser humano, desde su origen mismo, ha actuado produciendo multitud de objetos de diversa índole, asociándose con ellos en su relación con el mundo y con los otros. Pero en esta asociación no encontramos una simple transmisión neutral de las finalidades, objetivos, significados y funciones previstas y determinadas por una acción inmanente al ser humano. Como señala Latour, malentendemos lo que ocurre cuando el ser humano se embarca en el uso de objetos, en su creación, en su introducción en sociedad, en su intento de conocerlas y dominarlas, si pensamos en la acción de un «agente humano todopoderoso que impone su voluntad a la materia informe»²¹. Frente a la imagen de un ser humano que con su conocimiento de las fuerzas objetivas de la naturaleza es capaz de descifrar sus secretos e intervenir eficazmente en ella y, gracias a ello, de desarrollar programas de acción que le permitan realizar eficazmente su propios fines, no bien situamos nuestras explicaciones fuera

¹⁹ Latour (2001), p. 218.

²⁰ Latour (2001), p. 214 y (2002), p. 250.

²¹ Latour (2001), p. 223.

de la «gran división» en que se sustenta todo el articulado constitucional moderno y las hacemos partir del encuentro mismo entre humanos y no humanos, vemos, dice Latour, que «lo que en realidad ocurre es que los no humanos también actúan, desplazando metas y contribuyendo a su definición»²². Vemos que los objetos no son simples «medios», sino más bien «mediadores», porque ellos, «activos» y «agitados», participan, alterándola, en la propia vida social y cultural, en la propia esfera de lo subjetividad y de la constitución de la identidad humana. De la misma manera que quien por primera vez inscribió su palabra en la materialidad de la escritura no sabía, ni podía saber, cuál era la humanidad que se abría en el horizonte de ese simple trazo, desde luego totalmente ajena a cualquier tipo de finalidad o intención subyacente al mismo, cada vez que el ser humano delega su acción e introduce un nuevo objeto mediador en sus relaciones con los otros, consigo mismo o con el mundo que le rodea, «esas mismas relaciones se rehacen mediante fuentes de acción nuevas e inesperadas»²³.

Habíamos visto que según Latour la inversión de la forma general de las explicaciones y, por tanto, la atención al vínculo, a la relación que no deja nada fuera de sí como punto de partida, muestra que «no caemos en la sola immanencia», sino que «somos, permanecemos, jamás hemos abandonado la trascendencia» por la cual la «presencia» aparece siempre «atravesada por la mediación del envío» (NM, 174). En este sentido, vemos ahora que si nuestra relación con los (cuasi)objetos señala en la dirección a una trascendencia constitutiva de nuestra existencia no es porque éstos, tal y como señalaba la comprensión moderna de esta noción, sean exteriores y ajenos a la humanidad. Antes bien, se trata de que cada vez que el ser humano se asocia con un objeto, delega en él y deja que éste medie en su relación el mundo, el ser humano «pasa por la alteridad», es decir, se convierte «literalmente en otro ser humano, en un ser humano que ha devenido otro»²⁴. En este sentido, si los objetos deben ser conceptualizados como cuasi-objetos, y no como meros objetos, es porque cada vez que nos asociamos a ellos – y en tanto que humanos no podemos dejar de hacerlo – éstos actúan congregando «en torno a sí un remolino de nuevos mundos»²⁵, porque nos introducen en un laberinto del que no sólo no sabemos adónde nos llevará, sino tampoco en qué nos convertiremos a nuestro paso por él.

²² *Ibidem.*

²³ Latour (2001), p. 236.

²⁴ Latour, (2002), p. 250.

²⁵ *Ibidem.*

Como señala Latour, si hoy parece más claro que nunca la necesidad de seguir la presencia y la fuerza de estos cuasi-objetos es justamente por el modo en que la proscripción teórica de estos seres híbridos ha permitido que éstos proliferen en nuestro mundo con una intensidad y una escala cada vez mayor. Es esta proliferación y la cada vez más evidente imposibilidad de comprender los entramados de cuasi-objetos y cuasi-sujetos en que vivimos lo que parece obligarnos a reconsiderar el orden constitucional moderno y a ensayar nuevas formas de explicación que tomen como punto de partida justamente ese plano en que humanos y no-humanos constantemente y desde siempre nos entretretemos y co-constituimos. Ciertamente, de aquí se siguen nuevas actitudes con las que los humanos deberían aprender a vivir. En la medida en que vivimos en constante asociación con una multitud de cuasi-objetos que forman parte constitutiva y activa de nuestra sociedad, parece que deberíamos aprender, por ejemplo, a desarrollar una nueva forma de «prudencia», que parece hoy más necesaria que nunca²⁶, o a situar la vida secreta de los cuasi-objetos en el centro de la discusión política (NM, 194 y ss). Sin embargo, de la toma de conciencia de esta situación se derivan también algunas cuestiones que la filosofía contemporánea no debería dejar de tomar en serio.

Como señala Latour, hace ya siglos que entregamos la potestad sobre las cosas a científicos e ingenieros; o, por lo menos, sobre una parte de ellas: aquella que pertenecía a la esfera de las fuerzas objetivas de la naturaleza²⁷. A los filósofos siempre les quedaba la otra mitad: el análisis de su dimensión subjetiva, del modo en que todas estas cosas se nos aparecían a los humanos y de las estructuras constituyentes de ese aparecer. Bien sea a través del estudio de la actividad del yo, de las diversas estructuras cognitivas, del carácter constituyente de las formas históricas y culturales de comprensión, de los juegos discursivos y del lenguaje, o de las *epistemes* dominantes, a lo largo de los últimos tiempos la filosofía ha centrado de forma preferente y casi exclusiva su atención en el análisis de todas estas formas humanamente constitutivas del aparecer. Como señala Latour (NM, 112), a lo largo de los tiempos se han ensayado diversas narraciones que han tratado de dar cuenta del modo en que la esfera de lo humano articula el aparecer de los objetos. Y sin embargo, se lamenta Latour, apenas encontramos intentos de ensayar lo contrario, de contar *el papel constitutivo de los objetos en el devenir de nuestra propia humanidad*, de mostrar la imposibilidad de

²⁶ En este sentido, Latour (2004) reivindica la necesidad de una ecología que lejos de pretender salvar la «naturaleza», o armonizar la vida «social» con la «natural», muestre la urgencia de aprender a vivir en un mundo plagado de «vínculos de riesgo».

²⁷ Latour (2008), pp. 122 y s.

comprendernos a nosotros mismos sin tener en cuenta la constitutiva e incesante mediación entre humanos y no-humanos, cuasi-sujetos y cuasi-objetos. Tras décadas en las que, como señaló Kant, todas las grandes preguntas de la filosofía desembocaban en la pregunta «¿qué es el ser humano?», el propio devenir de la modernidad y su descontrolada proliferación de cuasi-objetos alteradores de nuestra humanidad parece poner ante la filosofía el reto de devolver a lo humano «esa otra mitad de sí mismo, la parte de las cosas» (NM, 186). Como debería haber quedado claro por todo lo dicho hasta aquí, esto no puede en ningún caso querer decir que debemos dejar de atender a la esfera constituyente de la subjetividad para partir de la esfera de lo objetivo y explicar desde allí la subjetividad, que debemos pasar del construccionismo al realismo, de la sociologización a la naturalización. Pues con ello, nos encontraríamos una vez más en ese juego de vaivenes típicamente moderno. Antes bien, se trata de mostrar que nuestro lugar, ese lugar en el que somos, pensamos, actuamos, transformamos o resistimos no es otro que ese «entre» o «pliegue» en que humanos y no-humanos, cuasi-objetos y cuasi-sujetos, se hallan siempre ya constitutivamente entrelazados, que no podemos pensar ni las cosas ni los humanos sin partir de ese pliegue, esa mediación que constituye propiamente nuestro lugar. Pues bien, me atrevo a afirmar que esta tarea, la tarea de devolver a lo humano «esa otra mitad de sí mismo», de situar al humano en ese pliegue constante en que ellos y los objetos se co-constituyen, será una de las labores fundamentales de la reflexión filosófica en las décadas venideras²⁸.

²⁸ Como he señalado al comienzo, en trabajos como los de Harman (2005) y (2009), Bryant (2011a), Bennet (2010) o Morton (2013) encontramos indicios de que esta tarea ya ha comenzado.

Referencias bibliográficas

- Bennet, J. (2010): *Vibrant Matter. A political Ecology of Things*. Durham, Duke University Press.
- Blok, A. y Jensen. E. T., (2011), *Bruno Latour: Hybrid Thoughts in a Hybrid World*. London, Routledge.
- Bryant, L. (2011a): *The Democracy of Objects*. Ann Arbor, Open Humanities Press.
- Bryant, L. (2011b): «A Logic of Multiplicities: Deleuze, Immanence, and Onticology», *Analecta Hermeneutica*, 3, pp. 1-20.
- Bunge, M. (2006): *Chassing Reality. Strife over Realism*. Toronto et al., University of Toronto Press.
- Descola, P. (1986): *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Maison de sciences de l'homme.
- Harman, G. (2007): «The Importance of Bruno Latour for Philosophy», *Social Studies of Science*, 40(4), pp. 599-608 [DOI: <http://dx.doi.org/10.5130/csr.v13i1.2153>].
- Harman, G. (2005): *Gerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Charpentery of Things*. Chicago, Open Court.
- Harman, G. (2009): *The Prince of the Networks. Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne, Re.press.
- Latour, B. (1991): *Nous n' avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- Latour, B. (1992): *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos y los ingenieros a través de la sociedad*, Barcelona, Labor.
- Latour, B. (1992): «One more Turn after the Social Turn: Easing Science Studies into the Non-Modern World», en E. McMullin (ed.): *The Social Dimensions of Science*. Paris, Notre Dame University Press, pp. 272-292.
- Latour, B. (1993): *The Pasteurización of France*, Cambridge and London, Harvard University Press.
- Latour, B. (2001): *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Gedisa.
- Latour, B. (2002): «Technology and Morality. The Ends of Means», *Theory, Culture & Society*, 5/6, pp. 247-260. [DOI: 10.1177/026327602761899246]

- Latour, B. (2004): *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge, Harvard University Press.
- Latour, B. (2008): *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Manantial.
- Latour, B. (2010): «Coming out as a Philosopher», *Social Studies of Science*, 40, pp. 599-608 [DOI: 10.1177/0306312710367697].
- Latour, B. (2012): *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*. Paris, La découverte.
- Levi-Strauss, C. (1962): *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.
- Morton, T. (2013): *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Serres, M. (1980): *Le parasite*. Paris, Grasset.
- Shapin, S. y Schaffer, S. (1985): *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. New-Jersey, Princeton University Press.

