

Un exercicio que sempre da bos resultados é o do distanciamento ou estrañamento. Trátase de intentar unha mirada absolutamente allea, como si foramos doutro mundo, sobre a nosa realidade común, familiar, de enfocar as nosas accións, hábitos e costumes como un antropólogo que chega a unha tribo perdida na selva doutro continente. Un método que Garfinkel aplicara ás sociedades complexas. Tal método foi en certo modo o que empregou un xove Latour (1975-1977) co que facían os membros do laboratorio Jonas Salk Institute de San Diego (California) dirixido polo endocrinólogo que sería premio Nobel, Roger Guillemin. Un método que lle ganaría a Latour a cualificación de “filósofo empírico”, e que tivera xa certa preparación nun traballo etnográfico (estudo da competencia dos traballadores no medio industrial) en Costa de Marfil onde facía o servizo militar. Ninguén sospeitara as consecuencias de tal investigación, mais foi iso o que sentou a semente de toda unha forma distinta xa non so de concibir o traballo científico e o seu tipo de coñecemento senón toda unha nova maneira de entender o mundo, unha nova ontoloxía, política, unha nova filosofía. Non foi, claro é, algo que se construíra de inmediato, como quen so ten que extraer as consecuencias sobre o feito, perfectamente consciente do obtido. Isto nunca sucede así, senón que ese traballo inicial, recollido no libro *La vie de laboratoire*, 1979 (*A vida de laboratorio*) escrito co sociólogo inglés Steve Woolgar, foi o que se desviou por completo do camiño da filosofía da ciencia practicada; continúa unha orientación da que so anos de traballo posteriores en distintos campos, alimentándose doutros materiais empíricos, acabarían por ir establecendo elementos fundamentais de toda unha nova concepción, dunha filosofía tan innovadora que desconcerta e faise difícil de aceptar, pero que ten tal carga de suxestión, produce tal sensación de que aí estase a tocar unha nova realidade que ata o mais crítico vese obrigado a repensar moitas das súa concepcións, e está disposto a conceder o grande valor das moitas preguntas que se ve obrigado a formularse. Este é o impacto Latour, un filósofo inclasificable, intempestivo, que non pertence a escola algunha, e sobre o que ata resulta complicado establecer fíos xenealóxicos, autores determinantes da súa andaina.

So co beneficio do tempo dámonos conta da carga de profundidade daquel libro. Nin os seus mesmos autores tiñan unha clara idea do que alí se iniciaba; de feito foi interpretado como unha meritoria obra situable na nova socioloxía da ciencia xa postkuhniana (posterior

pois á irrupción da *Estructura das revolución científicas*, 1962, na senda do chamado *Strong Program* (Bloor, Barnes, Collins), isto é, dunha serie de filósofos-sociólogos da ciencia que sen xulgar os valores de verdade e falsidade dunha teoría, propoñíanse explicar o seu xurdimento e configuración e éxito poñendo de releve factores tidos por alleos ao corpus interno da ciencia como intereses, contextos sociais, ideolóxicos, culturais, etc. O relativismo que se desprendía do seu enfoque despertou moitas polémicas, non sin ter un forte impacto nos traballos no terreo dos estudos denominados CTS, de *Ciencia Tecnoloxía e Sociedade*. Pero o certo é que Latour non se atopaba conforme con esa filiación, e de feito o seu traballo demarcouse desa liña da que recibiría críticas radicais, moi especialmente de Harry Collins. En efecto, a posición de Latour ía por un camiño distinto, singular, como se reflectiu no curso da súa obra, segundo o cal introducía na teoría do *actor-rede* (o conxunto de relacións que definen cada factor-actor) dous elementos que serían centrais en toda a súa concepción e resultaban difíciles de aceptar por outras: 1) As *relacións* en que cada elemento se sitúa necesariamente e que o constitúen significan *mediacións*, e cada un dos pasos no proceso científico comporta *traducións*, cambios de código; como se nos aclararía posteriormente esas traducións non supoñen redución algunha (véxase o tan imprescindible como pouco coñecido texto de *Irréductions* que constituía unha segunda parte de *Les microbes*), senón pasos a outro plano. Latour non compartiría o modelo científico consistente en reducir o *explanandum* o que ten de ser explicado ao *explanans* o que o explica, como a empiria a un concepto, e se pensara entón que ese concepto (ou o *explanans*) comprende perfectamente a realidade explicada, que se reduce a el. Para Latour isto representaba un reduccionismo inaceptable, en cada fase do paso do *explanandum* ao *explanans* o que se produce é de feito unha redución, e Latour quere comprender ese resto, ver que é o que non se incluíu no *explanans*, mostrar como este deixa fora, opera unha tradución que non se toma, sen embargo, como tal. De Vries, un colaborador seu e excelente estudioso da súa, cualifica con acerto este modelo de Latour de *irreduccionista*.

2) Forman parte desas relacións os elementos non-humanos; é mais, o proceso de coñecemento científico supón non so un suxeito humano senón tamén a acción de elementos non-humanos, vivos ou non vivos, microbios, instrumentos, artefactos de todo tipo, etc.; agora ben estes factores non-humanos non son enfocados como instrumentos pasivos en mans do suxeito científico, senón en condición *simétricas* con este. Latour chamaríanos a non dar a prioridade sen mais ao factor humano, ao proceso intencional, á interpretación,

que obviamente reconece que so o humano desenvolve. Habería que observalo neutramente como un complexo proceso de accións intencionais e reaccións diversas por parte do non-humano. Todos os factores deberían ser contemplados non conforme a divisoria activo/pasivo, todos son *actantes*, todos inflúen, deixan pegadas nos demais.

A **teoría do coñecemento** de Latour non parte da confrontación dun suxeito cun obxecto, Á maneira do **Foucault** de *Histoire de la folie* move grandes series de datos, relativas a institucións, á participación de toda clase de actantes, humanos e non humanos; como no seu traballo sobre Pasteur, non so a intervención deste, senón do seu laboratorio, dos granxeiros, dos veterinarios, dos médicos militares, revistas científicas, e, claro, vermes, microorganismos, etc. A súa **ontoloxía** rompe coa unidade, **cada ser é plural, é unha asemblea ou asociación, cada un é moitos, e é, como dicíamos, relacional, unha cousa é non o que determina unha pretendida *esencia* ou substancia, senón a acción que desempeña sobre outras, e a que outras desempeñan sobre ela. O ser non é en tanto que ser senón en tanto que outros.** Neste sentido un dos mellores estudosos da obra do francés, Graham Harman (ontoloxía orientada aos obxectos) aproxima o seu enfoque ao do **pragmatismo** de **James** e o **relacionismo** de **Whitehead**, ou de **Nietzsche** (De Vries). Non hai para Latour instancias profundas, nin transcendentales, todo ocorre nun plano de *inmanencia* e en certo modo na superficie, disimulado seguramente, pero de por si “visible”. O resultado de coñecemento é iso que queda despois de moitas operacións, accións sobre as cousas, accións que son plurais, de humanos e non humanos; cada unha desas accións opera una tradución, transformacións, dese modo vaise fabricando o resultado.

A este enfoque contribuíu especialmente o seu destacable traballo de significativo título tolstoiano ***Les microbes. Guerre et paix*, 1984** (nas distintas edicións cambiaría de título ***Pasteur: guerre et paix des microbes*, 2001**, ou na edición inglesa *The Pasteurization of France*, 1988) en que o descubrimento de Pasteur non se explica sen a “colaboración” das levaduras e a intervención de distintos grupos de intereses.

Esta concepción foi rápida y criticamente inserta nas posicións *construtivistas* e *relativistas*. Latour aclaraba que en todo caso o seu **construtivismo** non supoñía necesariamente unha falta de *obxectividade* nin por iso afectado de relativismo, toda vez que **a construtividade tiña carácter óntico, polo que o obxecto mesmo non está á marxe das operacións cognitivas sobre el. Facer a realidade visible require intervir sobre ela. Por iso quizais podería dicirse, como fixeron algúns, que Pasteur non descubriera senón que**

“fabricara” os microbios causantes da fermentación láctica. Os obxectos non son entidades illadas, son relacións, como dixemos, e entre elas están os elementos que os dan a coñecer, que os traducen a determinados códigos. En realidade, o que se nos formula é **outra ontoloxía**, outra maneira de comprender a realidade, a dos *case obxectos*. O que quere dicir que non está en cuestión a obxectividade, e desde ese punto de vista a obxección de relativismo non se pode dicir que quede totalmente salvada, pero tampouco que designe a súa posición. **Relacionismo** non é relativismo. Para Latour non so é rexeitable o chamado **realismo científico** que non se desvincula dunha **idea de correspondencia da teoría coa realidade** (*adequatio rei et intellectus*) senón tamén do **construtivismo social**, das **crenzas** que se modelan segundo intereses e influencias culturais acerca dos feitos; o construtivismo non era unha mera cuestión de socioloxía e hermenéutica. De Vries, acerta ao chamar a atención sobre **o xiro cara á ontoloxía** que opera Latour respecto da visión epistemolóxica ou de socioloxía do coñecemento.

Certamente a obxectividade científica non é a única forma para Latour de saber acerca do real. A **Modernidade** izou esa forma como única, e condenou ás demais como pertencentes a o ilimitado campo da sin-razón. Latour concede de novo dignidade a **outros saberes**, non para opoñelos á ciencia, simplemente para distinguilos como no-ciencia, coa súa pluralidade como encarnando outras prácticas e **modos de existencia** -un concepto que elaboraría tardiamente.

Da **Modernidade** nos falaba o libro que lle abriría a un campo amplo, xa mais alá do da filosofía da ciencia, sería o imprescindible ***Nous n'avons jamais été modernes*, 1991**. A formulación filosófica de Latour, a súa **ontoloxía** e **epistemoloxía** viña poñer en cuestión todo o orden categorial deixado pola filosofía moderna e que constitúe hoxe a base da nosa percepción do mundo, referímonos a ese conxunto de divisións binarias sen o cal nos resulta difícil comprendernos e entender a realidade: suxeito/obxecto, home/animal, natureza/cultura, natureza/sociedade, espírito/materia, feitos/valores, ciencia/política, activo/pasivo, etc. Latour non so cuestionaba esas divisións senón que tamén formulaba a tese de que os modernos nas súas prácticas que denominaba de *tradución*, realizadas en todos os campos, empezando polo tecnolóxico, as transgredían totalmente. A “Constitución moderna” emerxida das *prácticas de purificación*, que deslindaban todas as mesturas e híbridos, non era cumprida, os modernos non deixaban de construír criaturas híbridas, de mesturar polos opostos, de facer traducións. Digamos que en certo modo os modernos

elaboraban unha idea estilizada do que eran as outras prácticas. O que non nos revelaba Latour era como ese hiato entre os dúas clases de prácticas, ou, simplificadamente, entre discurso e práctica traducíase nun determinado tipo de intervención no mundo que o facía en definitiva inasumible, especialmente desde o punto de vista ecolóxico. Non só era necesario facer crítica daquela división categorial, daquela narración senón tamén desa construción transgresora da “Constitución moderna” na configuración destrutiva do noso mundo do que había que saír para tratar de aterrar noutro espazo-tempo (*Où atterrir ? Comment s’orienter en politique ?*, 2015).

A crítica latouriana, pois, avanzaba estendéndose, dando presenza e voz a todo eso que a Constitución moderna silenciara: outros saberes, outras culturas e pobos, os entes non-humanos. E ao mesmo tempo cuestionaba un mundo no que se producían tales exclusións e que representaba unha especial destrución medioambiental. Non, non era a relación moderna co mundo, a interacción que podía representar a mellor forma de existencia para humanos e non humanos. De pronto a teoría do actor-rede cobraba unha nova dimensión ao entenderse nun sentido ético-político no que o home ha de comprenderse a si mesmo como enlazado a todos os seres non-humanos, vivos e non vivos, desde esa perspectiva relacional na que todo ser ten os seus “aliados”, desde a crítica do horizonte moderno. A crise civilizatoria á que nos viamos abocados entendíase directamente ligada a aquel horizonte. Latour de pronto viña a conectar con fondas inquedanzas que recorrían os campos da crítica ecoloxista, do postcolonialismo ao posthumanismo. Todos podía encontrar en este profesor da *École Nationale Supérieure des Mines* de París -na que traballaría con Michel Callon, e onde estaría dúas décadas, ata 2006- e logo, na mesma cidade, do Instituto de Estudos Políticos o chamado *Sciences Po*, un interlocutor privilexiado, unha orixinal fonte de inspiración que ademais de dar cobertura teórica ás súas demandas orientaba estas cara un horizonte novo, impensado. Co xesto provocador que lle caracterizaba, xa nos falara da necesidade de representación parlamentaria dos entes non humanos, o “parlamento das cousas” (*L’Espoir de Pandore*, 2001) a necesidade de adoptar a teoría de James Lovelock e Lynn Margulis de Gaia, non sen depurala do seu holismo no que Gaia aparece como suxeito unitario, como unha entidade por encima dos moitos elementos que pluralmente a conforman (*Face à Gaïa*, 2015). Hay que recordar que Latour se comporta como nominalista, desbota categorías como sociedade ou capitalismo en favor do papel concreto

dos actantes; cando fala de sociedade, por exemplo, prefire o termo asociacións (*Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network*, 2005).

Había que estender, claro, a política á natureza (*Politiques de la nature*, 1999), aínda que en realidade nunca estivo separada dela, non había separación natureza/sociedade, ao fin se augela era modificada tecnoloxicamente polas nosas relacións e intervencións, se formamos múltiples relacións con todo os demais seres, era preciso (re)politizar ese “campo” para obrigalo a dar contas, democratizalo. Latour estendía efectivamente a razón política -en certo modo ben podía baixo esta categoría comprenderse todo o seu traballo, pero unha razón que xa non podía ser a asociada á razón moderna. Na conciencia da crise a que nos confrontabamos, Latour non podía menos de intensificar a súa atención ás cuestións ecolóxicas. No inquisitivo libro de intervención *Où atterrir ? Comment s’orienter en politique ?*, 2015 consideraba que unha das divisións mais caras á modernidade, configuradas pola frecha do tempo, do progreso, as de dereita e esquerda, progresista/reaccionario, moderno/conservador, víñanse abaixo ante o contexto nos que situaba a crise toda vez que era o conxunto humanidade- non humanidade o que se atopaba desafiado. Un novo contexto delimitado pola crise medioambiental e a emerxencia climática, que están directamente vinculadas á desigualdade, tiña que facernos conscientes de que o que estaba agora en xogo era o noso mesmo habitar, o espazo devastado, a Terra mesma. Había entón que construír, con perspectiva global e local, un novo mundo, común e plural, de humanos e non humanos, o que en *Politiques de la nature* se formulaba como unha cosmopolítica. Isto é o que nos esixía o sentido do Terrestre.

A linguaxe provocadora de Latour non debera condicionar a análise. Como ocorre con Nietzsche, pretende con ese estilo cambiar a nosa percepción, axudarnos a un esforzo de imaxinación pois o arraigo das vellas categorías, que chegan a poboar a gramática, impiden sequera asomarse a outra maneira de entender o mundo. Por iso, falar de actantes non humanos que atopan os seus aliados, de bacterias que colaboran ou se negan a facelo, de microbios que teñen intereses e estratexias, de parlamento das cousas, con representación dos non humanos, etc. Non son senón intentos de romper cun determinado código velador. É moi posible que se de a situación paradoxal de que unha a unha moitas das súas teses podan ser obxectadas, e sen embargo nada do que de creativo se faga en filosofía no futuro deixe de ter lugar no espazo por el iniciado, e se poda dicir aquilo de que un día o século será latouriano.

LUCES LARGAS
Argumenta

O 9 de outubro do pasado ano falecia Bruno Latour, filósofo, antropólogo e sociólogo, cuxos últimos escritos dedicados a pensar o problema medioambiental adquiriron gran notoriedade. Jorge Álvarez Yáñez propónnos un percorrido pola traxectoria deste influente pensador.

Un filósofo inclasificable

O impacto Latour

[1] Jorge Álvarez Yáñez

Un exercicio que sempre dá bos resultados é o do distanciamento ou estranheamento. Trátase de intentar unha mirada absolutamente aliea, coma se fóssemos doutro mundo, sobre a nosa realidade común, familiar, de enfiocar as nosas accións, hábitos e costumes coma un antropólogo que chega a unha tribo perdida na selva doutro continente. Un método que Garfinkel aplicara ás sociedades comple-

xas. Tal método foi en certo modo o que empregou un xove Latour (1975-1997) co que facían os membros do laboratorio *Jonas Salk Institute* de San Diego (California) dirixido polo endocrinólogo, que sería premio Nobel, Roger Guillemin. Un método que lle ganaría a Latour a cualificación de “filósofo empírico”, e que livrara xa certa preparación nun traballo etnográfico (estudo da competencia dos traballa-

dores no medio industrial) en Costa de Marfil, onde facía o servizo militar. Ninguén sospeitara as consecuencias de tal investigación, mais foi iso o que sentou a semente de toda unha forma distinta, xa non só de condicir o traballo científico e o seu tipo de coñecemento, senón toda unha nova maneira de entender o mundo, unha nova ontoloxía, política, unha nova filosofía.

Non foi, claro é, algo que se construíra de inmediato, como quen só ten que extraer as consecuencias sobre o feito, perfectamente consistente do obxido. Isto nunca sucede así, senón que ese traballo inicial, recollido no libro *La vie de laboratoire*, 1979 (*A vida de laboratorio*) escrito co sociólogo inglés Steve Woolgar, foi o que se desviou por completo do camiño da filosofía da ciencia practicada; continúa unha orientación da que 50 anos de traballo posteriores en distintos campos, alimentándose doutros materiais empíricos, acababan por ir establecendo elementos fundamentais de toda unha nova concepción, dunha filosofía tan innovadora que desconcerta e faise difícil de aceptar, pero que ten tal carga de suxestión, produce tal



sensación de que aí se está a tocar unha nova realidade, que ata o máis crítico se ve obrigado a repensar moitas das súa concepcións, e está disposto a conceder o grande valor das moitas preguntas que se atopa forzado a formularse. Este é o impacto Latour, un filósofo inclasificable, intempetivo, que non pertence a escola algunha, e sobre o que ata resulta complicado establecer fíos xenealóxicos, autores determinantes da súa andaina.

TEORÍA DO ACTOR-REDE

Só co beneficio do tempo nos decatamos da carga de profundidade daquel libro. Nin os seus mesmos autores tiñan unha clara idea do que alí se iniciaba; de feito foi interpretado como unha meritoria obra situable na nova socioloxía da ciencia xa poskuhniana (posterior pois á irrupción da *Estructura das revolucións científicas*, 1962), na senda do chamado *Strong Program* (Bloor, Barnes, Collins). Isto é, dunha serie de filósofos-sociólogos da ciencia que sen xulgar os valores de verdade e falsidade dunha teoría, propoñíanse explicar o seu xurdimiento e

configuración e éxito poñendo de relevo factores tidos por alieos ao corpus interno da ciencia, como intereses, contextos sociais, ideolóxicos, culturais, etc. O relativo mo que se desprendía do seu enfoque espertou moitas polémicas, non sen ter un forte impacto nos traballos no terreo dos estudos denominados CTS, de Ciencia, Tecnoloxía e Sociedade. Pero o certo é que Latour non

ESTE É O IMPACTO LATOUR.

UN FILÓSOFO INCLASIFICABLE,
INTEMPESTIVO, QUE NON PERTENCE
A ESCOLA ALGUNHA, E SOBRE O QUE
ATA RESULTA COMPLICADO ESTABLECER
FÍOS XENEALÓXICOS, AUTORES
DETERMINANTES DA SÚA ANDAINA.