

NATURALEZA, CIENCIA, DEMOCRACIA. BRUNO LATOUR Y LAS POLÍTICAS DE LA NATURALEZA

GIUSEPPE PATELLA
Universidad de Roma III, Tor Vergata

CRUZAR LOS UMBRALES

Al fondo del pensamiento de Latour se puede entrever la tentativa constante de aplicarse a una labor de costura, de conexión, siempre difícil pero siempre necesaria, entre campos del saber que a menudo, incluso por ignorancia, tendemos a separar, esforzándose, en síntesis, por conectar las que en un tiempo se llamaban “las dos culturas”.

Es éste precisamente el motivo que lo llevó a intervenir en el así llamado caso Sokal, el caso –como es sabido– suscitado por el físico americano que lanzaba un duro ataque contra los humanistas que se dejan tentar por el “cientificismo” (cfr. Sokal y Bricmont 1997), y que ha opuesto a científicos, de una parte, y a humanistas, de la otra. Interviniendo en la polémica, Latour, en resumen, ha acusado a Sokal de querer crear nuevamente un clima de guerra fría cultural, criticando con aspereza la reproposición de la vieja separación entre las ciencias y defendiendo, por contra, la posibilidad de un saber libre para moverse en cualquier dirección y, sobre todo, no aprisionado en jaulas disciplinares demasiado estrechas (Latour 1997). También en este caso Latour ratificaba la exigencia de pensar en términos globales, de hacer conspirar nuestros saberes sectoriales lejos de toda etiqueta fácil o de toda moda filosófica.

El camino que Latour ha recorrido paso a paso es señaladamente el de una compenetración cada vez más extensa de los dominios disciplinares, que el proyecto moderno había separado cada vez con mayor rigidez, alimentando la ilusión de que la realidad sea domeñable mediante su parcelación, mediante sus distinciones fundamentales entre naturaleza y sociedad; ilusión que se disuelve empero frente a la imparable proliferación de “híbridos”, de objetos que ya no son sólo naturales, o de sujetos que ya no son sólo humanos.

La de Latour se puede denominar una filosofía del pasaje y del cruce que, más allá de las tesis específicas que avanza, sobre las cuales obviamente se puede discutir, propone la exigencia de cruzar los umbrales de lo que la tradición filosófica moderna ha distinguido, de repensar sus nociones clave, a menudo dadas en oposición. Es el caso, por ejemplo, de la oposición clásica naturaleza/cultura, sujeto/objeto, o también saber científico/saber humanístico.

Y es entonces sobre el tema que aquí discutimos, esto es, el tema general de la naturaleza, sobre lo que Latour en los últimos años ha elaborado una reflexión bastante original, desarrollada, sobre todo, en un libro reciente salido en Francia en 1999 intitulado *Politiques de la nature*, sobre el que vale la pena pararse y reflexionar.

El discurso de Latour no se desarrolla aquí en el registro de la discusión entre expertos, no provee soluciones a problemas ambientales actuales, sino que –y aquí está su fuerza– estriba en los problemas mismos y su urgencia, ocupándose de una reflexión fundamental sobre democracia y política.

La aproximación al problema es de hecho en clave de filosofía política, y no podía ser de otra manera, desde el momento en que la naturaleza no es simplemente algo que viene dado, algo que se ofrece espontáneamente a nuestra mirada y viene supuesto a nuestras acciones, sino que es algo que viene producido, construido, elaborado y, por tanto, depende de la política en el sentido más amplio del término, convirtiéndose en algo sujeto a la discusión política. La idea misma de naturaleza ha tenido así desde siempre una valencia política. No existen, escribe Latour, “de un lado, la política y, del otro, la naturaleza. Desde que el término fue inventado, toda política se define en relación con la naturaleza, y todo trazo de esta última, toda su prerrogativa y función dependen de la voluntad política de limitar, reformar, fundar, simplificar, iluminar la vida pública” (Latour 2000, p. xi). Y esto vale tanto más hoy frente a las graves crisis ecológicas que agitan nuestro tiempo. La degradación ambiental, el efecto invernadero, el agujero de la capa de ozono, las vacas locas, por dar algunos ejemplos sólo, demuestran sin duda alguna que la naturaleza no es extraña por principio a las vicisitudes humanas y que, así pues, tiene ya en su seno una valencia política. De ahí también la que puede ser la importancia histórica de las crisis ecológicas, importancia que –como pone de relieve Latour– “no deriva de una nueva preocupación por la naturaleza, sino de la imposibilidad de continuar imaginando, de una parte, una política, y, de otra, una naturaleza que le serviría conjuntamente de unidad de medida, de espantajo, de reserva, de recurso y de descarga pública”.

NATURALEZA, POLÍTICA, CIENCIA

Latour pretende, pues, proponer un modo nuevo de considerar la ecología política, desde el momento en que desde el punto de vista conceptual, según él, ésta ni siquiera ha comenzado a existir. Hasta ahora nos hemos limitado tan solo a conjugar los dos términos, ecología y política, sin pensar radicalmente en sus componentes y, sobre todo, terminando por adoptar literalmente los viejos conceptos de naturaleza y de política, que tradicionalmente siempre han sido definidos de modo tal que hacía imposible todo acercamiento o asociación entre ellos.

Ahora bien, la ecología política no puede ser el simple ingreso de los temas de la naturaleza en la política, como demasiado apresuradamente han dado a entender los así llamados movimientos verdes, ni se puede pensar con el simplismo de que la ecología política, escribe claramente Latour, "tenga por objeto la «naturaleza» –amalgama de política griega, de cartesianismo francés y de parques americanos–" (p. xv). El primer paso para reconsiderar la ecología política consiste, por el contrario, en superar el hiato aparentemente incolmable entre la ciencia, encargada de comprender el mundo natural, y la política, que tiene la tarea de regular "el infierno de lo social", como él lo llama, puesto que de una cierta concepción de la ciencia depende no sólo la idea de naturaleza, sino también la idea de política.

La pregunta por la naturaleza no es entonces una pregunta que pueda ser planteada por sí sola, sino que se plantea junto a la política, de un lado, y a la ciencia del otro. Desde este punto de vista, las catástrofes ambientales, lejos de ser simples hechos privados de consecuencias, son consideradas al mismo tiempo también como catástrofes de la democracia, que obligan a repensar no sólo nuestro modo de estar juntos y de deliberar, sino también nuestro modo de ver las ciencias. Así, no tiene sentido hablar de la naturaleza sin dirigir la mirada, a su vez, a la democracia de las ciencias (Latour 1987).

Lo que, sin embargo, es necesario, es un gran cambio conceptual que nos permita superar antes que nada la tradicional dicotomía naturaleza/sociedad. El prejuicio principal que de inmediato hay que poner en discusión es justo esta dualidad naturaleza/sociedad, profundamente radicada en el pensamiento occidental, y específica de nuestra modernidad, que consigna una gran parte de la ecología política contemporánea. Históricamente emerge como un trazo distintivo de nuestra modernidad, antropológicamente está ausente en otras formas de cultura, y sociológicamente las crisis

ecológicas recientes presentan una tal y tan compleja mezcla de lo natural y de lo social que la ponen también en discusión. Esta contraposición es, así pues, un acto constitutivo de nuestras sociedades que reduce la política a un papel muy limitado, y deja el campo libre a un proceso científico y económico más o menos implícito.

Entre los argumentos usados por Latour contra este postulado de separación, de contraposición, el más decisivo es aquí el hecho de que reduce el pensamiento político a una actividad secundaria de gestión y de entretenimiento y, en consecuencia, legitima asunciones de riesgos, hechos consumados e interpretaciones, cuya aceptación debería depender fundamentalmente del debate político. El objetivo de Latour es, así pues, el de proponer una conceptualización distinta, para que nos demos cuenta en todo momento de que la distinción naturaleza/sociedad, como la de sujeto/objeto, ya no es practicable, ya no rige, por cuanto se basa en una división de la realidad definida a priori: el hombre, el sujeto, en el centro, circundado por los objetos. Pero una tal distribución antropocéntrica de los papeles, bien lejos de asignar una preeminencia a lo político, restringe su campo en la medida en que en nuestro mundo proliferan nuevos objetos y sus correspondientes hechos. En democracia los sujetos y los objetos así entendidos ya no pueden asociarse, se precisa más bien proceder a una redefinición del estatuto de los objetos para poder hacer ecología política. Pero, bien mirado, los objetos ya son en realidad actores protagonistas de la vida de nuestras sociedades, y Latour, así pues, no hace sino reconocerles un estatuto de existencia fuerte, una capacidad de expresar una fuerte oposición a nuestra voluntad, de ser presencias determinantes en disposición de cambiar el rostro del ambiente que nos circunda.

OBJETOS "CALVOS" Y OBJETOS "MELENUDOS"

La que afrontamos de este modo ya no es, así pues, una crisis general de la naturaleza, una simple crisis ecológica, sino una "crisis constitucional generalizada" con respecto a todos los objetos, una crisis de la objetividad, sostiene Latour. Lo que significa que la realidad externa no se presenta ya con el rostro de una naturaleza indiferente, que ya no nos las vemos más con simples objetos naturales, bien definidos y cerrados en sí mismos, los objetos "calvos" y sin riesgo, como los llama Latour, a los que estábamos acostumbrados hasta ahora en el viejo orden constitucional moderno, que se regía según la separación absoluta entre naturaleza y sociedad, sujetos, de una parte, y objetos, de la otra (cfr. Latour 1991). Hoy, en cambio, nos

las vemos cada vez más con objetos "melenudos", "enmarañados", con "ligazones arriesgadas", esto es, con objetos inciertos, quasi-objetos, hechos de múltiples conexiones tentaculares nunca cerradas del todo, en disposición de poner en movimiento consecuencias inesperadas incluso a largo plazo, y por ello tanto más imprevisibles e incontrolables: objetos tales que ya no se pueden dar simplemente en oposición al sujeto humano, sino entre los cuales el hombre mismo está implicado e incluido. ¿Cómo clasificar de hecho el agujero de ozono, los organismos genéticamente modificados, el virus del SIDA, los priones de la encefalopatía espongiiforme bovina responsables de las así llamadas vacas locas? ¿Son productos de la naturaleza o de la sociedad? ¿Son problemas científicos o morales? ¿Son cuestiones técnicas o sociales? Lejos de caber claramente dentro del orden preestablecido de la Constitución moderna –por decirlo con Latour–, que en su ansia de separación prevé una división neta entre cosas y personas, entre hechos y valores, en definitiva, entre naturaleza y cultura, los objetos que nos circundan son en realidad híbridos reluctantes a toda clasificación, nodos de una red que liga en una cadena ininterrumpida factores múltiples y distantes, que amenazan con hacer saltar todos los ordenamientos, todos los programas, todos los efectos.

Hoy asistimos, así pues, al multiplicarse de estos objetos enmarañados, inciertos, que ya no se puede relegar al mero mundo natural y que, antes al contrario, terminan por poner en discusión la tradicional clasificación de los seres, así como la jerarquía de los actores y de los valores. He aquí, escribe Latour, que "una causa infinitesimal comienza a producir grandes efectos: un actor insignificante se hace central; un enorme cataclismo se desvanece como por encanto; un producto-milagro tiene de improviso consecuencias espantosas; un ser monstruoso se transforma en doméstico sin esfuerzo alguno. Con la ecología política nos vemos pillados siempre a contrapié, unas veces sorprendidos por la robustez de los ecosistemas, otras por su fragilidad" (2000, p. 20).

Debemos, por tanto, estar en disposición de pensar en una ecología política que tenga en cuenta estas extrañas presencias y que sepa interpretar esas exigencias, por así decir. Porque desde el momento en que la realidad externa ya no está constituida sólo por simples objetos naturales, calvos, inertes, controlables y manipulables, sino por híbridos de naturaleza y cultura que rehuyen definiciones precisas, incontrolables e inciertos, lo que debemos hacer ya no es sólo reconocer la existencia y la proliferación de esta especie de monstruos, sino, sobre todo, representarnos oficial y adecuadamente su existencia. Es precisa, así pues, una "antropología si-

métrica", como sostenía Latour en un ensayo de hace algún tiempo (1991), que tenga en cuenta tanto a las personas como a las cosas, que estudie juntamente la producción de humanos y no humanos. Con la consecuencia de que de este modo se hace necesario pensar también en otra democracia, ya no limitada a los humanos, sino ampliada a la multiplicidad de los no humanos a los que a partir de ahora hay que hacerles lugar para vivir en común. Pero esto, más en general, prevé el pensamiento de nuevas instituciones en las que esta democracia ampliada pueda ser ejercida, prevé, así pues, el nacimiento de una nueva Constitución, esencialmente distinta de la moderna, basada en la división y en el conflicto de seres, de saberes y de culturas.

HACIA UNA NUEVA CONSTITUCIÓN

Es así como Latour construye la metáfora de una nueva Constitución, fundada en la convivencia de humanos y no humanos en un gran colectivo único, que tiene el encargo de reunir la creciente multiplicidad de asociaciones de actores humanos y no humanos. Un colectivo abierto y en continua expansión, esto es, democrático y siempre dispuesto a acoger nuevas peticiones de ingreso de otros seres. Se pasa así de la guerra civil y de la oposición entre sujetos y objetos, donde el uno vencía siempre donde el otro perdía, a una nueva colaboración de las parejas de humanos y no humanos, que, en cambio, pueden asociarse en la medida en que los no humanos no resultan intercambiados por objetos, mudos y pasivos, sino entendidos como entidades nuevas de bordes inciertos, que dudan, sorprenden y se convierten en actores sociales a todos los efectos.

En este sentido, la realidad externa deja de ser una naturaleza inerte, algo dado objetivamente de una vez por todas, que la ciencia se encargaba de interpretar y de determinar, para cobrar la apariencia de una gran asamblea de "no humanos" que presionan por entrar en el colectivo de la deliberación política, que reivindican su derecho a hacerse oír y a expresar su voto mediante nuevos intérpretes y nuevos portavoces. Ya no son sólo, por tanto, científicos, sino también economistas, juristas, políticos, moralistas, quienes deben hacerse cargo de los derechos de las entidades no humanas que piden ser políticamente representadas.

Ahora bien, esta visión, por así decir, "asamblearia" de la ecología, avanzada por Latour, está en abierta polémica no sólo con la ecología política tradicional, como hemos visto, sino también con la ecología teórica, con los teóricos de la ecología que, contrariamente a los activistas ecológi-

cos, empeñados en precisas campañas ambientales, no hacen otra cosa que volver a proponer el viejo mito de una naturaleza incontaminada, o de una realidad intangible, perpetuando de este modo no sólo la eterna escisión naturaleza/cultura, sino también la falsa mitología del buen salvaje, el cual en realidad –como enseña la antropología comparada– no está en absoluto interesado en la distinción típicamente occidental de naturaleza y cultura.

Lo que hoy, por el contrario, nos es requerido es repensar el modo de juntar en un nuevo colectivo ya no a sujetos y objetos, sino a la multiplicidad de entidades humanas y no humanas que conjuntamente piden sentarse en la nueva asamblea como protagonistas portadores de derechos de ciudadanía. Lo que entonces podemos hacer es intentar encontrar el jurado más competente para evaluar las nuevas relaciones que hay que incluir en el colectivo, de modo que se obtenga una articulación más madura de los elementos incluidos, de sus cualidades y de sus relaciones mutuas. Es así como los científicos, políticos, administradores, economistas o filósofos morales pueden hacer su aportación, tanto cuanto los activistas ecológicos y los manifestantes de las plazas, para que todos juntos contribuyan a afrontar los problemas comunes del colectivo ecológico, que es político en su dimensión más propia.

Y así, entonces, la Ciencia, en singular y con mayúscula, que ha terminado construyendo el mito de una verdad objetiva, cede el puesto a las ciencias, en plural y con minúscula, y a su gestión democrática, como ya quería Feyerabend, empeñadas en el problema del colectivo y en hacer hablar al conjunto de las entidades articuladas.

Entonces, para concluir, cuando Latour se pregunta si nos podemos entender sobre la base de la naturaleza, nosotros comprendemos enseguida que la respuesta a la pregunta es con toda seguridad problemática, porque incluso poniendo a la naturaleza en el centro de nuestros discursos, a menudo el acuerdo igualmente no se encuentra. Sin embargo, ésta es propiamente la actitud de los ecologistas militantes, que dicen: pongamos a la naturaleza en el centro de nuestras preocupaciones y todos los problemas se resolverán. Tomemos el ejemplo de la caza: ya sean los cazadores ya sean los ambientalistas contrarios a la caza todos afirman hablar en nombre de la naturaleza. Los primeros definiéndose como los verdaderos conocedores de la naturaleza y los segundos otro tanto. En este caso es entonces evidente que la naturaleza no basta para ponerlos de acuerdo. ¿Quién puede hablar de hecho “por” la naturaleza, en el nombre de la naturaleza? ¿Quién puede decir qué es ella, objetiva e independientemente de nuestra existencia humana, que es “política” en el sentido aristotélico?

Lo que acaba para Latour es justo ahora la naturaleza, la vieja idea de naturaleza que hemos heredado; lo que comienza es, en cambio, la política, o mejor, la ecología política, definida por la composición progresiva del "buen mundo común", como él lo denomina, que no es otra cosa que lo que los griegos llamaban con el nombre de cosmos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bruno Latour

- (1979) *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts*, Los Angeles, Londres, Sage, con Steve Woolgar; nuova edizione francese rivista, *La Vie de laboratoire - La production des faits scientifiques*, Paris, La Découverte, 1988.
- (1984) *Les Microbes: guerre et paix*, Paris, Métaillé.
- (1987) *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- Nous n'avons jamais été modernes - essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- Petites leçons de sociologie des sciences*, Paris, Seuil.
- (1997) Y a-t-il une science après la Guerre Froide?, en "Le Monde", 18/01/1997.
- (1999) *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.

Alan Sokal, Jean Bricmont

- (1997) *Impostures intellectuelles*, Paris, Seuil.

Traducción del original italiano por José A. Marín-Casanova.