

3.6. El mundo como experimento, la democracia como su protocolo

3.6.1. Presentación

¿Dónde nos jugamos —bastante literalmente— nuestra vida? Probemos a plantearlo de un modo que parece enteramente distinto: ¿cuál diríamos que fue la gran transformación de la Francia del siglo XIX? Si definimos lo político como esa acción de transformación de las formas de la vida común, la respuesta a esta pregunta también nos estará indicando dónde se situaba «realmente» lo político en ese período. Decimos «realmente» porque podría pasar que las grandes decisiones sobre cómo van a vivir los miembros de las sociedades modernas se tomaran fuera de los Parlamentos y los gobiernos. De hecho, parece que éste es cada vez más el caso, como apunta Ulrich Beck al hablar de la «sub-política», término que señalaría a las redes de expertos tecnocientíficos, miembros de la industria y burocratas como los verdaderos actores de este drama de reconstrucción de nuestra vida común. Quizá sea necesario repensar la noción misma de política, pero sin perder de vista la enorme potencia de la tecnociencia para modificar nuestra forma de vida; o mejor aún, asumiendo que la política *ha de incluir* las controversias tecnocientíficas para poder ser democrática y —sobre todo— relevante.

Por cierto, la apuesta del autor del texto que encontrarán en esta sección es que uno de los grandes cambios de la Francia decimonónica fue la «pasteurización de Francia». Y si el lector se detiene un momento a pensar, verá que su vida cotidiana difiere en mucha mayor medida, respecto de la de los habitantes de la Europa anterior a Pasteur, a causa de lo que este científico consiguió con sus placas y microscopios, que por lo que hicieran todos los ministros y secretarios de todos los gobiernos franceses de aquel siglo. Pasteur transformó su país (y después todo Occidente y tras ello el mundo), convenciendo a todos de sus teorías, modificando radicalmente nuestros más mínimos hábitos alimentarios e higiénicos, nuestra esperanza de vida, la medicina moderna, la demografía mundial... todo ello en estrecha colaboración con bacterias y bacilos —como nos recordaría el autor del texto—. Y es que, en palabras de Latour, «dadme un laboratorio y moveré el mundo».

¿Cómo leer este texto?

Este es un texto peculiar de un filósofo peculiar. Quizá no resulte sencillo de entender en una primera lectura, y desde luego será una tarea imposible sin un mí-

nimo de atención. En realidad la clave es muy simple, pero requiere pensar «fuera de la caja», como se dice en inglés, fuera de las restricciones mentales del modelo del científico que lo sabe todo de una naturaleza inmutable. Fíjese, antes de comenzar a leer, en una controversia político-científica empírica, real, a su alrededor. El trasvase del Ebro y sus alternativas, por ejemplo, o las consecuencias del vertido del *Prestige*. ¿Están todas las respuestas dadas? ¿Existe de hecho la posibilidad de conocerlas de antemano, *antes* de embarcarnos en su transformación? No sea impaciente, no piense que con sólo un pequeño esfuerzo investigador un grupo de expertos tendrá las respuestas. Porque en las controversias reales, hay expertos en los dos lados. De hecho, hay muchos más lados que esos dos, algunos ni siquiera identificables como tales desde una descripción simplificadora. Piense detenidamente en los *costes*, en la movilización de personas y equipamiento, en el tiempo y las inversiones de todo tipo necesarias para «ganar» un debate sobre... cualquier cosa. Pregúntese qué pensaríamos de un científico que no estuviera respaldado por todo ese inmenso aparato de registro, medición y control, totalmente material, que además no desemboca en certidumbre sino en rarísimas ocasiones, y jamás cuando los problemas considerados son de enorme escala.

En la lectura de este texto, conviene que tenga a mano las cuestiones de comprensión, leyéndolas de antemano, y descifrándolas en la misma medida en que descifra el texto de Latour. Y si le interesa el pensamiento de este autor tan peculiar, encontrará en la página web de la asignatura muchos elementos de profundización.

3.6.2. ¿Quién es Bruno Latour?

Bruno Latour nació en Beaune, Francia. Se formó como filósofo y antropólogo, tras lo cual realizó una larga estancia de investigación en Costa de Marfil, que sería decisiva para la orientación posterior de su trabajo. Allí, «en el calor húmedo de un centro de investigación sobre el caucho» —por decirlo en sus propias palabras—, donde sus reflexiones giraban en torno a la naturaleza profunda de las relaciones entre el centro (Occidente) y la periferia (el resto del mundo), concibió el proyecto de aplicar «métodos antropológicos rigurosos para comprender los elementos clave que están en el corazón del poder reunido por el centro»⁵. Latour considera la ciencia y la tecnología como elementos clave de estas relaciones, y su primer gran trabajo de investigación, «La vida en el laboratorio», escrito junto a Steve Woolgar, pone en práctica ese programa de investigación en un famoso la-

⁵ Véase «Réponses aux objections concernant Politiques de la nature», *Revue du MAUSS*, n° 17, pp.137-152.

laboratorio biomédico: ¿qué prácticas materiales llevan a cabo los científicos y sus ayudantes? ¿qué lugar ocupan realmente las máquinas en todo ese proceso? ¿qué significa, en el hacer cotidiano de los científicos, producir «verdades» científicas?

Junto con otros autores como Michel Callon y John Law ha codificado la llamada «teoría de la red-actor», conocida como ANT por sus siglas en inglés (*Actor-Network Theory*). Otro de sus focos de análisis permanente es la ecología, o más bien la insostenible fractura entre ciencia y política que subyace a la manera en que se emplea la naturaleza de manera política, con la ciencia como portavoz pretendidamente incontestable y único. Su libro *Politiques de la nature*, publicado en 1999, elabora este argumento.

Latour es una de las figuras clave del Centro de Sociología de la Innovación de la Escuela Nacional Superior de Minas de París (y ya es bastante significativo un centro de sociología en una de las escuelas de ingenieros más prestigiosas de Francia); es también profesor de la London School of Economics y la universidad de Harvard.

Fuente original del texto

Este documento es la traducción de una versión revisada de la conferencia invitada que Bruno Latour pronunció en el Coloquio Darmstadt en marzo de 2001. Una versión ampliada ha aparecido recientemente en traducción alemana como «Von “Tatsachen” zu “Sachverhalten”. Wie sollen die neuen kollektiven Experimente protokolliert werden?», en el libro editado por Henning Schmidgen y Peter Geimer *Kultur im Experiment* Kulturverlag y editado por Kadmos (Berlín), pp. 17-36, este mismo año del Señor de 2004.

3.7. Texto 2

De las «cuestiones de hecho» a los «estados de las cuestiones». ¿Qué protocolos tenemos para los nuevos experimentos colectivos?

Todos estamos familiarizados con la noción de reglas de método que han sido concebidas para los experimentos científicos. Desde tiempos de Bacon y Descartes, es raro que haya un científico famoso que no haya escrito un conjunto de reglas para orientar la mente o bien, hoy en día, para acentuar la creatividad del laboratorio, para organizar su disciplina, o impulsar una nueva política científica.

Incluso aunque estas reglas podrían no bastar para certificar que se obtendrán resultados interesantes, han resultado ser en todo caso útiles a la hora de establecer el estado actual del conocimiento. Equipados con estas reglas, de acuerdo con sus impulsores, es posible decir por qué un argumento, comportamiento, disciplina o colega es o no lo bastante científico. La cuestión a la que nos enfrentamos aquí no es, desde luego, la de proponer otro conjunto más de reglas con las que determinar lo que es un experimento científico o para ofrecer consejos sobre cómo ser aún más científico. En todo caso, yo sería totalmente incompetente para dicha tarea. La exploración que he escogido emprender es la de una nueva cuestión que se ha situado en el primer plano de la conciencia pública tan sólo recientemente; a saber, la de los experimentos colectivos. ¿Cuáles son estos colectivos o qué son lo que podrían denominarse «experimentos sociotécnicos»? ¿Son llevados a cabo de manera completamente desorganizada, sin regla alguna? ¿Sería deseable la elaboración de reglas definidas con las que dirigirlos? ¿Qué significa la existencia de tales reglas para la antigua definición de racionalidad y conducta racional? Y, añadiré por mi parte, ¿qué significa esto para la idea europea de democracia? Tales son las cuestiones que intentaré bosquejar brevemente, resumiendo en unas pocas páginas lo que está en camino de convertirse en un amplio campo de investigación.

Los laboratorios por dentro y por fuera

El hecho de que nos hallamos involucrados en un conjunto de experimentos colectivos que han desbordado los límites estrictos de los laboratorios no necesita más pruebas que la lectura de los periódicos o la contemplación de un noticiario televisivo. Al tiempo que reviso este artículo, miles de voluntarios y especialistas tratan de luchar contra otro vertido de petróleo más proveniente del casco hundido del *Prestige*, mientras que cuando lo redactaba hace algunos años, miles de funcionarios, policías, veterinarios, ganaderos, funcionarios de aduanas, bomberos, luchaban por toda Europa contra el virus de la fiebre aftosa que devastaba tantas zonas rurales. Este ejemplo sigue siendo tan bueno como cualquier otro. No hay, desde luego, nada nuevo en esto, dado que la salud pública fue inventada hace dos siglos para impedir la extensión de las enfermedades infecciosas mediante las cuarentenas y, más tarde, con la desinfección y la vacunación. Lo que es nuevo, lo que nos presenta un problema, lo que reclama nuestra atención es que esta reciente epizootia se debía precisamente a la decisión colectiva de no vacunar a los animales. En esta crisis no nos enfrentamos, como nuestros predecesores, con una enfermedad mortal contra la que deberíamos haber luchado con las armas inventadas dentro del laboratorio de Robert Koch o Louis Pasteur y sus herederos: nos encontramos enredados en las consecuencias no deseadas -pero completamente

predecibles- de la decisión de experimentar, a escala europea, con el tiempo que el ganado no vacunado podría sobrevivir sin que se diera un nuevo brote de esta enfermedad mortal. Un buen caso de lo que Ulrich Beck ha denominado «riesgos fabricados»⁶.

Al mencionar este caso, no me siento indignado; no afirmo que «desde luego deberíamos» haber vacunado al ganado; no estoy diciendo que sea un escándalo porque los intereses económicos han prevalecido sobre la salud pública y el bienestar de los granjeros. Había, y yo soy consciente de ello, muchas buenas razones para la decisión de no vacunar. Mi argumento es distinto: se había llevado a cabo un experimento en el que se había involucrado a granjeros, consumidores, vacas, ovejas, cerdos, veterinarios, virólogos. La cuestión, por lo tanto, es la siguiente: ¿ha sido un experimento bien o mal diseñado?

En el pasado, cuando un científico o un filósofo de la ciencia pensaba en escribir reglas de método, él (pocas veces ella) pensaba en un espacio cerrado, el laboratorio, en el que un pequeño grupo de expertos especializados reproducían a menor (o mayor) escala fenómenos que podían repetir a voluntad mediante simulaciones o modelizaciones, antes de presentar, mucho más tarde, sus resultados, que podían entonces, y sólo entonces, ser aumentados de escala, difundidos, aplicados, o ensayados. Reconocemos aquí la teoría del «filtrado hacia abajo» de la influencia científica: desde un centro circunscrito de ilustración racional emergería el conocimiento, para después difundirse lentamente al resto de la sociedad. El público podía decidir aprender de los resultados de las ciencias de laboratorio o permanecer indiferente a las mismas, pero desde luego no podía añadir nada a ellas, discutir las, o aún menos contribuir a su elaboración. La ciencia era esa actividad desarrollada entre las paredes donde trabajaban las batas blancas. Los experimentos se realizaban sobre animales, materiales, números y programas informáticos. Más allá de las fronteras del laboratorio comenzaba el reino de la mera experiencia, no del experimento⁷.

Sería demasiado suave afirmar que nada, absolutamente nada, sigue siendo válido de esta descripción, de este modelo de «filtrado hacia abajo» de la producción científica. En primer lugar, el laboratorio ha extendido sus muros al planeta entero. Las casas, las fábricas, los hospitales se han convertido en otras tantas sucursales de los laboratorios. Piénsese, por ejemplo, en el sistema de posicionamiento global [GPS]: gracias a esta red de satélites los geólogos y naturalistas

⁶ Beck, Ulrich. (1992). *Risk Society. Towards a New Modernity*. Londres, Sage.

⁷ Dear, Peter (1990). «Experiment As Metaphor In The Seventeenth Century»: 1-26; Dear, P. (1995). *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. Chicago, University of Chicago Press; Licoppe, Christian (1996). *La formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630-1820)*. Paris, La Découverte.

pueden ahora efectuar mediciones con el mismo rango de precisión tanto fuera como dentro de sus laboratorios. Piénsese en los sistemas de seguimiento de las cuotas de pesca, de los volcanes, de los glaciares: en todas partes, los instrumentos se entrecruzan en el «mundo exterior» como si estuviera hecho de papel pautado. Piénsese en los nuevos requisitos de la trazabilidad, el control de calidad, la estandarización, que son tan exigentes fuera de las fábricas como dentro de los lugares de producción. La diferencia entre la historia natural -la ciencia en el exterior- y la ciencia del laboratorio ha sido lentamente erosionada, tanto que ahora es posible, mediante equipamiento 3-D, la organización de «expediciones de campo» dentro de «paisajes de datos» [*datascares*] proyectados sobre la pantalla de las salas de conferencias de un laboratorio...

En segundo lugar, es bien conocido, por ejemplo a partir del desarrollo de asociaciones de pacientes, que mucha más gente formula cuestiones de investigación, insistiendo en sus programas de investigación, que los que tienen un doctorado o llevan una bata blanca. Mi colega, Michel Callon, ha venido siguiendo durante varios años una organización de pacientes francesa, la AFM, que lucha contra enfermedades genéticas «huérfanas» [raras⁸]; no han esperado a que los resultados de la biología molecular se filtraran hacia los pacientes en silla de ruedas: han recaudado el dinero, contratado a los investigadores, impulsado rutas polémicas como la terapia genética, despedido investigadores, construido una industria, produciendo de paso a la vez una nueva identidad social para esos niños discapacitados y un nuevo conjunto de prioridades de investigación⁹. Lo mismo podría decirse de muchos grupos, el mejor ejemplo de los cuales lo proporcionan los activistas del SIDA tan bien analizados por Steven Epstein¹⁰. Y se encontraría la misma situación por todo el activismo ecológico: si una parte crucial de hacer ciencia se sitúa a la hora de formular las cuestiones que deben resolverse, está claro que los científicos no están solos en ello. Si duda de esto, pregunte a los militantes antinucleares sobre el tipo de investigación sobre energía que según ellos los científicos de laboratorio deberían estar haciendo.

⁸ La Federación Española de Enfermedades Raras las define como «la que tiene una incidencia en la población menor a 5 por 10.000. Así pues, una enfermedad será considerada como rara si afecta a menos de 185.000 personas en la Unión Europea. En España serían aquellas que afectan a menos de 20.000 personas para una patología en concreto. Hay que señalar que existen más de 5000 enfermedades raras y dentro de cada una de ellas existe una gran diversidad de manifestaciones.» (*N. del T.*)

⁹ Callon, M. and V. Rabeharisoa (1999). *Le pouvoir des malades*. Paris, Presses de l'École nationale des mines de Paris.

¹⁰ Epstein, S. (1996). *Impure Science. Aids, Activism and the Politics of Knowledge*. Berkeley, University of California Press.

En tercer lugar está la cuestión de la escala. Los experimentos tienen lugar ahora a la escala uno-a-uno y en tiempo real, como nos ha quedado claro a todos con el problema clave del calentamiento global. Desde luego, se llevan a cabo muchas simulaciones; se ensayan complejos modelos en enormes computadoras, pero el experimento real se desarrolla sobre nosotros, con nosotros, a través de las acciones de cada uno de nosotros, con la participación de todos los océanos, la troposfera e incluso —afirman algunos oceanógrafos— la Corriente del Golfo. La única manera de saber si el calentamiento global se debe en efecto a la actividad antrópica es tratar de detener nuestras emisiones nocivas, para comprobar después colectivamente lo que sucede. Este es desde luego un experimento, pero a escala uno, en el que estamos todos embarcados.

Pero entonces, ¿cuál es ahora la diferencia respecto a lo que solía denominarse una situación política, a saber, lo que interesa a todos, implica a todos, pero que no puede ser fácilmente hecho privado ni rápidamente dominado? Ninguna. Ese es precisamente el argumento. La nítida distinción entre, por una parte, los laboratorios científicos que experimentan con teorías y fenómenos dentro de sus paredes, y por otra un exterior político en el que los no expertos se las arreglaban con valores, opiniones y pasiones humanas, se está evaporando ante nuestros ojos. Nos hallamos ahora todos embarcados en los mismos experimentos colectivos que entremezclan a los humanos y a los no humanos... y nadie se hace responsable. Estos experimentos que se hacen sobre nosotros, por nosotros, para nosotros, no tienen protocolo. A nadie se le ha asignado explícitamente la responsabilidad de hacer su seguimiento. ¿Quién tiene el poder de decir la última palabra, de decidir por todos nosotros? Esta es la razón por la que se hace necesaria una nueva definición de la soberanía.

Lo que digo es que la distinción entre el interior y el exterior del laboratorio ha desaparecido; no digo que a partir de ahora «todo es político». Simplemente les recuerdo que las controversias científicas contemporáneas están conformando lo que Arie Rip y Michel Callon han denominado «foros híbridos»¹¹. Solíamos tener dos tipos de representaciones y dos tipos de foros: uno que estaba a cargo de la representación de las cosas de la naturaleza (y aquí «representación» quería decir exactitud, precisión y referencia), y otro que estaba a cargo de la representación de las personas en la sociedad (y aquí la palabra «representación» quería decir fidelidad, confianza, obediencia). Una forma sencilla de caracterizar nuestra época es decir que los dos sentidos de la representación se han fundido en uno, en torno a la noción clave de portavoces que ofrecen demostraciones claramente

¹¹ Callon, M. and A. Rip (1991). «Forums hybrides et négociations des normes socio-techniques dans le domaine de l'environnement». *Environnement, Science et Politique, Cahiers du GERMES* 13: 227-238.

escenificadas para probar la existencia de una nueva entidad que se convierte en objeto del interés colectivo.

La controversia del calentamiento global es sólo uno de estos numerosos nuevos foros híbridos: en torno a la mesa, algunos de estos portavoces representan la troposfera, otros los muchos grupos de presión del petróleo y el gas, otros las organizaciones no gubernamentales, otros aún representan, en el sentido clásico, a sus electores. La clara diferencia que parecía tan importante entre los que representaban las cosas y los que representaban a las personas se ha desvanecido simplemente. Lo que cuenta es que todos estos portavoces están en la misma habitación, involucrados en el mismo experimento colectivo, hablando a la vez de enmarañadas madejas de gente y cosas. Lo que no significa que todo sea político, sino que ha de diseñarse una nueva política, como Peter Sloterdijk ha señalado con tanta energía en su vertiginoso texto Reglas para el Parque Humano [Regeln für den Menschenpark]¹².

Una forma de resumir este argumento es el recordar que la antigua palabra para «cosas» no significa lo que está fuera del ámbito humano, sino un caso, una controversia, una causa que debe ser decidida colectivamente en la «Thing» [cosa], la antigua palabra para la asamblea o foro en islandés antiguo así como en alemán antiguo. Podría decirse que las cosas [things] han vuelto a ser «cosas» [things]: Ein Ding ist Ein Thing¹³. Si se echa un vistazo a la prensa científica tanto como a la de los legos, apenas hay una cosa, un estado de cosas, que no sea también, a través del litigio y la protesta, un caso, *une affaire* como diríamos en francés, *res* en latín, *aitia* en griego. De ahí la expresión que he escogido para esta nueva política: cómo reunir el Parlamento de las Cosas¹⁴. Las reglas del método se convierten ahora en reglas, no para gestionar el Parque Humano, sino para elaborar conjuntamente el protocolo de estos experimentos colectivos.

Los estados de las cuestiones no son cuestiones de hecho

Detengámonos un momento en esta decisiva transformación: es para mí uno de los más trágicos fracasos intelectuales de nuestra era el que las mejores mentes, las más altas autoridades morales que tenemos, sólo sueñen con una cosa: «Sólo con que pudiéramos, dicen, controlar la ciencia, separarla enteramente del

¹² Sloterdijk, P. (2000). *Régles pour le parc humain*. Paris, Mille et une nuits.

¹³ Thomas, Y. (1980). «Res, chose et patrimoine (note sur le rapport sujet-objet en droit romain)» *Archives de philosophie du droit* 25: 413-426.

¹⁴ Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Mass, Harvard University Press y su elaboración en *Politics of Nature* (que aparecerá en inglés en Harvard University Press, 2004).

terreno de los valores humanos, mantener a la humanidad protegida y segura de la invasión de la racionalidad instrumental, entonces y sólo entonces viviríamos una vida mejor». ¡Quieren mantener a la ciencia y la tecnología tan diferenciadas como sea posible de la búsqueda de valores, sentidos y fines últimos! ¿No es esto una tragedia si, como he sostenido, la tendencia actual nos conduce precisamente en la dirección opuesta, y que nuestro más urgente interés hoy en día es considerar cómo fundir a los humanos y no humanos en los mismos foros híbridos y abrir, tan pronto como sea posible, este Parlamento de las Cosas? Cuando toda nuestra energía debería dirigirse a esta tarea, nuestras mejores mentes sueñan, por el contrario, con un corte aún más agudo que nos haría, si tuvieran éxito, aún más inhumanos de lo que ahora somos, privados de las mismas condiciones de nuestra humanidad: las cosas, los controvertidos estados de cosas a los que estamos ligados y sin los cuales moriríamos en el acto. Humanistas de muchas tonalidades y matices están marcando en contra de su propio equipo, disparándose en el pie, esperando como un deseo lo que sería, si se hiciera realidad, la más oscura de las pesadillas.

Pero, ay, la tragedia se hace mayor cuando vemos que, por otra parte, muchos científicos locos que imaginan aún la posibilidad de «naturalizar» la vida social en su integridad, la entera existencia colectiva, tomándola no como un colectivo controvertido sino como una concatenación de causalidades incontrovertibles conocidas por ellos, y sólo por ellos, sin discusión posible. En sus manos, aquellos interesantes casos, esas hermosas controversias en búsqueda de foro, no son ya lo que quisiera denominar estados de las cuestiones, sino las viejas, frías y aburridas cuestiones de hecho, vaciadas de todos los ingredientes necesarios para hacerlas científicas: investigadores, instrumentos, teorías, dudas, historia y experimentos colectivos en los que desempeñan un papel¹⁵. Aunque la expresión no tiene demasiada precisión en inglés, quiero dotarla de un sentido técnico y emplearla a partir de ahora para contrastar la «cuestión de hecho» modernista —inventada por razones políticas en algún momento del siglo XVII— y los no-modernos «estados de las cuestiones» en los que se hallan ahora enredadas¹⁶.

¹⁵ Véase Fleck, Ludwig (1935). *Genesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago, The University of Chicago Press para un ejemplo muy temprano y Rheinberger, Hans-Jorg (1997). *Toward a History of Epistemic Thing. Synthetizing Proteins in the Test Tube*. Stanford, Stanford University Press, para un caso muy reciente. Los estados de las cuestiones son en lo que se convierten las cuestiones de hecho cuando se añade a su «facticidad» todo lo que estos autores consideran necesario para la existencia y mantenimiento de los hechos.

¹⁶ Esta diferencia es también una forma de recordarnos que la cuestión no es ser antiempíricista, sino respetar en el escenario empírico una situación mucho más compleja que la puesta en escena de los filósofos del siglo XVII. Poovey, Mary (1999). *History of the Modern Fact. Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*. Chicago, Chicago University Press.

Tómese como ejemplo el «discurso de la acción de los genes», como los llama Evelyn Fox-Keller: qué ridículo sería intentar mantener una interpretación genética del comportamiento humano tan remota como fuera posible de la moral, simbólica o fenomenológica, puesto que la genética misma, como ciencia, es uno de esos foros híbridos fragmentados por muchas fascinantes controversias¹⁷. La distancia entre el gen de Richard Dawkins y el de Richard Lewontin¹⁸ (o los de Jean-Jacques Kupiec y Pierre Sonigo, dos biólogos que han publicado en francés un fabuloso libro con el ardiente título «¡Ni Dios ni gen!»¹⁹), esta distancia es mucho mayor que entre el conjunto de la genética y la visión de la humanidad de, digamos, Jürgen Habermas o Paul Ricoeur. Esto es lo que ha cambiado tanto: que todavía hay gente que opone las «dos culturas» de ciencia y humanidades, pero las luchas se han desplazado al interior de las mismas ciencias que, mientras tanto, se han expandido hasta cubrir la totalidad de la cultura y la política. Las nuevas fallas políticas, morales, éticas y artísticas están ahora dentro de las ciencias y la tecnología, pero decir «dentro» ya no significa nada puesto que también está por todas partes en los experimentos colectivos en los que todos nos hallamos embarcados. Si no queda nada del modelo de filtrado hacia debajo de la producción científica, nada queda del argumento de las dos culturas, aun cuando nuestros mejores cerebros todavía sueñan con mantener separados datos científicos y valores humanos —o, todavía de manera más extraña, esperan «construir un puente» entre ambos terrenos, como si no estuvieran totalmente entrelazados... Sí, es una tragedia. O mejor dicho, una farsa.

Sin embargo, el que no podamos contar con la ayuda de los moralistas, no significa que tengamos que evitar nuestra tarea o que tengamos que convertirnos en inmorales o cínicos. Tan sólo significa que existe también una controversia en la interpretación de nuestro tiempo; y sabemos por la historia cuán difícil es para los pensadores interpretar lo que el presente significa. No hay peor crimen intelectual que equivocarse sobre dónde y cuándo uno se ve obligado a habitar. Esto es por lo que debemos ser cuidadosos en este punto, y diseñar un *test* para poder dar por seguros nuestros puntos de referencia.

Los que sueñan con separar aún más hechos y valores son lo que he denominado «modernistas». Para ellos existe una flecha del tiempo, un impulso hacia delante, que distingue claramente el pasado del futuro: «Ayer, dicen, todavía confundíamos las cosas, fines y medios, ciencia e ideología, cosas y personas, pero mañana separaremos con seguridad hechos y valores con aún mayor claridad; no

¹⁷ Fox-Keller, E. (2000). *The Century of the Gene*. Cambridge, Harvard University Press.

¹⁸ Lewontin, Richard (2000). *The Triple Helix. Gene, Organism and Environment*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.

¹⁹ Kupiec, J.-J. y P. Sonigo (2000). *Ni Dieu ni gène*. Paris, Le Seuil-Collection Science ouverte.

confundiremos ya cómo es el mundo y cómo debería ser; otros cometieron esta confusión en el pasado, pero nosotros no lo haremos en el futuro». Sométase al test, haga el experimento, pregúntese si piensa que la flecha del tiempo fluye para usted de este modo. Si es así, es un modernista. ¡No hay nada malo en ello! Está usted en buena compañía. Si duda, aunque sea un poquito, es usted con seguridad un «posmodernista». Pero si, en el fondo de su corazón, se ha convencido de que, mientras que las cosas estaban un poco confundidas y enredadas, mañana los hechos y valores, humanos y no humanos, estarán aún más enredadas que ayer, entonces usted ha dejado de ser moderno. Ha entrado usted en un mundo distinto, o —para ser más precisos— ha dejado de creer que estaba en un mundo distinto del resto de la humanidad. Ha hecho todo el recorrido circular de la experiencia europea para finalmente redescubrir que cuando se burlaba de otros pueblos porque «creían ingenuamente» que el cielo podía caer sobre sus cabezas, se da cuenta ahora que querían decir otra cosa, dado que usted también está convencido de que el cielo podría caerle en la cabeza (bajo la forma, por ejemplo, del controvertido calentamiento global). Y si esto no es una «creencia» para usted, significa que no era una creencia para «ellos» tampoco²⁰. De este modo, no queda un «ellos». Ha salido usted del viejo estado de la antropología al tiempo que del anterior estado de la historia.

Sí, los pueblos antiguos puede que estuvieran enredados, pero nosotros lo estamos mucho más, y a mucha mayor escala y con muchas más entidades y agencias que tener en cuenta. Si hay algo en lo que no creemos ya es en la posibilidad de emanciparse, liberados de todas las vinculaciones, felizmente inconscientes de las consecuencias de nuestros actos. Fin del paréntesis modernista. Comienzo (o regreso)... ¿a qué? ¿Cuál sería la palabra si «nunca hemos sido modernos»? ¿Segunda modernidad? ¿Modernización reflexiva como ha propuesto Ulrich Beck²¹? ¿No modernos? ¿Por qué no «ordinarios», «terrestres», «mortales», «antropológicos»? Sí, «ordinario» es el término que prefiero. Al dejar de ser modernos, hemos vuelto a ser seres humanos ordinarios.

Pero ¿de qué modo el dejar de ser modernos podría ayudarnos a la hora de desarrollar nuestra política de estados de las cuestiones, para esta política de las cosas cuyas reglas están aún por escribirse, sin libro de protocolo? ¿Por qué sería más fácil definir el nuevo Soberano?

²⁰ La «creencia en la creencia» ha sido objeto de un inventario sistemático en Latour, Bruno y Peter Weibel, eds. (2002). *Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*. Cambridge, Mass, MIT Press.

²¹ Beck, U., A. Giddens, et al. (1994). *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford, Stanford University Press.

Déjenme intentarlo usando un sencillo pero significativo ejemplo: el señor Chirac, mi Presidente, decidió hace dos años poner fin a la violenta controversia sobre la enfermedad de las vacas locas y el uso de harinas hechas aplastando los huesos del ganado muerto para alimentar el vivo, afirmando que a partir de ese momento, «los herbívoros son herbívoros». Esta afirmación no es tan estúpidamente tautológica como parece; aunque a primera vista parece una perogrullada, un hecho de la naturaleza, es efectivamente una afirmación fuertemente política, puesto que implica que el señor Chirac toma posición en el controvertido asunto de la enfermedad de las vacas locas y decide, sí, decide, sobre lo que antes habría sido considerado una simple cuestión de hecho: «los herbívoros son herbívoros y deben seguir siéndolo».

Seamos cuidadosos en este punto: cuando pronuncia esta frase, el Presidente no invoca la sabiduría de la Madre Naturaleza, prohibiendo al hombre traspasar Sus límites. Chirac, créanme, tiene una mentalidad completamente modernista (una de las pocas que quedan), un famoso comedor de carne, y estoy seguro que no le importan un bledo los sagrados límites de la Naturaleza (y, en todo caso, ¿sobre qué base moral podríamos rechazar el que las vacas tuvieran la oportunidad de convertirse en carnívoros, como algunos de nosotros?) No, el señor Chirac dibuja lo que denominaré, siguiendo a John Tresch, un *cosmograma*²²: está decidiendo en qué mundo quiere que habiten los franceses. Tras el catastrófico experimento colectivo de la enfermedad de las vacas locas, se rediseña un mundo en el que los herbívoros se convierten, sí, se convierten, en herbívoros de nuevo y para siempre -o al menos, mientras no se rediseñe otro cosmograma-.

¿Qué es un *cosmos*? Como sabemos por los griegos y la palabra «cosmético», significa una ordenación hermosa, lo contrario de lo cual es un *kakosmos*, una horrible desorganización como la llama Platón. La política, si estoy en lo cierto en mi interpretación del presente, no reside ya en la definición de lo que deben ser los valores humanos, dada la existencia de un único cosmos conocido por una ciencia unificada y simplificado como una sola naturaleza (regresaré a este punto en un momento), sino en diseñar, decidir, proponer un cosmograma, una determinada distribución de papeles, funciones y agencias entre humanos y no humanos. Cuando pronuncia su frase, que parece una afirmación de hecho -y además tautológica-, el señor Chirac está definiendo a la vez un tipo de paisaje para la región de Corrèze en la que vive, un modelo para los ganaderos, un tipo de industria, un modelo agro-industrial, una pauta de preferencias de los consumidores, y probablemente también una política de subsidios de la Unión Europea.

²² Tresch, J. *Mechanical Romanticism: Engineers of the Artificial Paradise*. Tesis doctoral, Department of History and Philosophy of Science. University of Cambridge, 2001.

Pero, ¿no es éste el modo en que las afirmaciones políticas se han formulado siempre? No hay nada nuevo en estos cosmogramas, puesto que la política no ha sido nunca simplemente sobre valores humanos, sino también siempre sobre infraestructuras, planeamiento urbano, fronteras, paisajes, modos de vida, industrias, economías, etcétera. Una prueba significativa es el hermoso fresco de Ambrogio Lorenzetti en Siena: la famosa alegoría del Buen y el Mal Gobierno en el Ayuntamiento no sólo contrasta buenas y malas personas, sino sobre todo paisajes armoniosos y devastados, agradables y feas viviendas, economía ricas y pobres. Las cosas están mezcladas con las personas en todas partes; siempre lo han estado.

Existe sin embargo una enorme diferencia en el modo en que las demandas políticas pueden ahora articularse en torno a cosmogramas y el modo en que eran legitimadas anteriormente: la naturaleza ha desaparecido, «el Gran Pan ha muerto», y también lo han hecho los «expertos» que mediaban entre la producción de la ciencia y los deseos o pasiones de la sociedad. Quiero designar por «Naturaleza» ese cosmos unificado que podía saltarse el proceso político definiendo de una vez para siempre el mundo en el que debíamos vivir. La Naturaleza, contrariamente a lo que pudiera parecer superficialmente, es un animal político: es lo que solía definir el mundo que tenemos en común, la existencia evidente que compartimos, la esfera a la que todos por igual pertenecemos. Junto a la Naturaleza, está lo que nos divide, lo que nos hace enemigos, lo que nos desperdiga en un torbellino de controversias, a saber, las pasiones, subjetividades, culturas, religiones, gustos... La Naturaleza unifica de antemano, y sin discusión o negociación alguna; la cultura divide. «Si fuera posible, sueña el modernista, si fuera posible que todos fuéramos hijos de la naturaleza, olvidando nuestras divisiones culturales, subjetivas, ideológicas, religiosas, estaríamos de nuevo unidos, nos aproximaríamos con rapidez a la misma solución». Más naturaleza, y de ahí más unidad. Más culturas, y entonces más divisiones.

Todos sabemos a partir de nuestra lectura de la Biblia que la Torre de Babel fue destruida por Dios y que, desde entonces, las personas han estado desperdigadas por el mundo, prisioneras de sus distintos dialectos y sus inconmensurables sesgos culturales. Sí, pero ¿quién ha narrado la historia terrible de la caída de la segunda Torre de Babel, cuando la Naturaleza, sí, la propia Naturaleza, como esfuerzo unido que debería haber llegado al cielo y hecho que todas las personas del mundo volvieran a estar de acuerdo, la cual ha sido destruida bajo el peso de su propia ambición y yace en ruinas por todas partes? Al multiculturalismo nacido tras la estela de la primera Babel, deberían añadirse ahora las muchas tribus del multinaturalismo nacido de las ruinas de la segunda Babel. La energía política de la naturaleza dependía totalmente de que fuera única y estuviera unificada, y de manera indiscutible: «los herbívoros son herbívoros». Pero, ¿qué se puede hacer

con múltiples naturalezas? ¿Cómo defenderla, o invocarla? Tal es la trampa en la que la ecología política ha caído: la Naturaleza no puede ser utilizada para renovar la política, puesto que es el medio más antiguo diseñado para bloquear la política y hacer imposible la composición del cosmos, ya que la tarea está ya hecha. La debilidad de los movimientos ecológicos en todas partes no tiene otra causa, desde mi punto de vista, que esta utilización de la naturaleza que envenena su buena voluntad y coarta su activismo. Es su mono-naturalismo el que les hace incapaces de ser los que supervisen los experimentos colectivos sobre las muchas naturalezas que han sido progresivamente configuradas. Podrían expandirse para renovar la política, pero sólo cuando estén dispuestos a tragarse no solo el multiculturalismo sino también el multinaturalismo.

En caso de que la primera prueba haya quedado sin resultado claro, aquí tienen otro test para que decidan por sí mismos si son ustedes modernistas, post-modernos o ¡simples mortales! ¿Cree usted que la segunda Torre de Babel puede alcanzar el cielo y que el planeta entero, habiendo sido plenamente naturalizado, llegará racionalmente a acuerdos en torno a todos los asuntos importantes (siendo las pequeñas diferencias que resten causadas solamente por las opiniones subjetivas y los restos de las pasiones)? Una prueba simple, tajante, pero créanme, muy discriminante: ¿asocia usted la Naturaleza con una unificación ya completada, o con incluso más divisiones con una gran urgencia de unificación que se completará en el futuro?

Mi sensación es que ahora vivimos sobre las ruinas de la Naturaleza -en todos los sentidos de esta expresión-, y también cada vez más sobre las ruinas de las ciencias, en las que el siglo pasado fue tan prolífico, que soñaban con unificar prematuramente el cosmos, sin tomarse la molestia de hacer lo que Isabelle Stengers ha denominado *cosmopolítica*²³. Por el hecho de emplear de nuevo este venerable término de los Estoicos, no quiere decir que debiéramos estar atentos a las muchas cualidades del multiculturalismo y el internacionalismo, sino también a los muchos quebraderos de cabeza del multinaturalismo. La civilización entera que se ha proyectado bajo la divisa del cosmopolitismo, porque era obvio que todos compartíamos una naturaleza, y especialmente una naturaleza humana, tiene que ser reinventada, esta vez con las terribles dificultades añadidas que supone el que haya muchas naturalezas en competencia y que tienen que ser unificadas mediante el procedimiento democrático correspondiente —una tarea angustiosamente lenta—. El mundo común no está detrás nuestro como un terreno sólido e indiscutible para

²³ Stengers, I. (1996). *Cosmopolitiques - Tome 1: la guerre des sciences*. Paris, La découverte & Les Empêcheurs de penser en rond.

el acuerdo, sino ante nosotros, como objetivo arriesgado y altamente discutible, perteneciente siempre a un futuro lejano.

Hay gente que últimamente se ha sentido aterrorizada al oír el primer ruido de desmoronamiento de la segunda Torre de Babel, especialmente ciertos científicos y filósofos de la ciencia. Irritados al darse cuenta de que la naturaleza no podía ya unificar ni reconciliar, que las nuevas ciencias no estaban apagando los fuegos de la pasión sino alimentándolos, se revolvieron contra los demás filósofos, pensadores «posmodernos», los que hacían estudios sociales de la ciencia y otros antropólogos de diversos colores y pelajes. Tal es para mí el sentido del «asunto Sokal», y de lo que los periodistas han denominado las «guerras de la ciencia»²⁴. Incluso personas como yo han sido acusadas de ser responsables de la quiebra de la Segunda Torre, ¡como si fuéramos lo bastante fuertes como para emular a Sansón y destruir los pilares de la naturaleza establecida sobre nuestras propias cabezas! No, no, no, pueden estar seguros: no somos tan fuertes, no tenemos ese poder, y no tenemos ninguna apetencia por el suicidio heroico; en cuanto a la Torre, nunca fue tan fuerte en todo caso si ha acabado por colapsar bajo su propio peso, su misma ambición. Expandiéndose por todas partes para cubrir la totalidad de la experiencia humana, perdió su inmunidad, su unidad, su privilegio. Se ha convertido en la causa común, y de ese modo ha entrado completamente en el ámbito de la política cotidiana. Aquí también las cuestiones de hecho se han convertido en estados de las cuestiones.

Cuando caminamos entre estas ruinas, no hay razón para sentirse tristes o nostálgicos, puesto que una de las muchas razones que debilitaron tanto a la política en el pasado -al menos en la tradición europea- era esta distinción absoluta entre la soberanía de la naturaleza (conocida como ciencia) de un lado, y los patéticos esfuerzos de los humanos desnudos para poner fin a sus pasiones y opiniones discordantes. Hasta que las dos Torres no hubieran sido derribadas conjuntamente, seguía siendo difícil recomenzar y definir la política por lo que ahora llamo la composición progresiva del mundo común²⁵. Mientras una de ellas permaneciera en pie, era imposible secularizar por fin la política. Siempre era necesario defender los foros híbridos de la gente que, procedente de las filas de las ciencias sociales o naturales, afirmaban que en otra parte, fuera, en otros lugares, en su disciplina, existía una asamblea pura y perfecta en cuyo seno podía obtenerse el acuerdo comportándose sencillamente de forma racional, agrupando a la gente de forma razonable en torno a indiscutibles cuestiones de hecho. Esta receta milagrosa bas-

²⁴ Jurdant, B., Ed. (1998). *Impostures intellectuelles. Les malentendus de l'affaire Sokal*. Paris, La Découverte.

²⁵ Latour, B. (1999). *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris, La Découverte.

taba para descalificar por oposición todos los demás intentos de llegar a acuerdos sobre los estados de las cuestiones. Mientras este foro fantasma existiese, todos los demás serían considerados ineficientes, irracionales e impuros²⁶.

Aunque al principio parezca tan sólo un progreso en negativo, para la supervisión de los experimentos colectivos es una enorme ventaja la de no ser amenazados de nuevo por la promesa de salvación desde ciencia alguna —ni la física, ni la biología, ni la sociología, ni la economía, ni siquiera la racionalidad procedimental—. Al menos ahora no queda otra alternativa. Nos hemos embarcado. No podemos fundar nuestra esperanza en que la trascendencia de la naturaleza o de la racionalidad vendrá a salvarnos. Si no descubrimos las formas de hacer común el mundo, no habrá mundo común que compartir, así de simple; y la naturaleza no será suficiente para unificarnos a pesar de nosotros mismos. Para resumir este apartado, podría decir que cuando Galileo modificó el tropo clásico del «Libro de la Naturaleza», añadiendo que estaba «escrito en caracteres matemáticos», poco podía anticipar que ahora tendríamos que decir que el «Libro de la Naturaleza» es en realidad un libro de protocolos, un enorme y complejo libro de cuentas, que debe ser escrito en una mezcla de jeroglíficos legales, morales, políticos y matemáticos. Sigue siendo un libro, pero qué distinto es lo que se lee...

Del público de Dewey al principio de precaución

Parece como si hubiéramos sido testigos de la Guerra, no de las Dos Rosas, sino de los dos Johns. Como si, a la larga, John Dewey hubiera triunfado sobre John Locke. Los «estados de las cuestiones» del segundo John han inundado las «cuestiones de hecho» del primer John. En lugar de una política establecida tan lejos como se pueda de la Naturaleza, deberíamos ahora situarla con cuidado en equilibrio sobre los «estados de las cuestiones», sobre la arriesgada noción de lo que Dewey denominó el «público»²⁷. Sin embargo, la definición de Dewey del «público» está tan lejos como pueda imaginarse de lo que en Europa llamamos el Estado, especialmente del Estado hegeliano o del Estado cartesiano francés. En la medida en que vemos las consecuencias de nuestras propias acciones, estamos en lo que Dewey denomina lo «privado», que no tiene por qué ser individual o subjetivo, sino que sencillamente está compuesto de lo que es bien conocido, predecible, plenamente interiorizado. Por el contrario, el público comienza con lo que no podemos ver ni predecir, con las consecuencias no intencionadas, no deseadas

²⁶ Véanse los dos capítulos sobre el Gorgias de Platón en Latour, B. (1999). *Pandora's Hope. Essays on the reality of science studies*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.

²⁷ Dewey, J. (1927 1954). *The Public and Its Problems*. Athens, Ohio University Press.

e invisibles de nuestras acciones, lo que desborda los límites de la estandarización y el control. De manera opuesta a todos los sueños de la política racional que han devastado a este continente a lo largo de los siglos, Dewey hace equivaler el público no al conocimiento superior de las autoridades, sino con la ceguera. El público se hace cuando nos vemos enredados sin saber por qué o por quién, cuando el Soberano está ciego. En lugar de confiar el destino de la República a la benevolente supervisión de expertos que asumen todo lo relativo a la voluntad general, como su amigo y adversario Walter Lippmann proponía²⁸, Dewey sigue el rastro de la construcción del público cuando no hay experto capaz de determinar las consecuencias de la acción colectiva. ¿Qué define entonces a la elite si no es su conocimiento superior? Sólo sus capacidades especializadas en asegurar que el público, lo que nos vincula en conjunto, está siendo representado y constantemente actualizado, mediante el poco claro caminar a tientas en común de las ciencias sociales y naturales, las artes, los medios de comunicación y la incesante vigilancia de los activistas. Aquí «representación» no quiere decir ni elección ni precisión epistemológica, sino la producción reflexiva de una versión verosímil y revisable de los riesgos que asumimos al experimentar colectivamente. Dewey inventó la modernización reflexiva antes de que se acuñara la expresión. La elite, el anterior Estado, no queda definido por conocimiento o presciencia, sino por sus capacidades a la hora de supervisar la pugna y clasificación de lo que he denominado los cosmogramas en competencia.

Cuando se lee ahora, este libro es aún más fresco de lo que lo era en 1927, porque Dewey había perdido durante setenta años ante el recurso a los expertos por parte de Walter Lippman, de modo que su libro había quedado más bien oculto²⁹. La creencia en la posibilidad de erradicar la política nunca fue tan fuerte como en el período que va desde, digamos, el New Deal a la caída del Muro de Berlín y sus inmediatas secuelas. Y sin embargo, mientras que se incrementaba cada vez más la altura de la segunda Torre de Babel mediante la invención de una creciente «expertocracia», Dewey explicaba sin alharacas por qué esto nunca funcionaría, por qué en último término se derrumbaría, por qué el Estado, como él dice, «siempre ha de reinventarse», por qué la naturaleza, y especialmente las así llamadas «leyes naturales» de la economía no podían emplearse de ninguna manera para dotar de un marco a la acción colectiva. Sólo nosotros, ahora, desde el privilegiado punto de vista del fin de la Naturaleza, tras el cierre del paréntesis modernista, podemos leer con aprovechamiento este libro escrito para nosotros con tanta antelación.

²⁸ Lippmann, Walter (1922). *Public Opinion*. New York, Simon & Schuster.

²⁹ Ryan, A. (1995). *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*. New York, Norton. Reitero aquí los argumentos que he aprendido gracias a la tesis doctoral en curso de Noortje Marres.

Hay una sorprendente similitud entre lo que Dewey denomina el público y el ahora famoso principio de precaución que se ha convertido en el eslogan de la nueva política europea³⁰. A primera vista, el principio de precaución (del cual existen tantas definiciones como burócratas, eurócratas, abogados y científicos) parece un mal candidato para convertirse en nuestras reglas de método. Esto es porque, bajo mi punto de vista, se supone equivocadamente que es una regla de abstención en situaciones de incertidumbre —o, como ha señalado Pierre Lascoumes³¹, una regla de prevención en caso de riesgos verificados—. Pero interpretarlo de este modo sería permanecer plenamente en el viejo molde de la acción racional basada en la ciencia, en el modelo de producción científica con filtrado hacia abajo: la acción, desde este punto de vista, sigue al conocimiento sin añadirle mucho, salvo su aplicación y puesta en práctica final. Los expertos se han reunido, y se han puesto de acuerdo en la mejor de las opciones; la acción no es nada más que la puesta en práctica del conocimiento en el mundo real del exterior. Esa es la manera de imaginar la elección racional de los modernistas. Pero hay un pequeño problema con esta perspectiva: cuando no se produce un conocimiento decisivo, cuando no se asegura el consenso de los expertos, cuando no se puede tomar acción alguna... En tanto que podamos saber con seguridad, actuamos; cuando no estamos seguros, ¡no actuamos! En ambos casos, la acción se concibe como subordinada a la adquisición de un conocimiento racional previo, pero en último caso queda simplemente paralizado por la ausencia de la guía transcendente de la certidumbre absoluta.

El que éste fuera un modelo de acción ridículo y totalmente inverosímil estaba oculto, durante el período modernista, por la ficción del acuerdo entre expertos y la naturaleza confinada de las ciencias de laboratorio. La proliferación de controversias científicas públicas ha revelado ahora a los ojos de todos que siempre había sido un mal modelo para la acción: la acción no es nunca la realización ni la puesta en práctica de un plan, sino la exploración de las consecuencias no intencionadas de una versión provisional y revisable de un proyecto, como toda la filosofía pragmatista ha explorado con gran agudeza³². Hemos pasado de la ciencia a la investigación, de los objetos a los proyectos, de la puesta en práctica a la experimentación. El sueño de la acción racional se ha convertido en una pesadilla ahora que el consenso y la certidumbre son tan difíciles de obtener: todo quedaría parado si tuviéramos que esperar a que los expertos se volvieran a poner

³⁰ Para una presentación completa, véase la tesis doctoral de Jim Dratwa *Taking Risks with the Precautionary Principle*.

³¹ Callon, M., P. Lascoumes, et al. (2001). *De la démocratie technique*. Paris, Le Seuil.

³² James, William (1907 [1975]). *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking followed by The Meaning of Truth*. Cambridge Mass, Harvard University Press.

de acuerdo. El multinaturalismo ha hecho totalmente irrelevante la división del trabajo entre los expertos y la política. Si el principio de precaución significara esa absurda idea de que deberíamos abstenernos de mover nada hasta que se alcanzara la certidumbre absoluta, entonces estaríamos ante el fin de la creatividad técnica, el fin de la ciencia y la tecnología, el fin de todos los experimentos colectivos; y desde luego, no nos habríamos alejado ni un centímetro del sueño de la racionalidad absoluta.

Pero en mi opinión, el principio de precaución significa exactamente lo contrario de esta abstención. Es una *llamada a la experimentación*, la invención, la exploración, y por supuesto la asunción de riesgos. Más allá de esto, quiere decir que todos los temas que tienen que ver con el estado de las cuestiones científicas y técnicas (es decir, si estoy en lo cierto, literalmente todos los temas y cuestiones de hoy día) quedan enmarcados ahora en todos los modelos de toma de decisiones con los que tratamos nuestros asuntos cotidianos. ¿Quién sería tan tonto como para decir «aplico el principio de precaución a la cuestión del matrimonio y por tanto me abstengo de contraer tal unión hasta que esté absolutamente seguro de que no existe riesgo». Nadie, desde luego, y así para los casos de plantar árboles, dar a luz, abrir una cuenta bancaria, pedir prestado, armarse contra potenciales enemigos, etcétera³³. Para todas estas decisiones, consideramos la asunción de riesgos y la toma de precauciones como sinónimos: cuanto más riesgo asumimos, más precavidos debemos ser, más alertas y vigilantes debemos estar. Esto es lo que se llama la «experiencia», y en eso consiste un hombre o una mujer experimentados. Pues bien, el desarrollo del principio de precaución no significa más que el hecho de que lo que siempre ha sido cierto en la experiencia cotidiana, lo es ahora también en el ámbito específico de la ciencia y la tecnología, ámbito que ha sido separado de las formas ordinarias de la acción sin buenas razones para ello. Lejos de esperar a la certidumbre absoluta antes de mover el meñique, sabemos que tenemos que experimentar y distribuir equilibradamente la audacia y lo que en alemán se llama de forma tan hermosa *Sorge* y lo que en francés denominamos *le souci*. El cuidado y la precaución van de la mano con la asunción de riesgos.

No hay sorprendente en esto, nada fuera de lo normal. Lo que es realmente extraordinario, lo que es realmente asombroso, es que los expertos modernistas pudieran haber imaginado durante algunos siglos la idea totalmente inverosímil de que, una vez el conocimiento haya determinado los planes y los objetos, entonces su realización sobrevendría sin que el cuidado y la precaución fueran

³³ Como ha apuntado Jim Dratwa, es curioso darse cuenta de que la misma gente que rechaza aplicar el principio de precaución frente al calentamiento global («deberíamos, dicen, estar absolutamente seguros antes de hacer nada»), lo aplican sin ningún escrúpulo contra las amenazas de Irak («incluso aunque no sepamos con certeza, debemos actuar con rapidez»).

ya necesarias, ¡salvo para barrer las posibles consecuencias no deseadas! Esto es lo raro, no la emergencia del principio de precaución. Imagínense: los modernistas podían innovar a escala planetaria, modificar todos los ecosistemas, reunir en enormes agregados masas de humanos y no humanos, dejar que la raza humana incrementase su números hasta varios miles de millones, y todo eso sin tomarse un infinito cuidado y precaución, sin *Sorge*, sin *souci*? ¡Qué increíble! Qué monstruoso aparece retrospectivamente este modelo de acción, ahora que estamos extirpándonos lentamente del excepcionalismo modernista, y regresamos a la humanidad ordinaria...

Podemos medir la rapidez con la que están cambiando los tiempos si leemos, por ejemplo, la llamada de Hans Jonas a un «heurístico del miedo». Aunque este libro es mucho más reciente que el argumento de John Dewey, parece mucho más superado, dado que también confiaba exclusivamente en los expertos para supervisar la voluntad general y desempeñar el papel del nuevo Soberano³⁴. Pero el «público» para Dewey no está en manos de especialistas ilustrados. En esta nueva configuración que estoy esbozando tan torpemente, es en realidad el mismo papel de experto el que desaparece. Nunca fue el experto una figura coherente: ni investigador, ni representante político, ni activista, ni administrador a cargo del protocolo del experimento, sino que desempeñaba un poco todos estos papeles a la vez sin ser capaz de cumplir ninguno de ellos satisfactoriamente. La idea de experto es un resto del modelo de producción científica de filtrado hacia abajo, encargado de mediar entre los productores de conocimiento aislados en su laboratorio, por un lado, y el resto de la sociedad a cargo de los valores y objetivos, por otra. Pero en los experimentos colectivos en los que estamos implicados, es esta misma división del trabajo la que ha desaparecido: la posición del experto ha sido evacuada con ella.

Así que ¿cómo es la nueva división del trabajo? En su nuevo libro Michel Callon, Pierre Lascoumes y Yannick Barthe proponen reemplazar la extinta noción de experto por la más amplia de coinvestigadores. Como dije al principio, todos estamos implicados, en una razón u otra, en los experimentos colectivos en materias tan distintas como el clima, la comida, el paisaje, la salud, el diseño urbano, la comunicación técnica, etcétera. En tanto que consumidores, militantes, ciudadanos, todos somos ahora coinvestigadores. Desde luego que hay diferencias entre nuestras tareas, pero no la diferencia entre los productores de conocimiento y los que son bombardeados por sus aplicaciones. La idea de un «impacto»

³⁴ «De lo que estamos hablando hasta ahora son las ventajas gubernativas de cualquier tiranía, que en nuestro contexto uno debe tener la esperanza de que sea una tiranía bien intencionada y bien informada, con la perspectiva correcta... Si, como creemos, sólo una elite puede asumir, ética e intelectualmente, la responsabilidad para el futuro....» Jonas 1984, p. 147.

de la ciencia y la tecnología «en la sociedad» ha encallado exactamente en la misma medida que la débil noción de la «participación de los ciudadanos en las decisiones técnicas». Ahora nos hemos convertido todos (la mayoría de las veces involuntariamente) en coinvestigadores, y nos vemos impulsados a formular problemas de investigación (aquellos que están «confinados» en sus laboratorios tanto como los que Callon y sus colegas llaman investigadores «de exterior», es decir, todos nosotros).

En otras palabras, la política científica, que solía ser un ámbito burocrático especializado que interesaba a unos pocos cientos de personas, se ha convertido ahora en un derecho esencial de una nueva ciudadanía. La soberanía sobre las agendas de investigación es demasiado importante como para dejarla a los especialistas; especialmente cuando tampoco está en manos de los científicos, sino en las de una industria que nadie ha elegido y nadie controla. Sí, puede que aceptemos participar en los experimentos colectivos, pero con la condición de dar nuestro consentimiento informado. No empleen con nosotros los trucos sucios de considerarnos como el mero espacio de aplicación de las innovaciones urdidas en otros sitios. Miren lo que sucedió a los que creyeron que podía hacerse que los organismos genéticamente modificados «impactaran» en el campo europeo. No significa que la gente crea que son peligrosos, ni significa que los OGM no son seguros; pueden, en lo que a mí respecta, ser totalmente seguros e incluso indispensables para los países del Tercer Mundo. Pero la cuestión no es ya su seguridad, como si debiéramos aceptar cualquier cosa siempre que sea inocuo y pueda concluirse de la marcha inevitable del progreso científico. La cuestión vuelve a estar en la voluntad y la Soberanía: ¿deseamos vivir en este mundo?, ¿deseamos trazar ese cosmograma? Y si los expertos y modernistas contestan que sólo existe «un mundo» y que «no podemos elegir» si vivimos en él o no, si tratan de avergonzarnos porque tenemos «aversión al riesgo», que concluyan entonces que no queda ya política. Una vez que no hay elección o alternativa, no hay Soberano. Tan sencillo como eso. La razón por la que esta especie de «guerra mundial» en torno a los OGMs es tan interesante, no tiene nada que ver con los peligros de esta forma de agricultura, sino con la reemergencia de la cuestión de la Soberanía en medio de los genes. La conflictiva cuestión del Soberano se ha desplazado desde la geografía de los estados-nación limitados por sus fronteras, a nuestros cosmogramas, peligrosamente entrecruzados y en conflicto.

Todas las reglas de método para el experimento colectivo pueden resumirse adoptando de nuevo este magnífico lema que nuestros antecesores han entonado y vuelto a entonar cuando construían, a través de muchas revoluciones, su democracia representativa: «Ningún impuesto sin representación». Sólo que ahora, para poder inventar las nuevas democracias técnicas, debería sonar así: «Ninguna inno-

vación sin representación». De la misma manera en que las benevolentes monarquías del pasado imaginaron que podían ponernos impuestos por nuestro propio bien sin que pudiéramos decir nada sobre su presupuesto, porque sólo ellos eran lo bastante ilustrados para saber lo que nos convenía, de la misma forma la nueva elite ilustrada nos ha estado diciendo durante demasiado tiempo que sólo existe una forma correcta de diseñar la innovación, y que debíamos seguirles sin más por nuestra propia seguridad. Bien, puede que no seamos tan ilustrados como ellos, pero si los primeros parlamentos de los emergentes estados-nación se construyeron sobre los presupuestos, el nuevo Parlamento de las cosas tiene que construirse para que nos represente de modo que tengamos algo que decir sobre las innovaciones y que podamos decidir por nosotros mismos los que nos conviene. «Ninguna innovación sin representación».

¿Una tarea para Europa?

Quiero llevar a su conclusión este artículo largo y quizá demasiado dubitativo ofreciendo una última propuesta, que tiene que ver esta vez con Europa y su identidad. Todos somos dolorosamente conscientes de que no parece haber ideas claras sobre lo específico de este subcontinente en estos tiempos de la llamada «globalización». Esta intranquilidad siempre me ha parecido bastante sorprendente, puesto que es justo decir que Europa ha inventado y desarrollado de muchas formas el régimen modernista de innovaciones científicas y técnicas; desde luego, otros han desarrollado muchas ciencias y técnicas, pero nunca se involucraron en el enloquecido experimento de construir también su política con la ciencia y la tecnología. Pero Europa también es un experimento de la vida real, a una increíble escala, en multiculturalismo, multinacionalismo, y a pesar de ello, está intentando descubrir cómo puede construirse lenta y cuidadosamente un bien común. En ningún otro lugar han existido tantos Estados-nación en lucha, tantas provincias, regiones, dialectos, folclores y culturas. En ningún otro sitio se han luchado guerras mundiales hasta su amargo y letal fin. Y sin embargo, en ningún otro lugar tantas personas se han involucrado simultáneamente en la tarea cosmopolítica -en el sentido más común- de vivir juntos en el mismo espacio compartido, con el mismo Parlamento, ahora la misma moneda, y similares definiciones de la democracia.

Ahora bien, pregunto: ¿por qué lo que es verdad del multiculturalismo no podría serlo también del multinaturalismo? Después de todo, si hemos inventado el modernismo, quién está mejor situado para, por así decirlo, desinventar la modernidad? Nadie más podría hacerlo, desde luego no los Estados Unidos, que son demasiado poderosos, demasiado seguros de sí mismos, demasiado profundamen-

te inmersos en la modernidad que han heredado sin pagar los costes, puesto que otros están pagándolos por ellos³⁵. Desde luego que no las muchas culturas que sueñan sólo, desde África a las costas de Asia y América Latina, con ser total, absoluta y plenamente modernizados (no hay de qué sorprenderse, nos tomaron la palabra). No, es la oportunidad de Europa, el deber de Europa, la responsabilidad de Europa la de enfrentarse la primera con el peligroso proyecto de añadir la democracia técnica a su vieja y venerable tradición de democracia representativa. Si los europeos hemos aprendido arduamente la dificultad de construir un bien común a partir de tantos Estados-nación en guerra, tenemos una competencia única para aprender, también duramente, cómo construir un mundo común a partir de cosmogramas en competencia. Sólo aquéllos que han inventado la prematura unificación del mundo entero bajo la égida de una Naturaleza imperialista están bien situados, ahora que la Naturaleza ha acabado con su papel de atajo para el proceso político debido, para pagar finalmente el precio de la lenta, cauta, modesta, lenta composición progresiva del mundo común, este nuevo nombre de la política. La construcción de esta Tercera Torre puede tener éxito allí donde la otras dos fracasaron porque, al menos esta vez, ya no queda un Dios celoso para abatirlas. La política, por fin, ha sido completamente secularizada.

3.8. Cuestiones de comprensión

- ¿Qué ejemplos pone Latour para defender el que estamos «embarcados en un experimento colectivo»?
- ¿Qué quiere decir que «el laboratorio es ahora el mundo»? ¿Qué tres elementos de cambio destaca Latour?
- Explique qué quiere decir la frase «hoy en día los dos sentidos de la representación se han fundido en uno».
- ¿Cree Latour que la clave está en separar todo lo posible «valores» y «hechos»?
- ¿Qué respondería Latour a una pregunta sobre la modernidad: que es positiva, negativa o que nunca existió? ¿Qué querría decir con ello?
- ¿Qué ha respondido a los *tests* de modernidad de Latour?

³⁵ Todd, Emmanuel (2002). *Après l'Empire, essai sur la décomposition du système américain*. Paris, Gallimard.

- Deténgase un momento en considerar el párrafo sobre la «caída del cielo sobre las cabezas» y lo que eso significa para nuestra relación con otras culturas.
- Latour dice que la Naturaleza ha muerto. ¿Diría usted que esto se debe al deterioro ecológico irreversible?
- ¿Por qué dice Latour que (lo que él llama) la «Naturaleza» pretendía unir, mientras que la cultura nos separaba?
- Trate de definir multinaturalismo. ¿En qué medida es similar a multiculturalismo?
- ¿Cómo interpretaríamos, desde la perspectiva del texto, esta frase hipotética de Chirac: «el ganado bovino, una vez estabulado, no es estrictamente herbívoro (los granjeros lo han alimentado desde siempre con restos de su propia alimentación, que incluía carne), y no vale la pena ser demasiado exigentes al respecto»? Piénselo en términos de «cosmogramas».
- ¿Cuál es el sentido de la metáfora de la Torre de Babel que emplea el autor, y en particular, a qué se refiere con la «segunda Torre»?
- ¿Cree Latour que una mayor participación de los ciudadanos en las decisiones técnicas bastaría para responder a las nuevas condiciones de nuestro «experimento global»?
- ¿Qué paralelismo traza Latour entre las antiguas monarquías y las redes de expertos, científicos, empresas y gobernantes de hoy en día, respecto de los ciudadanos?
- ¿Qué impediría a los ecologistas ser los supervisores de los protocolos experimentales a escala uno?
- ¿Cuál le parece a Latour que debería ser la fuente de conocimiento privilegiada e indiscutible sobre ese mundo a la vez «natural» y hecho por los hombres: las ciencias naturales o las sociales? ¿O -precisamente- ninguna de las dos?
- ¿Cuál es la diferencia entre el Libro de la Naturaleza de Galileo y el imaginado por Latour?
- ¿Cómo encaja la noción de «público» en Dewey con la perspectiva general del texto?