



AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana

ISSN: 1695-9752

informacion@aibr.org

Asociación de Antropólogos Iberoamericanos
en Red

Organismo Internacional

Loredo Narciandi, José Carlos

¿Sujetos o "actantes"? El constructivismo de Latour y la psicología constructivista

AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, vol. 4, núm. 1, enero-abril, 2009, pp. 113-136

Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red

Madrid, Organismo Internacional

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62340106>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿SUJETOS O “ACTANTES”? EL CONSTRUCTIVISMO DE LATOUR Y LA PSICOLOGÍA CONSTRUCTIVISTA

José Carlos Loredo Narciandi

Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Resumen

Bruno Latour es sin duda uno de los autores actuales más influyentes en teoría de la ciencia y en la teorización de algunas disciplinas particulares como la antropología, la sociología e incluso la psicología. Desde cierta reivindicación moderada de la necesidad de esta última, o al menos de no dar por firmada la sentencia de muerte del sujeto, en este artículo valoro críticamente la idea latouriana de que el par sujeto/objeto constituye una dualidad superada, propia de la modernidad. Para ello toco tres cuestiones: el peculiar “constructivismo” de Latour, la metafísica estructuralista subyacente a la Teoría del Actor-Red y la implantación política de esta teoría. Comento la crítica radical de Latour a la epistemología genética de Piaget, ejemplo de constructivismo psicológico clásico, y concluyo planteando la exigencia -tal vez paradójica- de asumir el constructivismo de Latour pero no su estructuralismo.

Palabras clave

Constructivismo, Teoría del Actor-Red, Estructuralismo, Latour, Piaget.

¿SUBJECTS OR “ACTANTS”? LATOUR’S CONSTRUCTIVISM AND CONSTRUCTIVIST PSYCHOLOGY

Abstract

Bruno Latour is undoubtedly one of the most influential current authors in Science Studies and in a number of particular disciplines as Anthropology, Sociology or even Psychology. It is from a moderate defense of the need of the latter -or at least of not signing for the death sentence of the subject- that I value critically the latourian ideas according to which subject/object constitutes a overcome, modernity linked duality. I pose three questions in order to it: Latour's peculiar "constructivism", the structuralist metaphysics underlying to Actor Network Theory, and the political implantation of this theory. I comment on Latour's radical critique to Piaget's Genetic Epistemology -example of classical psychological constructivism-, and I end up by raising the exigency -maybe paradoxical- of assuming Latour's constructivism but not Latour's structuralism.

Key words

Constructivism. Actor Network Theory. Structuralism. Latour. Piaget.

Agradecimientos

Este trabajo se enmarca en el subproyecto de investigación *Conceptos de función en ciencias del comportamiento* (código Sej2005-09110-c03-02), que pertenece al proyecto *La teoría de la acción entre la naturaleza y la cultura*, financiado por el Ministerio de Educación. Agradezco a Tomás Sánchez-Criado sus orientaciones bibliográficas y sus comentarios críticos.

Recibido: 3 de Mayo de 2008
Aceptado: 6 de Diciembre de 2008

Introducción

Tal vez no necesite presentación, pero podemos recordar que Bruno Latour es un autor francés nacido en 1947 que actualmente trabaja como profesor en el Centro de Sociología de las Organizaciones de Sciences Po, en París, y que es conocido sobre todo por sus aportaciones a la antropología de la ciencia y su Teoría del Actor-Red (en adelante ANT, de *Actor Network Theory*). Él se define como una mezcla de filósofo, antropólogo y sociólogo, pero dice sentirse más cómodo si se lo incluye dentro del campo de los estudios de la ciencia¹. No obstante, tiene algo de disidente dentro de este ámbito. Si bien sus primeras obras (Latour, 1987; Latour y Woolgar, 1986) no sólo eran acordes con el estilo general de los estudios de la ciencia sino que contribuyeron a asentarlos, posteriormente Latour ha sido muy crítico con la que quizá sea la orientación predominante dentro de tales estudios: la sociología del conocimiento. Se ha distanciado de quienes abordan el estudio de la ciencia desde una perspectiva sociologista según la cual las teorías científicas son meras construcciones sociales. Enfrentándose particularmente a las tendencias inspiradas por el “programa fuerte” de David Bloor -quien asume la muerte de la epistemología y defiende que sólo la sociología puede explicar la ciencia-, Latour sostiene que, más que utilizar la sociedad como referente para analizar la ciencia, es preciso analizar la sociedad con los mismos criterios que la ciencia (Latour, 1987, 2003).² En los años 80, basándose en la etnometodología de Garfinkel y Schutz y asumiendo el valor de los estudios sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad, Latour quiso dar un paso más allá de éstos analizando la construcción de los hechos científicos desde dentro de los propios laboratorios. Para ello, y con la colaboración de Steve Woolgar, adoptó el papel de un observador que, sin suponerle a la ciencia valores epistémicos específicos, convivió con un grupo de científicos durante un tiempo registrando todo lo que hacían (Latour y Woolgar,

¹ Así lo confiesa en su página web: <http://www.ensmp.fr/~latour/faq-en.html> (acceso el 10/10/06). Véase también la entrevista concedida a Sánchez-Criado (2005).

² En un artículo cuyo título es bastante expresivo, el propio Bloor (1999) ha intentado rebatir las críticas latourianas al programa fuerte. Según él, el autor francés no ha entendido las pretensiones de este programa, de acuerdo con las cuales no es que la sociedad sea de hecho el vehículo privilegiado a través del que se elabora la ciencia: es que no puede haber otro vehículo, salvo que pensemos en un mundo natural preexistente, en sentido realista.

1986). Se trataba de averiguar cómo se obtiene un “hecho científico” (entre comillas porque ya no cabe hablar de hechos científicos en sentido tradicional), y a tal fin era preciso tomar en cuenta todo aquello que lo producía: aparatos, publicaciones, informes, subvenciones, reuniones, alianzas y competencias entre grupos e investigadores, intereses, ambiciones, *marketing*, etc. Para saber cómo se construye un “hecho” de poco le valía la ciencia ya producida: debía estudiar la ciencia “en acción”, tal y como se advierte en el título mismo del libro donde Latour sistematiza teóricamente la investigación realizada con Woolgar (Latour, 1987). En general, los científicos tratan los hechos como cajas negras, esto es, como entidades que se dan por supuestas y no se problematizan. Lo que pretendía Latour era abrir esas cajas negras para ver cómo se habían formado. Descubrir la ciencia exigía, para él, un análisis minucioso de cómo los científicos movilizan los recursos retóricos disponibles y los recursos micro y macrosociales, es decir, las alianzas con otros grupos de científicos e ingerieros, por un lado, y las alianzas con los poderes políticos y económicos, por otro. Latour representa este proceso como una red dentro de la cual la frontera entre ciencia y tecnología se borra. Nuestro autor deja de hablar de ciencia, técnica o tecnología y pasa a hablar de tecnociencia. No hay, o al menos no debe presuponerse, una lógica interna o específica del trabajo propiamente científico. Hay, más bien, distintos tipos de recursos fluctuando en redes de alianzas.

Una de las metáforas que ha empleado Latour para describir su imagen de la tecnociencia es la de la “vascularización” (Latour, 1997; 1999, cap. 3). Se trata de concebir las relaciones entre ciencia, tecnología y sociedad en términos de flujo sanguíneo. Al sistema vascular pertenecen tanto los componentes que tradicionalmente se consideraban internos a la ciencia (teorías, hechos, demostraciones, etc.) como los externos (las dimensiones tecnológicas y sociales). No hay internalismo ni externalismo. Todo forma parte del sistema, dentro del cual los “hechos” simplemente circulan. Esta analogía con el sistema circulatorio de la sangre se inscribe, sin embargo, dentro de una perspectiva teórica más ambiciosa como es la de la ANT. Esta teoría no es un modelo concreto para describir un determinado tipo de fenómenos empíricos, ni tampoco una intuición más o menos sistematizada, sino que incluye presupuestos ontológicos, epistemológicos e incluso políticos. Constituye una propuesta para analizar los procesos sociales,

cognoscitivos, científicos y tecnológicos sin presuponer las usuales distinciones (o dualidades) entre naturaleza y sociedad, mente y mundo, medios y fines, etc. Desde sus primeros usos de hace dos décadas, la teoría ha sido aplicada en numerosos estudios sociales de la ciencia y la tecnología, pero también en estudios de psicología social, antropología, geografía, historia de la ciencia, arte o teoría política. La primera publicación *in extenso* de la ANT, sin embargo, es bastante reciente (Latour, 2005), por lo que constituye más un balance que una exposición programática.

En este artículo me propongo realizar una valoración crítica de la concepción del sujeto psicológico que está ligada a la perspectiva teórica de Bruno Latour. Para ello contextualizaré esta perspectiva dentro de una tendencia en la que, quizá algo forzadamente, se incluye a veces a este autor: el constructivismo, o mejor, el construcciónismo, entendido como constructivismo social. Intentaré sugerir cómo el peculiar construcciónismo de Latour se opone al constructivismo psicológico clásico de la tradición de Baldwin, Piaget o Vygotski. No pretendo, desde luego, una confrontación general de las tesis de Latour con *la psicología*, algo absurdo habida cuenta de que ésta constituye cualquier cosa menos un cuerpo de conocimiento unificado. Sólo deseo problematizar algunos de los *tópicos* más relevantes de la obra de Latour adoptando un punto de vista que, aun reconociendo el sentido adecuado en que este autor los plantea, considera que la dirección por la cual debería llevarse adelante su tratamiento no puede prescindir de una de las versiones del constructivismo psicológico que el propio Latour ha criticado expresamente: aquella a la que pertenece Piaget, cuyas raíces en la perspectiva del funcionalista norteamericano James Mark Baldwin hemos explorado en otros trabajos defendiendo que constituyen la vía más prometedora para una rehabilitación de la psicología entendida como una teoría no moderna del sujeto, el cual ya no sería un “agente” en el sentido clásico o voluntarista, sino el resultado de todo un proceso de desarrollo filo, onto e historiogenético que, sin embargo, sigue teniendo al organismo individual como marco de referencia (véanse Fernández *et al.*, 2003; Loredo y Sánchez, 2004; Sánchez y Loredo, 2007).³

³ La elección de esta perspectiva constructivista no responde a otro motivo, por tanto, que el biográfico, y en modo alguno desdena otras discusiones acerca de la subjetividad y cuestiones inspiradas por Latour (por ejemplo, Despret, 2004; Hennion, 2007; Kendall y Michael, 2001; Middleton y Brown, 2005; Moser y Law, 1999), ni ignora que la versión piagetiana del constructivismo ha recibido críticas desde otros muchos frentes además del latouriano.

El constructivismo de Latour

Latour ha insistido en que su perspectiva, que desde luego no es realista (no da por sentada la objetividad de los hechos como realidades-ahí), tampoco se identifica con la sociología del conocimiento del “programa fuerte”, es decir, con la idea de que la ciencia sólo puede analizarse con categorías sociológicas. Como es sabido, una de las denominaciones más frecuentes para referirse a esta perspectiva -y, en general, a cualquiera que asuma la necesidad de analizar toda realidad en términos de construcción social- es la de *constructivismo social* o *construcción*, aunque hay matices en uno y otro términos. Pues bien, aunque ya desde los años 80 se distanció del constructivismo social (Latour, 1987), nuestro autor ha terminado por hacer explícita y detallar su discrepancia con esa tendencia hasta el punto de dudar sobre la conveniencia del término “constructivismo”, dados los equívocos sociólogos a que puede conducir (Latour, 2003). Subraya que el hecho de que la ciencia sea una construcción social no significa ni que los hechos que produce sean por ello menos fiables ni que las categorías sociológicas o antropológicas sean más potentes a la hora de analizar el funcionamiento de las ciencias naturales que las de estas últimas para analizar el de aquéllas. Latour dice no querer ser ni naturalista (realista) ni deconstrucciónista (relativista). Resume así sus ideas:

Lejos de intentar explicar los sólidos hechos científicos a través de los endebles hechos de las ciencias sociales, el objetivo ha llegado a ser el de entender cómo la ciencia y la tecnología han proporcionado algunos de los ingredientes necesarios para dar cuenta de la formación y la estabilidad de la sociedad misma. Este es el único modo de conceder algo de su significado original al término 'construcción', de hacer hincapié en ese proceso colectivo que da lugar a una construcción sólida a través de la movilización de oficios, componentes y coordinaciones de diverso orden (Latour, 2003, traducción mía).

Lo que nos está diciendo Latour es que poner en suspenso la objetividad de los hechos científicos no equivale a reducirlos a meros productos socioculturales en sentido relativista. Se puede ser constructivista sin ser constructivista social, porque se puede aspirar a mostrar el proceso de construcción de los hechos sin asumir que en ese proceso las dimensiones sociales son las determinantes, sobre todo porque ello equivaldría a otorgar injustificadamente a las categorías de las ciencias sociales una validez que constituiría una petición de principio.

Sin embargo, no parece que quede claro cómo evita Latour el problema del

relativismo. Desde luego, anteponer las categorías sociológicas o antropológicas a las de las ciencias científico-naturales e intentar reducir éstas a aquéllas es algo gratuito. Pero ¿es esa la razón por la cual debemos defender que los hechos científicos no son productos socioculturales en el mismo sentido que, por ejemplo, las canciones de cuna o las competiciones deportivas? ¿Consiste la diferencia en que los primeros se presentan a sí mismos como dotados de un valor epistémico (de verdad) del cual hemos de hacernos cargo irremediablemente? ¿O la cuestión del valor epistémico de las ciencias es irrelevante? Por un lado, Latour diría que todos - las ciencias o las canciones de cuna- son productos sociales, pero que ello no justifica su análisis en términos puramente sociológicos. Por otro lado, empero, no explica en qué consiste lo específico de unos y otros productos (o de los productos científicos frente a los demás) con relación al problema de la "verdad" entendida como definitoria, en su caso, de las ciencias. Y, si esa especificidad no existe, entonces parece como si el constructivista social volviera a cargarse de razón, al menos en lo que tiene de relativista. Tal vez lo que esté haciendo Latour es suscribir el relativismo pero no el sociologismo: cualquier producto, cualquier "hecho", es relativo a un contexto en el cual ha sido construido, pero este proceso de construcción no tiene por qué analizarse con categorías sociológicas. Latour acude, en su lugar, a las categorías de análisis de la ANT, intentando no ser sociologista pero sin sentir la necesidad de evitar el relativismo. Obviamente, esto no le convierte en un nihilista posmoderno, sino sólo en alguien que pone entre paréntesis el valor de "verdad" de los productos científicos y difiere el problema de su especificidad epistémica desplazándolo en favor del problema de su construcción.

La Teoría del Actor-Red

La ANT, cuyo uso por parte de Latour es el que tomo aquí como referencia básica⁴, pretende ser una teoría no sociológica ni tampoco epistemológica, es decir, una teoría que al mismo tiempo evite el reduccionismo en que cae el constructivismo social y los problemas del realismo a los que conducía la epistemología tradicional, entendiendo por epistemología tradicional la del neopositivismo y, en general, la de todos aquellos enfoques que pretendan identificar algún tipo de lógica interna a la

⁴ La ANT ha sido desarrollada por otros autores como Michel Callon y John Law (véase Law y Hassard, 1999).

elaboración de teorías científicas, algún tipo de “método” o incluso de normatividad. Sin embargo, es difícil evitar la sensación de que Latour nos está ofreciendo una especie de teoría filosófica que generaliza la imagen de la ciencia como *institución* y que, por tanto, arrastra el sabor sociológico (o sociocultural) de un análisis basado en unos conceptos relationales análogos a aquellos con los que se ha estudiado la actividad de los científicos en términos de juegos de poder e influencia, transacciones, inscripciones, capital simbólico, negociaciones, gestiones y todo tipo de interacciones e intercambios colectivos. Latour afirma que su punto de vista no es sociológico ni antropológico, sino que pretende mantenerse equidistante de las categorías sociales y las naturales, pero en cierto modo la ANT es una teoría ontológica que implementa conceptos sociológicos y psicosociales en una determinada concepción de la realidad que incluye, como no podía ser menos, a la realidad “natural”.

La ANT viene a ser una generalización de la concepción latouriana de la ciencia que, bebiendo de las fuentes teóricas de la etnometodología, el pragmatismo y el estructuralismo, gira en torno a la idea de que la acción no es algo generado por un agente identificable como tal (un sujeto, un ser humano) sino algo que se da dentro de una red de eventos y transformaciones cuya estructura se halla en constante cambio. Tanto lo que tradicionalmente se consideraban “sujetos” o agentes (centros de actividad) como lo que tradicionalmente se consideraban “objetos” (las cosas, la naturaleza, los artefactos técnicos...) forman parte de esa red, y además forman parte de ella en pie de igualdad. O mejor dicho: ambos, “sujetos” y “objetos” son producto de la red y su funcionamiento. No preexisten a ella. Desde luego las transformaciones, aquello que sucede, no se pueden atribuir a los “sujetos” (tampoco, de entrada, a los “objetos”), sino que sencillamente ocurren. La agencialidad se halla distribuida por la red; no es exclusiva de los “sujetos” (ni de los “objetos”, porque la naturaleza no actúa por sí misma).

Acercándonos más a la terminología de Latour⁵ podríamos expresar lo mismo diciendo que el mundo es como una red de acciones cuyos nodos, a veces cambiantes, son “actores” o “actantes”, esto es, “humanos” o “no humanos”, respectivamente. Las “traducciones” (las transformaciones, los cambios) ocurren

⁵ Latour ha creado un lenguaje propio. Sendos glosarios de su terminología pueden encontrarse en las páginas finales de: Latour (1999, 2004b). Lo malo es que a menudo unos neologismos se definen por otros y el lector se queda *in albis*.

cuando esos actores o actantes (que pueden ser seres humanos, organismos o cosas) “hacen hacer”, esto es, marcan una “diferencia”. Esto significa que instauran un nuevo curso de acción, ligado a una nueva estabilización en el seno de la red (lo que tradicionalmente se llamaba un hecho o un objeto). Dentro de la red pueden darse numerosas relaciones o conexiones entre humanos y no-humanos, y de unos y otros entre sí. Esas relaciones son “asociaciones” que dan lugar a “colectivos”. Lo que se denomina habitualmente sociedad no es más que un conjunto de asociaciones entre humanos y no humanos. Así pues, Latour no habla de sociedad sino de colectivo, porque la sociedad, según él, es algo sobreimpuesto a las asociaciones, como si pudiera hablarse de una estructura previa a las acciones a las que da lugar. Un colectivo, en cambio, es simultáneo a dichas acciones. Por lo demás, los grupos sociales no son para Latour esencias o totalidades inmutables y claramente definidas, sino asociaciones fluctuantes. Por eso no hay grupos sociales más significativos que otros. Aunque creo que él no llega a expresarlo en estos términos, la idea es que no son más relevantes, por ejemplo, las naciones que los clubes de fútbol, o las ciudades que las agrupaciones vecinales, o la civilización que las culturas exóticas, etc. La actitud política de Latour parece, a este respecto, la de una suerte de cosmopolitismo generalizado. Políticamente sólo importa la convivencia, la búsqueda de un “mundo común” en el cual, mediante la formación, transformación y disgregación constante de colectivos, florezca el mayor número posible de cursos de acción. Después volveré sobre esto.

Ahora quiero recalcar que la ANT tiene dimensiones epistemológicas, ontológicas y políticas. Desde un punto de vista epistemológico se sitúan en un primer plano los actores y los actantes, que son los elementos de la red que instauran las diferencias y promueven así las “traducciones” (las transformaciones). Aunque Latour no pretenda estar haciendo epistemología y diga que las únicas reglas metodológicas posibles son las de carácter fáctico o pragmático (la metodología se reduce a lo que denomina “cuestiones de interés”), lo cierto es que él mismo ha propuesto en ocasiones una suerte de criterios de racionalidad de un modo que recuerda a veces al género literario de las reglas para la dirección del espíritu de Descartes o los tónicos de la voluntad de Ramón y Cajal. Así, nuestro autor avala las “proposiciones articuladas” (las que conectan eventos y abren así posibilidades de acción) frente a las “no articuladas” (las que no conectan eventos

porque son tautológicas) (p.ej. En Latour, 1997 y 2004b). También ha hecho explícitas las siete “reglas del método” que él utiliza para estudiar la ciencia (Latour, 1987).

Desde un punto de vista ontológico la ANT retrata la realidad como algo que se confunde con la propia red y al mismo tiempo se opone a ella como una resistencia se opone a una fuerza. Por un lado, en efecto, no cabe hablar de una estructura de la realidad en sí, al margen de la estructura de la red de actores, acciones y eventos que nosotros, como observadores, seamos capaces de definir. Pero para Latour la red no es un objeto-ahí, no es ella misma real. Es, más bien, un análisis textual de cursos de acciones y concatenaciones de eventos. No deja de haber en algún sentido, pues, un mundo que, por así decir, ofrece resistencia a esas acciones -he aquí la idea fenomenológica del objeto como aquello que ofrece resistencia al sujeto-. Lo que quepa denominar realidad es simplemente el conjunto de eventos que, sencillamente, suceden. Para que sucedan o no es preciso instaurar diferencias, iniciar acciones, pero las acciones como tales no se confunden con los eventos.

Desde un punto de vista político lo que hace Latour es extender la norma de instaurar diferencias a la sociedad: lo que importa es instaurar diferencias, inaugurar cursos de acción. No hay una naturaleza que, como algo ajeno a la sociedad, soporte o garantice la legalidad social, o fije un modelo de humanidad deseable. La “*dingpolitik*” que propone Latour busca la extensión de “asambleas” en las que se formen “ensamblajes”, es decir, la expansión de un “mundo común” que fomente la pluralidad, que permita el mayor número posible de cursos de acción⁶. Latour renuncia a pensar la naturaleza como algo ajeno a la actividad humana y que ésta se limite a gestionar, y renuncia asimismo a distinguir entre medios y fines (los objetos son a la vez medios y fines). Del mismo modo que los estudios de la ciencia deben descajanegrizar las teorías científicas, para Latour las prácticas políticas deben descajanegrizar los asuntos públicos. La política es, o ha de ser, la “composición progresiva de un mundo común bueno” (Latour, 2004b: 233), pero no a través de la creencia en un progreso indefinido que cancele la oposición entre naturaleza y sociedad, al modo moderno, sino mediante la disolución de esa dualidad en una red -tanta política hay en las cosas, en un río o en un bosque, como

⁶ “Ding” designa tanto a quienes se reúnen en una asamblea como a las causas que les unen y les dividen.

en la sociedad- y la búsqueda en ella de “vínculos cada vez más intrincados” (Latour, 2004b: 235).

La muerte del sujeto

La idea de que el concepto de sujeto ya no tiene sentido hunde sus raíces en la filosofía de Hegel, donde cualquier sujeto particular desaparece como mera apariencia en el seno de un Espíritu Objetivo que es el único agente propiamente dicho, el portador de la lógica de la historia y el que define la racionalidad del tejido ontológico del mundo. El pensamiento posmoderno y estructuralista profundiza en esa vía de la muerte del sujeto. Algunas de sus versiones han influido en las ciencias sociales contemporáneas, normalmente vinculándose con posiciones “progresistas” o “críticas” desde las cuales se subraya que el concepto de sujeto esconde una ideología que remite a la imagen -antes burguesa y actualmente neoliberal- de un individuo autónomo, responsable, racional y fuente de toda acción. A esta imagen oponen la de un sujeto fragmentado y sometido a influencias diversas a diferentes niveles, un sujeto que, en último término, deja de ser tal porque se confunde con la estructura misma de los intercambios sociales y, en general, del trato con una realidad no subjetual sin la cual ni siquiera existiría como pretendido sujeto.

Latour, heredero y a la par renovador de estas tendencias, dice explícitamente que la distinción entre sujeto y objeto es algo superado (Latour, 1999), una especie de antigua kantiana que ya no tiene sentido mantener una vez que hemos descubierto que esas entidades que tradicionalmente se denominaban “sujeto” y “objeto” se disuelven en redes de mediaciones recíprocas e incessantes protagonizadas por agentes que no se identifican necesariamente con los seres humanos (ni con los animales). Los agentes, los factores que instauran cursos de acción, pueden ser tanto “actores” como “actantes”, es decir, pueden ser tanto humanos como no humanos. En consecuencia, tan *sujeto* puede ser un humano como una piedra o un motor de explosión, y tan *objeto* pueden ser éstos como aquél. Latour, en la estela posmoderna, asume que el único concepto posible de sujeto es el viejo concepto kantiano de un sujeto libre enfrentado a una naturaleza mecánica a la cual debe imponerse pero a la cual, al mismo tiempo, pertenece en algún sentido. Como ese concepto es problemático, se decide que es preciso

renunciar a cualquier concepto de sujeto. Y entonces lo que tradicionalmente pertenecía al sujeto -la agencialidad, la actividad- se traslada a otras instancias: la sociedad, el lenguaje, las cosas, los artefactos, etc.

En otros lugares se ha argumentado que Kant no cerró una época -la época del sujeto a la cual hubiera de suceder la época de la muerte del sujeto- sino que más bien la abrió (Fernández, 2005, 2009; Fernández y Sánchez, 1990). A partir de su obra no se trataba de matar al sujeto, sino de intentar teorizarlo de un modo más coherente. Algunas tendencias optaron por profundizar en la vía funeraria y celebraron entierros del sujeto en manos de unas formas ontológicas que se imponen por sí mismas (la fenomenología), de una conciencia de clase abstracta (el marxismo), de un método (el positivismo), de la cultura (el neokantismo), del lenguaje (la filosofía analítica), de la pura actividad práctica (el pragmatismo), de unas estructuras que funcionan con una legalidad propia (estructuralismo), etc.

Latour, en la línea del postestructuralismo y con algunos componentes teóricos pragmatistas, forma parte de esa tendencia de la “muerte del sujeto” en el sentido de que niega tanto la distinción misma entre sujetos y objetos -residuo de la modernidad, según él- como la posibilidad de atribuir en exclusiva la agencialidad -la capacidad de iniciar cursos de acción- a las entidades de las cuales se ocupa tradicionalmente la psicología: los sujetos. Obviamente, Latour y muchos autores postestructuralistas, como Foucault, teorizan la subjetividad e incluso analizan los dispositivos de subjetivación y la genealogía de las diferentes formas de “ser sujeto”. Pero cuando incluyo a estos autores dentro de la tradición de la “muerte del sujeto” no olvido eso, sino que me refiero al hecho de que tienden a tomar como referencia concepciones irracionalistas y semióticas de la subjetividad a partir de las cuales la capacidad de acción (la agencialidad) aparece como algo imposible de ser teorizado o como algo que, si se teoriza, remite al discurso, a las relaciones de poder, a las negociaciones de los significados que pautan la vida colectiva, etc. En todo caso el cuerpo, o mejor, el organismo individual, ya no es la referencia privilegiada de la subjetividad, sino a lo sumo un elemento más de ese juego de relaciones abstractas. La psicología constructivista, en cambio, sigue considerando al sujeto orgánico individual -y no sólo al humano- como el *locus* de la agencialidad. Ello no se debe a la nostalgia de un sujeto burgués moralmente autónomo, responsable y dueño de su voluntad y sus pasiones, sino al intento de hacerse cargo de todo un conjunto de

desarrollos científicos -como la teoría evolucionista, las concepciones epigenéticas y “evo-devo” de la biología actual o la psicología genética- dentro de los cuales no parecen estar tan claras las razones para firmar la sentencia de muerte del sujeto entendido como organismo individual.

Por lo que respecta a Latour, desde sus primeros escritos subrayó que una determinada manera de entender lo psicológico debía desecharse: aquella que atribuía a la mente, a la cognición o al sujeto -no parece hacer diferencias esenciales entre estos términos- lo que en realidad podría explicarse a través de una descripción precisa de los procedimientos materiales de representación que históricamente han empleado los seres humanos para producir y transmitir conocimiento. Así, a principios de los 80 propuso una “estrategia de deflación” para sustituir las explicaciones del conocimiento materialistas e idealistas por explicaciones basadas en el uso de la escritura y, en general, de las representaciones visuales (Latour, 1985). Los cambios en el conocimiento se deben a modificaciones en el uso de herramientas de representación visual -el uso de “inscripciones”-. Tales herramientas producen “móviles inmutables”, esto es, representaciones físicas que pueden ser trasladadas en el espacio sin que cambien. Por ejemplo, una fórmula matemática impresa en un libro puede transportarse y, al mismo tiempo, condensa toda una serie de operaciones que permanecen idénticas a sí mismas. El desplazamiento físico no comporta cambio de significado.

Creo que lo que Latour llama “móviles inmutables” (representaciones gráficas de los objetos, más o menos formalizadas) constituyen una excelente metáfora de lo que para él serían lo que la psicología ha considerado tradicionalmente como facultades mentales, funciones, capacidades o estructuras cognitivas, etc. Para él lo cognoscitivo no está en los sujetos individuales, sino en la estructura de relaciones materiales y concretas que éstos mantienen entre ellos y con el mundo.⁷ En varios escritos suyos Latour ha sugerido algunas ideas relacionadas con el sujeto que

⁷ Refiriéndose a las tareas piagetianas afirma Latour “el paso de [niños] no-conservadores a conservadores podría no ser una modificación de la estructura cognitiva, sino un desplazamiento de los indicadores: leer la altura del agua en el primer vaso y creer en ésta más que en la lectura del vaso plano. [...] [S]in vasos calibrados industrialmente el propio Piaget hubiera sido totalmente incapaz de decidir lo que se conserva [...]. Lo que a priori suponemos 'elevadas funciones cognitivas' podrían ser tareas concretas hechas con nuevos objetos calibrados, graduados y escritos. [...] Pensar equivale a adquirir la capacidad de mover lo más rápido posible a la vez que se conserva en la mayor medida el modelo. Lo que Piaget toma como la lógica de la psiqué es esta misma lógica de movilización e inmutabilidad tan peculiar de nuestras sociedades científicas cuando quieren producir hechos sólidos dominables a gran escala” (Latour, 1985). Dentro de un momento volveremos sobre la valoración latouriana de Piaget.

apuntalan esa concepción de lo psicológico como actividad distribuida. Así, cuando distingue entre “intermediarios” (elementos que posibilitan pasivamente el curso de una acción) y “mediadores” (elementos que posibilitan el curso de una acción pero al mismo tiempo lo condicionan o la obstaculizan) (Latour, 2002), nos está diciendo que la distinción entre sujeto y objeto es secundaria respecto a la distinción entre mediadores e intermediarios porque, si bien desde un punto de vista moral los sujetos deben ser mediadores (no deben ser medios sino fines), desde un punto de vista tecnológico han de aparecer como meros intermediarios, y además los objetos también son intermediarios o mediadores según las circunstancias -p.ej., si este ordenador con el que estoy escribiendo funciona perfectamente es un simple intermediario, pero si se cuelga pasa a ser un mediador con el que tengo que interactuar para poder seguir mi curso de acción, mi escritura-.⁸ El cuerpo mismo, tradicionalmente ligado al sujeto individual como sede de la agencialidad -como intermediario y al mismo tiempo mediador, podríamos decir, aunque Latour no lo diga así-, no es otra cosa que aquello que aprende, aquello que es sensible al mundo, que es susceptible de ser afectado, y por eso mismo debe identificarse con aquello que lo afecta, es decir, debe situarse en un *continuum* con el mundo (Latour, 2004a). Así se evita, según Latour, el dualismo -cómo conectar el sujeto corpóreo y el mundo físico- y los problemas de la distinción entre cualidades primarias (objetivas) y secundarias (subjetivas).

En el fondo, todas estas ideas inciden en la cuestión de la muerte del sujeto (en el sentido que indiqué antes). Ni la cognición ni la mediación ni el cuerpo tienen que ver en realidad con el sujeto, porque éste, al fin y al cabo, no existe como tal. De acuerdo con los principios de la ANT, la distinción entre humanos y no humanos hace innecesaria la distinción entre sujetos y objetos. Las viejas características privilegiadas del sujeto, aquellas que giraban en torno a la agencialidad, a la capacidad de iniciar cursos de acción y de estabilizar segmentos del mundo a través de ésta, mediando entre los objetos, todas esas características pertenecen ahora tanto a los humanos como a los no humanos:

No, no hay objeto, no hay sujeto, no hay contradicción, no hay *Aufhebung* [dialéctica], no hay dominio, no hay recapitulación, no hay espíritu, no hay alienación. Pero sí hay acontecimientos. Yo nunca *actúo*; siempre me veo ligeramente sorprendido por lo que hago.

⁸ El concepto de “mediación” que utiliza Latour procede de Michel Serres, quien la entiende como aquello que pone en relación elementos separados (Connor, 2002).

Lo que actúa a través de mí también se ve sorprendido por lo que yo hago, por encontrar de pronto la oportunidad de mutar, de cambiar y de bifurcar[se], la oportunidad que yo mismo y mis circunstancias somos capaces de ofrecer a lo que ha sido invitado, recobrado, bienvenido (Latour, 1999: 337).

Se diría que la versión latouriana de la muerte del sujeto nos conduce a un escenario en el cual la única categoría que en el fondo importa es la del “acontecimiento”, es decir, la de aquello que sucede. No sabemos por qué ni cómo sucede, ya que hemos negado la posibilidad de cualquier lógica operatoria (psicológica), es decir, de cualquier lógica o racionalidad que defina la estructura de las acciones (del sujeto) y la correspondiente estructura el mundo (del objeto). Lo único que sabemos es que sucede lo que sucede, y ello, si acaso, afecta a eso que consideramos nuestro cuerpo, el cual sin embargo no es más *nuestro* que los ordenadores, los lápices, los cuchillos o las piedras. Para que algo suceda hemos de actuar, hemos de marcar diferencias a fin de que se instauren nuevos cursos de acción, a fin de que los humanos sigamos, como dice Latour, “sorprendiendo” a los no humanos y éstos sigan sorprendiéndonos a nosotros. La sorpresa es algo así como la categoría psicológica, subjetiva, correspondiente a aquello que en el mundo objetivo es el acontecimiento.

¿La resurrección del sujeto?

En otras ocasiones hemos sugerido que la muerte del sujeto no era la única alternativa histórica ni conceptual al sujeto “burgués” del kantismo (Fernández, 2005, 2009; Fernández y Sánchez, 1990; Fernández *et al.*, 2003). Es posible reconstruir toda una tradición cuyo hilo rojo es precisamente el empeño en elaborar una teoría del sujeto que, sin arrojar al niño con el agua de la bañera, evite las contradicciones de los dualismos tradicionales que tan acertadamente denuncia Latour (mente/cuerpo, naturaleza/sociedad, medios/fines, etc.) y mantenga algún concepto de sujeto como principio de actividad ontológicamente distingible de eso a lo que llamamos realidad objetiva. Esta tradición es, en cierto modo, la de la psicología, empeñada en teorizar al sujeto como agente, como centro de actividad y de conocimiento. Se trataría de conservar, con Kant, la referencia del sujeto como *locus* de una agencialidad que la teología situaba en Dios y el materialismo mecanicista situaría en la naturaleza. Pero también se trataría, contra Kant, de asumir a fondo el darwinismo y romper la escisión entre animales y seres humanos. Diríamos,

entonces, que la distinción esencial no es la que separa los humanos de los no humanos, como afirma Latour, sino la que separa a los organismos de las cosas, lo que equivale a decir: a los sujetos de los objetos. Deberíamos negar, pues, que sujetos y seres humanos sean coextensivos; pero no porque las cosas puedan actuar también como sujetos, según supone Latour, sino porque existen miembros del colectivo de los “no humanos” que, sin ser artefactos ni cosas, tampoco pertenecen a nuestra especie y sin embargo son sujetos. Se trata, como es fácil adivinar, de los animales, a los que Latour no parece prestar demasiada atención a la hora de rechazar a cualquier teoría del sujeto.

El constructivismo que podríamos considerar como clásico, ligado sobre todo a la psicología (véanse Fernández *et al.*, 2003, y Loredo y Sánchez, 2004), pretende mantener el concepto de sujeto asumiendo, a la vez, que ni el objeto ni el sujeto constituyen entidades preexistentes la una a la otra en ningún sentido. El propio Latour ha defendido, con gran perspicacia, que un constructivismo adecuado, distanciado tanto del realismo tradicional como del deconstrucciónismo, debe asumir que la realidad no es menos objetiva por haber sido construida, que el proceso de construcción nunca está clausurado o dado de una vez por todas, y que sujetos y objetos (él dice humanos y no humanos) son inseparables (Latour, 2003). Esto debería suscribirlo cualquier constructivista. Sin embargo, es muy probable que la ANT bloquee la posibilidad de entender cómo se da cualquier proceso de construcción, es decir, la posibilidad de dar razón de eso que podemos denominar constitución progresiva y recíproca de sujeto y objeto. Desde el punto de vista del constructivismo psicológico lo que hace Latour es suponer que objetos y sujetos (realidades y “actantes”) simplemente están ahí, acontecen, pero el intento de dar cuenta de la lógica (psicológica) en virtud de la cual surgen, la pretensión de elaborar una teoría (psicológica) que describa su construcción recíproca es pura pérdida de tiempo, porque nos haría regresar a los callejones sin salida del dualismo.

Latour acerca de Piaget

Tenemos la suerte de contar con un juicio latouriano explícito sobre Piaget (Latour, 1996) que puede servirnos como referencia para lo que estamos tratando. Latour afirma que Piaget comparte el prejuicio propio del pensamiento occidental (moderno,

se sobreentiende) según el cual el conocimiento consiste en una búsqueda constante de “móviles inmutables”, esto es, de estructuras fijas por referencia a las cuales definir los cambios y los procesos que experimenta la realidad. Piaget, entonces, pretende formalizar esas estructuras, que entiende como estructuras del pensamiento, y por ello cae, a juicio de Latour, en una suerte de hipóstasis de los móviles inmutables: en lugar de considerarlos como formas de representación práctica y material de las acciones, los considera como realidades psicológicas existentes por sí mismas. Latour llega a escandalizarse ante las pretensiones de la epistemología genética:

[Piaget supone] no sólo que la mente dirige el razonamiento formal a través de procedimientos formales, ¡sino que la historia toda de la vida biológica, desde los primeros helechos del Precámbrico hasta el córtex evolucionado de los primates, no persigue obsesivamente sino la conservación de esas relaciones formales! De este modo el formalismo no sólo se toma como la cúspide del razonamiento humano, sino que de la vida misma se dice que no consiste en otra cosa (Latour, 1996, traducción mía).

Para Latour, lo que se llama formalización no es más que la depuración progresiva de las “inscripciones” en las que consisten los “móviles inmutables”, es decir, el proceso por el cual unas inscripciones se realizan como resúmenes de otras inscripciones previas que a su vez son resúmenes otras anteriores. (Latour, 1985). Ahora bien, aunque pueda ser criticable la obsesión de Piaget por el pensamiento formal como contradistinto del pensamiento concreto, ligado a las acciones del sujeto, la crítica latouriana no parece ir contra esa obsesión, sino contra la pretensión misma de identificar vida y pensamiento, contra la ruptura de la escisión entre el reino de lo humano -de lo tecnológico, de lo cultural- y el reino de lo orgánico. Sin embargo, sólo gracias a esta ruptura -darwiniana antes que piagetiana- podríamos llegar a entender en qué sentido la construcción misma de eso que llamamos realidad es ella misma un proceso histórico y, antes que histórico, evolutivo, filogenético. Los seres humanos no poseemos el secreto de la construcción de la realidad gracias al lenguaje, a la cultura o a la tecnociencia. Si fuera así, entonces sí sería fácil caer en un tipo de formalismo platónico o neokantiano según el cual sólo las estructuras culturales, las formas que definen el conocimiento humano, son capaces de objetivar eso que denominamos realidad. De hecho, Latour es consciente de este riesgo, y seguramente por eso evita hablar del lenguaje o la cultura como instancias privilegiadas a partir de las cuales fuera posible

analizar la realidad “natural”. Tal es el fundamento de su crítica a la sociología de la ciencia. Sin embargo, rechaza de un modo tan enérgico la posibilidad de una psicología constructivista que lo único que nos deja como alternativa para entender los procesos de construcción es una ANT que, no obstante, vuelve a ser una suerte de estructura metafísica que define el tejido ontológico del mundo.

Lo llamativo es que sea Latour quien acuse a Piaget de cierta ingenuidad metafísica, de confundir sus prejuicios sobre la realidad con la realidad misma. Incluso llega a plantear, medio en broma medio en serio, una explicación psicosocial de los desvaríos metafísicos de Piaget:

Saltar directamente desde los instrumentos, las colecciones y los museos de historia natural hasta aquello que la vida misma pretende constituye una vía segura hacia el fracaso, hacia la falacia de atribuir a todos los organismos vivos una ‘forma de vida’, una obsesión por la constancia, una búsqueda enloquecida de estructuras, una fijación por la conservación que bien podría ser -¿me atreveré a decirlo?- representativa de los relojeros suizos, de los encargados suizos de los ferrocarriles, de los bibliotecarios suizos, de los cajeros de banco suizos, pero que no puede -al menos sin una mayor investigación- ser atribuída a la ligera a moluscos, aves, estómagos, cerebros, niños, matemáticos, elefantes o ballenas (Latour, 1996, traducción mía).

Si la psicología constructivista apenas es otra cosa que ideología de los burgueses suizos, ¿cómo no agarrarnos al salvavidas de la ANT? Lo que ocurre es que esta teoría también contiene prejuicios metafísicos. Aunque se presente a veces como una estrategia meramente metodológica, lleva aparejada una ontología según la cual lo real es una pura sucesión de acontecimientos cuya lógica nos resulta imposible de establecer. Piaget quería entender esa lógica. Latour duda que pueda entenderse. Concede a las ciencias naturales, si acaso, la posibilidad de acotar campos de investigación en los que describir y controlar, a través del procedimiento de los “móviles inmutables”, ciertas categorías de acontecimientos. Pero niega que algo similar a eso pueda hacerse con la actividad, con el sujeto. Como Kant, niega la posibilidad de la psicología, sólo que éste se basaba en la existencia -garantizada por Dios- de una libertad humana no susceptible de someter a regularidades científicas, mientras que Latour se basa en una característica que implícitamente atribuye a la realidad misma: la espontaneidad, que quizás no sea otra cosa, en el fondo, que una especie de libertad que, en lugar de pertenecer al sujeto humano, pertenece a la propia textura ontológica del mundo. Sea como fuere, en este punto de vista de la ANT hay tanta metafísica como en el piagetiano, en la medida en que

se hace pasar por estrategia metodológica algo que implica toda una concepción de la estructura (reticular) de eso a lo que denominamos mundo.⁹

La metafísica de la ANT

Latour interpreta la perspectiva de Piaget como metafísica maduracionista, como vitalismo finalista, como teología secularizada o como armonismo humanista. Aunque él no emplea todas estas expresiones, creo que es bastante contundente al respecto:

La persistencia de Piaget a lo largo de su dilatada carrera en aprovechar cualquier ocasión para convertir las virtualidades en potencialidades, la continua eliminación del tiempo y la práctica en todos los temas que trató, es tan pasmosa que requiere una explicación [...]. Mi conjectura es que la teología debió de jugar un gran papel en la unión de Suiza, ciencia occidental, pensamiento, mente, ontogénesis, formalismo y vida. La ausencia de tiempo que ello producía tenía el mismo carácter que la ausencia de tiempo tendría en una teología protestante secular [...]

La fusión de psicología, historia, vida, lógica, matemáticas y pedagogía, crea un espacio delimitado donde puede tener lugar ese extraordinario intento [de detener la historia], ir sustituyendo virtualidades por potencialidades, transformar los procesos en actualizaciones constantes [...] para asegurar que cualquier escena se ajustará al guión, que la ontogenia recapitulará la filogenia, que este mundo está tan bien regulado como el otro, el perdido, que los balances y las cuentas siempre cuadrarán pese a los desequilibrios, que la constancia se mantendrá siempre pese al alboroto de la historia y las batallas del mundo, que la capitalización seguirá en marcha sin pérdidas ni gastos (Latour, 1996, traducción mía).

Pero la cobertura ontológica de las ideas de Latour también tiene un sabor metafísico que nos recuerda al de las viejas ontologías pluralistas como la de Leibniz. Como es sabido, el postestructuralismo no se presenta a sí mismo ni como una perspectiva filosófica ni como una teoría científica, sino como una especie de cosmovisión -en realidad, una metafísica- que pretende interpretar la realidad desde un punto de vista unificado que sitúe todos los componentes de la historia, la mitología, la antropología, la lingüística, la psicología, la historia, etc., bajo el paraguas (formal) de una estructura de estructuras que dé cuenta de ellos y de sus relaciones mutuas. Esa estructura de estructuras suele definirse de un modo lo menos jerárquico posible y evitando los dualismos (los elementos tienden a ubicarse

⁹ En realidad, resulta difícil pensar en teorizaciones puramente metodológicas, carentes de compromisos ontológicos, salvo que regresemos a Kant y, en una actitud incomprensiblemente moderna, pensemos que existe un mundo en sí, nouménico, al que es imposible acceder, de manera que hemos de conformarnos con enfrentarnos metodológicamente a los fenómenos. Parece difícil, en suma, adoptar un conjunto de estrategias metodológicas tan distintivas como las de la ANT y negar que si funcionan es porque, de algún modo, están objetivando el mundo, construyéndolo, y en ese sentido estableciendo ellas mismas una ontología.

en pie de igualdad unos con otros, del mismo modo que sucede con los humanos y no humanos en el enfoque latouriano). Pues bien, en la ANT la realidad aparece como una multiplicidad de entes que sólo se relacionan entre sí de un modo eventual y que están más allá de nuestro conocimiento racional o científico, el cual sólo puede aspirar, si acaso, a vislumbrar partes de esa realidad que fluctúa constantemente, a encontrarse con ellas. Y, puesto que carecemos de criterios para describir racionalmente -como quería hacer Piaget- los procesos de construcción recíproca de sujeto y objeto, a lo único que podemos aspirar es a actuar pragmáticamente en un mundo que, en última instancia, nos es ajeno como el noumeno kantiano. Sabemos que ese mundo existe, que la malla ontológica que soporta nuestras acciones equivale a una red de asociaciones de actantes, pero nunca sabremos si esta red es el mapa o el terreno. Ni lo sabremos ni nos importa, porque sólo nos importa actuar, marcar diferencias.

Antes sugerí que renunciar a tomarse en serio el darwinismo, la continuidad entre animales y humanos, equivale a asumir el riesgo de adoptar una especie de formalismo diferente del que Latour -con razón- le atribuye a Piaget. Es el formalismo, platónico o neokantiano, según el cual la única instancia a la que remitirse a la hora de hablar de conocimiento o de realidad son las formas lingüísticas o culturales, y no las acciones concretas del sujeto de carne y hueso. Pues bien, el estructuralismo de Latour, aunque no parece asumir ese formalismo de las estructuras lingüísticas o culturales, sí parece amoldarse a su mismo esquema, sólo que, en lugar de aplicarlo a estas estructuras, lo aplica a las estructuras mismas de la *praxis*, a unas estructuras que, sencillamente, están ahí, acontecen, sin que sepamos cómo ni por qué. La influencia del pragmatismo se aprecia bien en esta actitud de Latour según la cual simplemente constatamos que hay estructuras que definen el mundo, redes de actantes, pero la lógica en virtud de la cual se establecen esas redes y se transforman es, en último término, incognoscible.

Claro que, desde ese punto de vista pragmatista, aún cabe otra posibilidad. Cabe la posibilidad de que dicha lógica sea la de unos determinados “actantes” que tienen una mayor capacidad de control sobre otros, ante lo cual sólo es posible que estos otros reviertan la situación. Desde luego, no es posible defender que esa situación sea injusta, pues ni siquiera sabemos muy bien por qué las acciones de unos actantes repercuten sobre otros en forma de control y subordinación, uso,

represión, transformación de “mediadores” en “intermediarios”, etc. En todo caso, desde este punto de vista la lógica de la ANT ha adquirido un cariz inequívocamente político.

Un apunte sobre ANT y política

Latour realiza un juicio crítico negativo global sobre la modernidad, tanto en sus aspectos intelectuales y científicos (el racionalismo ilustrado, el cientifismo, la separación entre conocimiento y técnica, la separación entre naturaleza y sociedad, etc.) como en sus aspectos políticos (los intentos por diseñar o regir la sociedad humana de acuerdo con esas viejas ideas) (Latour, 1991). Realiza, así, una crítica imprescindible a los dualismos propios de la modernidad, aunque no reelabora los términos de esos dualismos, sino que se limita a darlos por superados. Así, y como hemos subrayado en este artículo, critica el dualismo sujeto/objeto, pero no ofrece una teoría de la construcción recíproca de uno y otro porque, sencillamente, la considera innecesaria. Y tal vez en este y en los demás casos caiga en una misma trampa muy posmoderna: caracterizar la modernidad como un todo uniforme, sin tensiones, sin dialéctica interna, y denunciar sus contradicciones a fin de darla por superada, como si la denuncia de tales contradicciones no formara ya parte de la propia modernidad (no hay más que recordar las discusiones epistemológicas sobre la representación entre empiristas y racionalistas, las discusiones entre las filosofías morales individualistas y comunitarias, o las discusiones políticas entre liberalismo, anarquismo y marxismo).

En general, leyendo la crítica latouriana global a la modernidad y a sus dualismos da la sensación de que, para él, sólo cabe empezar de cero. Y su teoría política, en efecto, parece querer ser absolutamente nueva. Da la sensación de que fuese más respetable hablar desde ningún sitio, hablar de política sin mancharse las manos, manteniendo una equidistancia milimétrica entre izquierda y derecha, porque estos términos dependerían de una distinción dualista, propia de la modernidad y, por ende, superada.

El problema quizá sea que Latour elabora su teoría política a la escala de los “colectivos”, es decir, de las “asociaciones” de humanos y no humanos. Pero esta escala, propia de un antropólogo o de un sociólogo, es inespecífica desde el punto

de vista político. La esencia de la política es la gestión del conflicto entre grupos, que ni son iguales unos a otros (por lo pronto, no lo han sido históricamente) ni en cuanto a sus miembros, cuya actividad individual, además, también genera conflictos y desajustes. La escala política, pues, no es la de las comunidades o colectivos, no es la de las redes. No es cierto que, según da a entender Latour, todos los “colectivos” sean equiparables, en el sentido de que la identidad de cada ser humano esté igualmente definida por la pertenencia a cualquier tipo de colectivo posible. Lo que heredamos de la historia es el conflicto entre “colectivos” que no se superponen unos a otros como en un juego de muñecas rusas. Y además algunos de ellos se imponen de hecho a otros.¹⁰

En todo caso, los grandes problemas del mundo actual no pueden analizarse desde el punto de vista de “colectivos” que se asocian o se disgregan, que se “articulan” o no, porque ese punto de vista es abstracto, genérico. La “composición progresiva de un mundo común bueno” por la que apuesta Latour constituye una intención sin duda loable desde el punto de vista ético, pero desde el punto de vista político es inocua mientras no se especifiquen los procedimientos para llevar a cabo esa composición, unos procedimientos que necesariamente hunden sus raíces en tradiciones políticas de la modernidad (y, por tanto, en la polaridad izquierda-derecha, se reinterprete como se reinterprete).

Conclusiones

Aunque la orientación de los *estudios de la ciencia* no es, en absoluto, tan novedosa como se ha solidado presentar, ya que viene a rescatar la idea marxista de la ciencia como fuerza de producción despojándola, sin embargo, de sus dimensiones políticas (y, por tanto, quizá, empobreciéndola), puede haber tenido la utilidad de dar el golpe de gracia a la “concepción heredada” del conocimiento ligada al realismo epistemológico y al cientifismo. Cabría condensar todo el viaje de la teoría de la ciencia en el siglo XX como el viaje desde unas posiciones neopositivistas obsesionadas por buscar unas reglas metodológicas abstractas para hacer buena

¹⁰ Steve Fuller sugiere que la ANT puede entenderse como parte de la ideología propia de la democracia tecnocrática del occidente actual, que convierte la ciencia estatal, pública, en ciencia al servicio de las empresas y en ciencia, por ello, producida por obreros de laboratorio que funcionan como una especie de nodos de la red de producción científica (Fuller, 2000). Fuller también subraya que Latour, en tanto que seguidor de la tradición estructuralista, sustituye la agencialidad de los seres humanos por la de estructuras sociales y físicas (en Barron, 2003).

ciencia hasta la comprobación de que, de hecho, la ciencia históricamente dada, la ciencia “en acción”, no se rige por tales normas abstractas, sino por una operatividad concreta y acotada, inseparable de las dimensiones que acompañan a toda la operatoriedad humana y, en general, orgánica: los intereses, las alianzas y la competencia entre sujetos y grupos, etc. La sociología del conocimiento y numerosas tendencias post-kuhnianas concluyeron, entonces, que no tiene sentido hablar de racionalidad, que eso que llamamos racionalidad científica es un mero producto sociocultural, históricamente contingente y tan válido, en el límite, como la “racionalidad” de la brujería o la de los mitos. El mayor mérito de la perspectiva de Latour seguramente comience por la crítica a ese relativismo sociologista, una crítica basada en un análisis de la operatividad concreta y cotidiana de los científicos, que no se puede reducir a categorías socioculturales porque es ella misma constitutiva de la sociedad, de la cultura. La antropología de laboratorio, de este modo, venía a empujar a la teoría de la ciencia, en los años 80, por un camino prometedor: el de la fusión entre el científico y el epistemólogo, una fusión desde la cual ya no sería posible mantener ni la pretensión epistemológica de un método abstracto y universal, ni el relativismo del sociólogo que contempla la ciencia desde fuera, con la neutralidad de quien no ha pisado el laboratorio. La teoría de la ciencia podría haber avanzado, tal vez, manteniéndose entre los dos polos de esa tensión, mostrando la racionalidad concreta del aquí y ahora de la práctica científica y mostrando, al mismo tiempo, que esa racionalidad no es un puro subproducto sociocultural carente de valor epistémico específico, entre otras cosas porque tal valor va ligado, por un lado, a la propia lógica operatoria general, psicológica, de construcción de objetos, y porque, por otro lado, su puesta a prueba material -su objetivación- tiene que ver con éxitos o fracasos tecnológicos que, a su vez, modulan la política científica y la gestión y transformación misma de la sociedad. Pero Latour, remiso a cualquier elaboración de una teoría del sujeto, optó por desarrollar una teoría estructuralista, la ANT, que define el mundo como una urdimbre de acontecimientos fluctuantes. Quizá por la ausencia de una perspectiva que -profundizando en la tradición del constructivismo evolucionista- identifique al sujeto con el organismo, los únicos “sujetos” que tiene en cuenta Latour, los seres humanos, aparecen como entidades abstractas, fantasmales, meros puntos de confluencia de cursos de acción fundidos, como *cyborgs*, con las cosas y los artefactos.

Si hubiera que resumir el balance de esta especie de juicio a la obra de Latour que me he atrevido a poner por escrito, me quedaría con dos ideas. La primera, sobre lo asumible de dicha obra: el análisis de las operaciones concretas y contextualizadas de construcción de la realidad, ligado a una crítica tanto al realismo como al mentalismo. Y la segunda, en cambio, sobre lo menos asumible: la ruptura de la distinción ontológica entre sujeto y objeto y la metafísica estructuralista y pragmatista vinculada a esa ruptura. Quedaría por decidir qué tipo de psicología sería capaz de llevar hacia adelante una teoría constructivista del sujeto sin caer en un formalismo como el que Latour achaca a Piaget y sin caer tampoco en un estructuralismo que, como el de la ANT, retire al sujeto el “privilegio” de la agencialidad. Aquí, sin embargo, me he conformado con mostrar la forma que adopta el rechazo latouriano del sujeto contraponiéndolo a la posibilidad de una psicología constructivista remozada, esto es, no moderna.

Referencias bibliográficas

- Barron, C. (ed.) (2003). A strong distinction between humans and non-humans is no longer required for research purposes: a debate between Bruno Latour and Steve Fuller. *History of the Human Sciences*, 16 (2): 77-99.
- Bloor, D. (1999). Anti-Latour. *Studies in the History and Philosophy of Science*, 30 (1): 81-112.
- Connor, S. (2002). Michel Serres' Milieux. Comunicación presentada al congreso sobre *Mediaciones* de la Asociación Brasileña de Literatura Comparada (Belo Horizonte, 23-26 de julio). Versión extendida disponible en: <http://www.bbk.ac.uk/english/skc/milieux/> (acceso el 15/09/06).
- Despret, V. (2004/2008). El cuerpo de nuestros desvelos. Figuras de la antropo-zoo-génesis. En: T. Sánchez-Criado (ed.), *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas*. Vol. 2 (cap. 7). Madrid: AIBR.
- Fernandez, T.R. (2005). Sobre la historia natural del sujeto y su lugar en una Historia de la Ciencia. A propósito de Robert J. Richards y el romanticismo de Darwin. *Estudios de Psicología*, 26 (1): 67-104.
- Fernández, T.R. (2009). Esbozo para una historia del sujeto desde Kant. En: J.C. Loredo, T. Sánchez-Criado y D. López (eds.), *¿Dónde reside la acción? Agencia, constructivismo y psicología* (cap. 4). Madrid: UNED.
- Fernández, T.R. y Sánchez, J.C. (1990). Sobre el supuesto mecanismo de la selección natural. Darwin visto desde Kant. *Revista de Historia de la Psicología*, 11 (1-2): 17-46.
- Fernández, T.R., Sánchez, J.C., Aivar, M.P. y Loredo, J.C. (2003). Representación y significado en Psicología cognitiva: Una reflexión constructivista. *Estudios de Psicología*, 24 (1): 5-32.
- Fuller, S. (2000). Why Science Studies Has Never Been Critical of Science. Some Recent Lessons on How to Be a Helpful Nuisance and a Harmless Radical. *Philosophy of the Social Sciences*, 30 (1): 5-32.
- Hennion, A. (2007). Those Things that Hold Us Together: Taste and Sociology. *Cultural*

- Sociology*, 1 (1): 97-114.
- Kendall, G. y Michael, M. (2001/2009). Orden y desorden. Tiempo, tecnología y el yo. En: J.C. Loredo, T. Sánchez-Criado y D. López (eds.), *¿Dónde reside la acción? Agencia, constructivismo y psicología* (cap. 11). Madrid: UNED.
- Latour, B. (1985/1998). Visualización y cognición: Pensando con los ojos y con las manos. *La Balsa de la Medusa*, 45-46: 77-128.
- Latour, B. (1987/1992). *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Barcelona: Labor.
- Latour, B. (1991/1993). *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de Antropología Simétrica*. Madrid: Debate.
- Latour, B. (1996). Trains of thought – Piaget, formalism and the fifth dimension. *Common Knowledge*, 6 (3): 170-191.
- Latour, B. (1997). A Well-Articulated Primatology – Reflexions of a Fellow-Traveller. Capítulo en preparación para *Primate Encounters*, ed. por Strum & Fedigan en University of Chicago Press. Disponible en: <http://www.ensmp.fr/~latour/articles/article/074.html> (acceso el 01/10/06)
- Latour, B. (1999/2001). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- Latour, B. (2002). Morality and Technology. The end of the means. *Theory, Culture & Society*, 19 (5-6): 247-260.
- Latour, B. (2003). The promises of constructivism. En: D. Ihde (ed.), *Chasing Technoscience: Matrix or Materiality*. Indiana Series for the Philosophy of Technology. Disponible en: <http://www.ensmp.fr/~latour/articles/article/087.html> (acceso el 25/10/06).
- Latour, B. (2004a). How to talk about the Body? The normative dimension of Science Studies. *Body & Society*, 10 (2-3): 205-229.
- Latour, B. (2004b). *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, B. y Woolgar, S. (1986/1995). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza. (1^a ed. 1979.)
- Law, J. y Hassard, J. (eds.). *Actor-Network Theory and After*. Oxford: Blackwell.
- Loredo, J.C. y Sánchez, J.C. (2004). El panculturalismo de James Mark Baldwin. Estética, psicología y constructivismo. *Estudios de Psicología*, 25 (3): 315-329.
- Middleton, D. y Brown, S.D. (2005). *The Social Psychology of Experience. Studies in Remembering and Forgetting*. Londres: SAGE.
- Moser, I. y Law, J. (1999). Good passages, bad passages. En: J. Law y J. Hassard (eds.), *Actor-Network Theory and After* (pp. 96-219). Oxford: Blackwell.
- Sánchez, J.C. y Loredo, J.C. (2007). In Circles We Go: Baldwin's Theory of Organic Selection and Its Current Uses: A Constructivist View. *Theory & Psychology*, 17 (1): 33-58.
- Sánchez-Criado, T. (2005). Bruno Latour: Haciendo la 'Res Pública'. (Entrevista a Bruno Latour.) *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, nº especial, noviembre-diciembre: <http://www.aibr.org/antropologia/44nov>.