

De la epistemología de la ecología política latouriana a una epistemología de sustento antropológico

Antonio Arellano Hernández

Universidad Autónoma del Estado de México / aab@uaemex.mx

Abstract: In this article, we address some of the epistemological ideas developed by the french philosopher Bruno Latour in his book *Politiques de la nature, comment faire entrer les sciences en démocratie*. Taking the case of political ecology, Latour proposes to reunite scientific activity around nature into the quotidian society life, and political action into the progressive integration of a common world. For us, the Latourian epistemological response is a methodological strategy that opens the possibility to translate some other dimensions apart from those of nature and politics, and such translation task might be inspired by the study of the humanization process, this in order to start thinking about an anthropologically-based epistemology.

Key words: politics of nature, epistemology, Bruno Latour, political epistemology, political ecology.

Resumen: En este artículo examinamos como objeto de estudio las ideas epistemológicas que aborda el filósofo francés Bruno Latour en el libro *Politiques de la nature, comment faire entrer les sciences en démocratie*, en el cual tomando como estudio de caso la ecología política, el autor propone reunir la actividad científica sobre la naturaleza en el juego normal de la sociedad y la acción política en la integración progresiva de un mundo común. Para nosotros la respuesta epistemológica latouriana es una propedéutica metodológica que abre la posibilidad de traducir otras dimensiones más que las de naturaleza y política. Esta tarea traductora puede inspirarse en el estudio del proceso de hominización, por lo que podríamos iniciar la imaginación de una epistemología de sustento antropológico.

Palabras clave: políticas de la naturaleza, epistemología, Bruno Latour, epistemología política, ecología política.

Introducción

Si la ciencia es la encargada de comprender la naturaleza, y la política de regular la vida social, entonces ¿cómo comprender las catástrofes sionaturales que hoy en día amenazan la vida contemporánea? ¿Cómo podemos cuidar la naturaleza si constantemente ella suscita controversias científicas sobre su contenido y provoca incertidumbre frente a los valores tradicionales? ¿Con qué epistemología política podemos abordar una objetividad en la que se encuentran intrincados los aspectos naturales y políticos? Bruno Latour responde a estas interrogantes abriendo nuevas cajas de la investigación tecnocientífica, para entender cómo en asociación con ella construimos los nuevos colectivos. Al tomar como estudio de caso la ecología política, Latour ha propuesto reunir la actividad científica sobre la naturaleza en el juego normal de la sociedad y la acción política en la integración progresiva de un mundo común.

En el libro *Politiques de la nature, comment faire entrer les sciences en démocratie*, Bruno Latour se pregunta: ¿Qué hacer de la ecología política?, y él mismo se responde: ¡Otorgar la democracia a las ciencias! Esto parece un sin sentido, pues, aparentemente pregunta y respuesta tienen raíces distintas; pero, como veremos más adelante, esta operación puede realizarse mediante una epistemología que renuncia a las nociones tradicionales que han exiliado en el mismo acto la naturaleza y la sociedad.

La respuesta latouriana al problema epistemológico moderno explícito en la caverna platónica bien puede suturar la separación de las categorías ontológicas de naturaleza y política, pero esta solución se mantendría presa de la propia epistemología modernista.

Por esta última razón, para nosotros la respuesta epistemológica latouriana es una propedéutica metodológica que abre la posibilidad de traducir otras dimensiones más que las de naturaleza y política. Esta tarea traductora puede inspirarse del estudio del proceso de hominización, por eso podríamos echar a andar la imaginación de una epistemología de sustento antropológico.

Este trabajo tiene tres componentes, uno contextual del trabajo epistemológico latouriano, otro de contenido de Bruno Latour y, finalmente, otro crítico-propositivo del que esto escribe.

El tema de la epistemología simétrica¹ se encuentra confrontada entre la epistemología modernista y posmodernista, por ello vale la pena aclarar ambas para ubicar los aportes de esta epistemología latouriana. En este sentido, comenzamos la presentación de las características de la epistemología modernista que, al imponer la separación entre la naturaleza y la cultura, adjudican a las ciencias de la naturaleza una suerte de exención de acción social y política, y a la actividad política exenta de la actividad científica. Al sintetizar ambas adjudicaciones resulta una ruptura epistemológica, en la cual la naturaleza es única y la política es relativa.

Continuamos con el componente contextual donde mostramos el resultado de la aplicación del relativismo epistémico, como elemento central de la epistemología posmoderna en las ciencias, y la antropología que relativizando el conocimiento de la naturaleza y de la cultura-político refuerzan el relativismo cultural y el monismo natural.

En seguida presentamos el contenido epistemológico del texto *Políticas de la naturaleza* de Bruno Latour, mismo que nos sirve para poner en escena el tema de la epistemología generalizada² de la relación naturaleza-política, mediante el estudio de la ecología política y su propuesta de la epistemología de las naturaleza-cultura.

Finalmente, abordamos el problema latouriano y su propuesta de solución como método de trabajo para aplicarlo de manera generalizada, a través de la incorporación de otras dimensiones surgidas de las aportaciones antropológicas de su objeto en el estudio de la hominización. En este punto, nuestra opinión se desliga de las opiniones expresadas en el texto aludido de Latour, al proponer una epistemología de origen antropológico.

La noción modernista de naturaleza y de política

En el mundo académico influido por esto que *grosso modo* se conoce como Occidente, la pregunta por la objetividad de la naturaleza parece un llamado a un viejo e inútil debate entre la filosofía idealista y la materialista,

¹ Entendemos epistemología simétrica a la propuesta de integración de epistemología de ciencias y epistemología política propuesta por Bruno Latour en su libro sobre las políticas sobre la naturaleza.

² En este trabajo entenderemos epistemología generalizada a aquella que se refiere a la epistemología de las ciencias y de la política.

toda vez que en la epistemología modernista convencional, la noción de naturaleza está asociada a consideraciones de objetividad por oposición a la de política, asociada a consideraciones subjetivas.

De acuerdo con Latour (1999), desde Platón hemos dividido la ciencia con el fin de comprender la naturaleza y la política para regular la vida social. En el Siglo de las Luces ese proyecto ha culminado laicizando el conocimiento, elevándolo al estatuto de conocimiento representativo de la naturaleza, y a la política, elevándola al de democracia representativa.

El tema de la representación de la naturaleza y de la sociedad tomó una configuración epistemológica paradójica. Por un lado, la ambición de numerosos científicos y amplias capas del público suponen que las verdades objetivas representan la naturaleza o la sociedad, lo que les ha conducido a suponer que la objetividad científica es el último eslabón en la evolución del conocimiento de la realidad y que la ciencia consiste en revelar verdades universales. Esto ha brindado la ilusión de la existencia de una naturaleza única, objetiva y universal. En la acción de los colectivos modernos dirigida a intentar convencer o imponer determinados criterios a otros colectivos, las verdades científicas son esgrimidas como *cuasi* argumentos omnipotentes y conocimientos que alcanzan niveles sobrehumanos o mejor dicho, sobresubjetivos. La pretensión de los actores modernizados por la ciencia ha sido convertir las “verdades objetivas” en un sistema persuasivo, que permitiera imponer a los interlocutores la aceptación de verdades universales bajo el argumento de ser representativas de la realidad. El resultado es que la idea de naturaleza debía aceptarse como una entidad ontológica única y representada en las verdades científicas.

Ahora bien, en el asunto de la representación de la política moderna, todos los temas son discutibles, rebatibles, sometidos al escrutinio de los actores. En política no hay punto de vista privilegiado, y las ideas con pretensiones de validez universal sucumben ante el reclamo del irreductible relativismo ideológico. Así, a pesar de la supuesta evolución ineluctable de la sociedad hacia un destino predeterminado por ciertas verdades científicas que evocaba el movimiento marxista, las tentativas totalitarias de las sociedades fascistas, la imposición de la racionalidad burocrática percibidos en las teorías weberiano-marcusianas, los presagios teleológicos sobre el fin de la historia de los posmodernos (Fukuyama, 1999); en todos estos casos, los actores han reservado el derecho de relativizar las grandes verdades esencialistas de la sociedad. El

relativismo ideológico, equivalente del relativismo epistémico, ha sido la gran constante de la representación política moderna; podría decirse que la noción epistemológica de la llamada representación democrática es la aceptación popular de la vida relativizada.

Al reunir la epistemología de la ciencia con la de la política, se muestra la gran paradoja de la modernidad que significa vivir en una epistemología generalizada, que sostiene de manera simultánea la realidad natural universalista y el mundo político pluralista. Una de las tantas pruebas de esta epistemología generalizada es que mientras los científicos y tecnólogos reclaman la despolitización de sus campos y disciplinas, los políticos rechazan ser identificados de tecnócratas. Los primeros se disputan por tener la razón sobre la naturaleza, y los segundos participan en debates para imponer sus puntos de vista sobre asuntos y soluciones relativizados por la competencia política. Los primeros hablan en nombre de la naturaleza, los segundos dicen que hablan en representación de los colectivos; y así, amplias capas de científicos y de políticos aceptan un mundo en donde la naturaleza es única y la sociedad es relativa.

Es muy factible que Jürgen Habermas, en su condición de uno de los últimos defensores del modernismo, explique de modo tan lúcido en su *Teoría de la acción comunicativa* la paradoja de la epistemología de la modernidad reclamando el ejercicio de la acción comunicativa como instrumento de la integración social en el mundo de la vida, pero aceptando la ineluctabilidad de la acción instrumental, al imaginar de esta manera una evolución de la tecnología eximida de la acción comunicativa (Arellano, 2007: mimeo). La esencia del modernismo habermasiano consiste en la aceptación de los principios convencionales de la ciencia moderna como la verdad objetiva y una única naturaleza externa.

La purificación de entidades humanas y no-humanas que caracteriza a la epistemología científica moderna ha sido el soporte de la eficacia de la práctica de la hibridación, de la que ha salido el diluvio de objetos de las últimas décadas (Latour, 1991). Pero las certezas tradicionales que produce esta epistemología están resultando insuficientes, debido a la forma mezclada (en principio sicionatural) en que se están presentando los fenómenos de gran escala.

El papel del posmodernismo en la destrucción de la noción moderna de naturaleza y de política³

El problema de la crisis epistemológica moderna tiene, desde hace algún tiempo, señales perceptibles y claras antes de la institucionalización del relativismo posmodernista. Uno de los primeros síntomas lo expresaron Althusser (1967), Sánchez Vázquez (1978), Habermas (1973) y Lévy-Leblond (1980), entre otros, como la crítica a la neutralidad política de la ciencia y su identificación como ideología. Pero estas críticas estaban orientadas a ajustar el realismo de la investigación científica, no su práctica misma.

En cambio, la crisis de objetividad en las ciencias naturales y sociales trató de superarse resolviendo de manera aditiva; a esto corresponden los movimientos en pro de la multidisciplinariedad, de la interdisciplinariedad, de la transdisciplinariedad y de pensar en términos de la noción de sistemas complejos (Morin, 1999). Después de infructuosos esfuerzos por promover la interdisciplinariedad, estos movimientos parecen estar sucumbiendo ante el relativismo, al producir explicaciones aditivas de los fenómenos que han estudiado.

Las paradojas de la epistemología política moderna se han agudizado, debido a la puesta en escena de la práctica epistemológica posmoderna. Sin embargo, el resultado ha sido el de invertir los relativismos y absolutismos de la epistemología modernista. En el caso que abordamos, nos interesa mostrar ambas epistemologías para colocar en escena la propuesta antiposmodernista de Bruno Latour.

El movimiento posmodernista ha atacado las raíces mismas de la constitución epistemológica moderna sustentada en el objetivismo, el realismo, la racionalidad y la univocidad interpretativa (verdad absoluta), principalmente. Los posmodernistas han diagnosticado la disolución de la constitución moderna y augurado el surgimiento del eclecticismo, el relativismo, el irracionalismo y la virtualización; por ello no es difícil comprender las alegorías al supuesto fin de la historia, al agotamiento explicativo de las teorías tradicionales y la aparición de la guerra de

³ En este apartado empleamos algunos argumentos trabajados en nuestro estudio de la llamada “Guerra de ciencias” (Arellano, 2000) y de la epistemología política (Arellano, 2007: mimeo).

ciencias. El posmodernismo no propone nada que no sea un inmovilismo, a causa de la indefinición y la relativización de todo lo conocido y cognoscible, de manera que nada es definitivo ni absoluto.

A pesar de la autocastración de propuestas de consenso, el diagnóstico posmoderno puede ser empleado instrumentalmente en el análisis de la epistemología política moderna y con ello obtener algunas propuestas críticas, tanto al modernismo como al posmodernismo.

La adopción del relativismo epistémico por numerosos científicos conlleva directamente la negación de una relación estrecha entre naturaleza y conocimiento científico, y con eso a la disolución de la fuente de certeza de las características de la primera; es decir, si las concepciones de la naturaleza no tienen un punto de vista privilegiado, son inconmensurables y todos los paradigmas se corresponden con los círculos de científicos que las comparten (como diría Kuhn). Desde esta perspectiva se corre el riesgo de imaginar la disolución de la realidad o bien de aceptar la inaccesibilidad a la naturaleza. Este es el embate mayor del posmodernismo epistémico contra el modernismo.

El problema que se puede construir sobre el relativismo epistémico es el siguiente: si la certeza cognitiva sobre las características de la naturaleza se opacan y se disuelven en innumerables e inconmensurables concepciones sin la organización teórica del enciclopedismo, ¿cuál es la veracidad de la pretensión sobre la llamada realidad natural? Si las respuestas apuntan a la pérdida de veracidad, entonces habría que reconocer la multiplicidad de naturalezas o su inaccesibilidad.

La instrumentalización del relativismo epistémico en ciencias significaría que la epistemología generalizada en la que viviríamos sería la de un relativismo político y científico. Sin duda, sería un mundo epistemológicamente coherente pero disuelto, sin solución de continuidad ni de interrelación; además, la idea de un absoluto relativismo contradice el modo en que de forma empírica compartimos el mundo.

Ahora bien, en el caso de los epistemólogos posmodernos de la cultura y de los ecologistas, ellos relativizan la cultura y en el mismo acto absolutizan la naturaleza (a) y en esto se emparentan con numerosos científicos que defienden los principios y valores de los epistemólogos de la ciencia modernista (b), veamos.

a) El relativismo epistémico tiene múltiples orígenes, por ejemplo, en las nociones de inconmensurabilidad de las teorías de Thomas Kuhn (1971), en el anarquismo epistémico de Feyerabend, quien extendiendo el

relativismo cultural al campo de la epistemología, lo convirtió en uno de sus argumentos contra la “dictadura de la razón” (Feyerabend, 1979). Para ilustrar esto se puede tomar como caso paradigmático el de la antropología posmoderna y el de la ecología política.

Aquí queremos utilizar como ejemplo el caso de la antropología posmoderna, pues en la práctica antropológica aparece una epistemología en la que la relación sujeto-objeto de conocimiento es una relación humana, en la cual participa el etnógrafo y el informante. Los antropólogos clásicos suponían que el etnógrafo mantenía una relación realista y podía ser capaz de acceder al conocimiento de su objeto de estudio, representado por la cultura bajo estudio. Pero en las últimas décadas, esta posición epistemológica realista ha sido muy criticada. Siguiendo el mismo patrón de crítica que en las ciencias llamadas naturales o exactas. Las monografías resultado de la práctica etnográfica han sido denunciadas como inexactas, subjetivas, relativas, construidas por el etnógrafo (por eso Geertz y Marcus hablan del constructo etnográfico). Así, Clifford Geertz (1998) considera imposible alcanzar el conocimiento objetivo de otra cultura, y propone aceptar que el autóctono es la oportunidad para ejercitar la literatura convirtiendo a la antropología en una disciplina literaria y al antropólogo en autor (Geertz, 1999), en la que las discusiones de la pertinencia de las acuñaciones cognitivas pasan de la crítica epistemológica a la crítica literaria.

En estas condiciones, los antropólogos posmodernos han argumentado a favor el relativismo cultural, pero simultáneamente su silencio sobre las consideraciones sobre la naturaleza ha consolidado la idea de una naturaleza única que enmarca los procesos culturales. Hay que recordar que los antropólogos ambientales no escapan a las consideraciones epistemológicas que estamos abordando. De este modo, queriendo ser resueltamente posmodernos los antropólogos posmodernos resultan modernos en epistemología generalizada. Desde luego, vale la pena mencionar que Philippe Descola ha desarrollado una extraña antropología de la naturaleza (Descola, 1987 y 2005; Sepúlveda y Arellano, 1997), en la cual el problema epistemológico de las nociones sobre la naturaleza es abordado en culturas no modernas, como veremos más adelante.

El caso de los ecologistas es un caso epistemológico complementario del anterior según ha mostrado Latour (1999), pues la defensa que éstos hacen de la naturaleza evidencia una epistemología generalizada de la

relación hombre-naturaleza, que reafirma la unicidad de la naturaleza en un mundo culturalmente relativizado. En *Políticas de la naturaleza*, Latour nos acerca al tema mediante la pregunta: ¿A qué tipo y clase de naturaleza pretenden los ecologistas defender si ésta es inalcanzable e inaprensible? La respuesta a esta última cuestión la ha definido Latour al decir que los ecologistas contemporáneos, moviéndose en la epistemología modernista, pretenden desde su propio etnocentrismo moderno (cuestión doblemente paradójica, pues los ecólogos aceptan el relativismo cultural) defender su idea de una naturaleza única, digamos que nos invitan a defender la globalización de su naturaleza.

b) La reacción al relativismo epistémico ha agudizado las paradojas del relativismo político y el universalismo naturalístico. Esto lo hemos abordado en un texto sobre la llamada *guerra de ciencias* (Arellano, 2000), en el cual hemos mostrado que científicos de la física como Sokal y Bricmont se comportan como relativistas culturales y absolutistas del conocimiento científico. En su denuncia contra la impostura científica por parte de ciertos intelectuales, ellos aceptan el relativismo cuando distinguen el relativismo filosófico del relativismo metodológico. Del primero, aceptan la consideración de que la verdad de una propuesta depende de quien la interpreta, lo que para ellos es perfectamente sostenible, aunque tenga poca consistencia en el mundo. Este relativismo se puede aceptar en sus versiones éticas o estéticas, de modo que no hay grupo social capaz de imponer sus valores y sus gustos a otros colectivos. Sin embargo, es inaceptable el segundo en la medida que sostiene la imparcialidad en la evaluación del desarrollo del conocimiento (Sokal y Bricmont, 1997; Bricmont, 1997).

Para Sokal y Bricmont, la física debería ser un campo de estudio exclusivo de físicos donde sólo ellos podrían juzgar y legitimar su producción científica; en este sentido, la física sería un bien de uso exclusivo de físicos y su consumo debería igualmente estar certificado por físicos, a riesgo de caer en imposturas científicas.⁴

⁴ Pero Sokal y Bricmont no consideran que para los profesionales del estudio de la ciencia las controversias científicas son el ambiente en el que los propios científicos negocian sus procedimientos científicos, sus evidencias y sus hechos. Así, para un grupo de sociólogos de ciencia concentrados en el estudio de las ciencias llamadas de

El combate de Sokal y Bricmont contra el relativismo epistémico pone en escena un relativismo generalizado, ya que al intentar mantener separados los conocimientos de la naturaleza y de la sociedad, diseñan la relatividad del conocimiento humano al establecer las representaciones naturales y sociales en términos inconmensurables (empleando los términos de Kuhn) (Arellano, 2000).

Políticas de la naturaleza, otra vuelta a la tuerca de la radicalidad en la epistemología simétrica de Bruno Latour⁵

Con la publicación del libro *Nunca hemos sido modernos* (Latour, 1991), el trabajo de Latour había llegado a un punto en el que la conceptualización de la realidad construida se enunciaba bajo el término de híbrido. Un híbrido era el resultado del proceso de traducción de las leyes naturales y de la acción social que tenía como función recrear las principales mediaciones de los procesos de humanización: la organización social, la base material de los colectivos sociales y los elementos de elaboración simbólica, que permiten la sincronización de la vida. Sin embargo, los híbridos eran una realidad integrada por los dos grandes universos de la modernidad: la naturaleza y la sociedad. De este modo, Latour no podía escapar a las trampas epistemológicas de la modernidad caracterizadas por el naturalismo y el sociologismo, sus híbridos traducidos resultaban la adición de las ontologías odiadas por él (Arellano, 2002).

El libro *Politiques de la nature, comment faire entrer les sciences en démocratie* es importante porque Latour arriesga todo su capital intelectual en nuevas conjeturas sobre el mundo contemporáneo. En lugar de la repetición y el autoelogio, el autor decide ponerse en el filo de la navaja y llevar su proyecto a un estadio de nuevas hipótesis de investigación, que enfrentan de nueva cuenta al modernismo sin necesidad del expediente del

punta (sobre todo, Harry Collins y Trevor Pinch), el problema de la elaboración de la evidencia científica es más complicada que como popularmente se ha idealizado; pues no se reconoce el papel que juegan las controversias en la construcción de los conocimientos. Como dice Harry Collins: "El problema es que la imagen popular de la ciencia se asocia a una banda transportadora para el acuerdo; el desacuerdo implica incompetencia, predisposición o la interferencia política. Si se demuestra que el desacuerdo está fundado dentro de lo mejor de las mejores ciencias duras, la imagen del desacuerdo cesará de considerarse un síntoma de una patología" (Collins, 1998).

⁵ En este apartado nos apoyamos en el trabajo sobre la ecología política publicado en Arellano (2002: 31-36).

posmodernismo. Este libro es bienvenido por la audacia intelectual que se propone y porque reivindica la función social del filósofo, entendida como la invención de un nuevo mundo (Arellano, 2002).

Políticas de la naturaleza es una obra de filosofía política de la naturaleza y de epistemología política a propósito de *qué hacer de la ecología política* (Latour, 1999: 9). Aplicando la vieja pregunta leninista al problema ambiental, Latour se cuestiona: ¿Qué hacer de la ecología política?... y se responde: ¡Nada!.. ¿Qué hacer, entonces?, se vuelve a preguntar y responde de nuevo: ¡Ecología política!

Frente a la posibilidad de enterrar la ecología política en el cementerio de las ideologías del siglo o luchar por hacerla triunfar, Latour propone que ella no ha comenzado a existir pues simplemente hemos reunido las palabras “ecología” y “política” sin repensar los componentes de fondo. Para el autor, el ecologismo no puede ser la simple entrada de la naturaleza en el mundo de la política, puesto que es de una cierta concepción de la ciencia que depende no solamente la idea de naturaleza, sino también por contraste, la idea de política. En ese sentido, retoma los tres conceptos a la vez: *polis*, *logos* y *phusis* (política, ciencia y naturaleza) (Latour, 1999).

A lo largo de cinco capítulos y una conclusión, el autor plantea una epistemología generalizada antitética de la Caverna platónica que, distinguiendo el cielo de las ideas (una práctica que sabe pero que no habla) y el infierno de lo social (una práctica parlanchina pero sin conocimiento). Esta operación epistemológica platónica supone la separación de la ciencia del trabajo práctico de las ciencias y tiene como consecuencia la paralización de la política. Al contrario, Latour propone salir de la Caverna mediante la *continuidad* entre humanos y acceso a la verdad y entre objetividad y acción social. Dicho de otra manera, los humanos acceden al conocimiento mediante la acción social, y sus verdades son objetivas de manera constructiva. Esta es la idea que soporta considerar esta epistemología generalizada como una epistemología política.

Esta propuesta de *continuidad* la lleva a cabo mediante los siguientes pasos: primero, rompe con la idea convencional de naturaleza objetiva al utilizar los aportes de la sociología de ciencias, de la práctica de los movimientos ecologistas y de la antropología comparada. De la primera emplea las consideraciones de acuñación, de contingencia y consenso sobre el conocimiento de la naturaleza; de la segunda, adopta la convocatoria de politización de las propuestas de la ecología política, y,

finalmente, de la última la no separación de entidades humanas y no humanas. Enseguida, realiza un ejercicio de traducción intercambiando las propiedades de los humanos y los no-humanos del que obtiene una definición de *colectivo*, que no es asimilable a las viejas nociones de naturaleza y de sociedad. Este nuevo colectivo le permite transformar la vieja distinción entre hechos y valores remplazándola por una separación de poderes de mejores garantías en un tipo de *Constitución⁶ de la ecología política*, que trataría de responder a la pregunta ¿cuántos somos? y a la de si ¿podremos vivir conjuntamente? Como puede verse, en la propuesta, si bien es radical, pueden hallarse los rasgos que siempre hemos conocido de la obra latouriana. La primera pregunta interroga sobre el hecho de reconocernos y de reconocer que vivimos en un mundo compartido por elementos naturales y culturales, y la segunda sobre la eticidad de apreciarnos en ese mundo compartido sin pretensiones antropocéntricas o monopolizadas por la ciencia.

La propuesta epistemológica latouriana considera que la cuestión es *cómo reunir el colectivo* (Latour, 1999: 87) y qué hereda de la antigua naturaleza y de la antigua sociedad. En esta tarea no se trata simplemente de reunir los objetos y los sujetos, pues la repartición entre la naturaleza y la sociedad no está hecha para ser superada. Con el fin de salir de estas “dificultades para convocar el colectivo” (Latour, 1999: 92) latouriano, hace falta considerar que éste se compone de humanos y de no-humanos capaces de ocupar la plaza de ciudadanos. Para generar esta acta de liberación de la esclavitud de los objetos (tal como lo promulgaba Georges Simondon) (Simondon, 1989) y de la naturaleza, sería condición de proceder a la repartición de sus capacidades. La *primera repartición* consiste en redistribuir la palabra entre los humanos y los no-humanos “aprendiendo a dudar de todos los voceros” (Latour, 1999: 99), tanto de los que representan a los humanos que toman forma como políticos y científicos de la sociedad, como a los que representan a los no-humanos (científicos de la naturaleza). La *segunda repartición* consiste en redistribuir la capacidad de actuar en el estatuto de actor social a las “asociaciones de humanos y de no-humanos” (Latour, 1999: 109). Sin embargo, esto no quiere decir que los ciudadanos del colectivo pertenecen al lenguaje o a la

⁶ Para el autor, la estructura epistemológica y política griegas constituyen la antigua Constitución platónica.

sociedad. Estas asociaciones ya no se pueden asimilar a las nociones de sujeto y objeto, en tanto que la epistemología ha mostrado la imposibilidad de asociarlos; en cambio, la asociación de humanos y de no-humanos es una característica intrínseca de los colectivos latourianos. En el proceso de asociar surge una *tercera repartición*, la cual se presenta en el momento en el que las consecuencias exceden ligeramente a las causas, y que la acción aparentemente introduce debates que generan incertidumbre. Por estas razones, las asociaciones requieren dosis mínimas de *realidad* conveniente para coordinar la acción y de mediadores *recalcitrantes* (Latour, 1999: 117) que impiden la transferencia no discutida de fuerza o de razón y que imprimen virtualidades inciertas a la asociación (Latour, 1999: 123). El conjunto de las tres reparticiones permite definir el colectivo como algo compuesto de proposiciones (similares a las pretensiones de validez, de acuerdo con Habermas). Así, el colectivo convocado posibilitaría redefinir la política como una composición progresiva de un buen mundo común (Latour, 1999: 130), integrado por colectivos definidos por naturaleza-culturas.

La respuesta de Latour para salir de la Caverna platónica consiste en integrar la actividad científica en el juego normal de la sociedad y de la política en la integración progresiva de un mundo común, dicho de otra manera, otorgar democracia a las ciencias.

Las naturaleza-culturas

En las últimas décadas se vive la agudización de un proceso paradójico entre la creciente pérdida de especialización en la construcción práctica del mundo y la hiperespecialización cognitiva de las diferentes disciplinas abocadas al estudio de los aspectos naturales, sociales y simbólicos. Esta paradoja no se ha resuelto con la generalización del posmodernismo, en tanto que la aplicación del relativismo epistémico ha invertido la epistemología modernista, pues ha relativizado todo conocimiento sobre la naturaleza en las ciencias, pero también ha relativizado la política, absolutizado la naturaleza, destruyendo la noción moderna de naturaleza y de política, al mutar las nociones tradicionales de naturaleza y de cultura.

Los grandes debates contemporáneos muestran el agotamiento de las explicaciones unilaterales. Si tomamos como ejemplo el multicitado calentamiento del planeta, veremos que algunos consideran que la causa se encuentra en el fenómeno cultural. En este caso, se puede ser un ecologista radical con la condición de obviar los argumentos de ciertos científicos, referidos a las argumentaciones y evidencias sobre los grandes

ciclos de temperatura que se han desarrollado a lo largo de millones de años y que sustentan las causas naturales del calentamiento planetario. También se puede ser un naturalista radical con la condición de negar el hecho de que la sociedad industrial está generando una serie de productos que agudizan el efecto invernadero, provocando en parte el calentamiento del planeta.

La paradoja práctica no especializada/epistemología hiperespecializada comienza a ser un diagnóstico oficioso del mundo contemporáneo. Así, autores como Ulrich Beck (1998) aceptan que las fronteras entre objeto y humano comienzan a desdibujarse y donde este desdibujamiento es justo la idea de sociedad del riesgo. Por su parte, Habermas comienza a preocuparse por “la desaparición de fronteras entre la naturaleza que somos y el aparato orgánico que nos brindamos” (Habermas, 2002: 39); como Giddens cuando refiriéndose al riesgo dice:

La mejor manera en la que puedo clarificar la distinción entre riesgo interno y externo es la siguiente: puede decirse que en toda la cultura tradicional, y en la sociedad industrial hasta el umbral del día de hoy, los seres humanos estaban preocupados por los riesgos que venían de la naturaleza externa (malas cosechas, inundaciones, plagas o hambrunas). En un momento dado, sin embargo —y muy recientemente en términos históricos— empezamos a preocuparnos menos sobre lo que la naturaleza puede hacernos y más sobre lo que hemos hecho por la naturaleza. Esto marca la transición del predominio del riesgo externo al del riesgo manufacturado (Giddens, 2000: 39).

Posición extremadamente etnocéntrica para los defensores de los macroprocesos naturales.

Las posiciones de Beck, Habermas y Giddens nos colocan frente a la pregunta: ¿Recién comienzan a desaparecer las fronteras entre naturaleza y sociedad o bien la epistemología modernista ya no puede proporcionar las certezas antiguas de un mundo que siempre ha sido social-natural? Es decir, ¿recién comenzamos a crear la naturaleza o bien acabamos de darnos cuenta de que interactuamos con ella? O aún más, ¿el mundo ha cambiado las posiciones de la naturaleza y la política? ¿O nuestra epistemología moderna generalizada está en dificultades? En este punto es donde la propuesta de solución epistemológica generalizada que asume los colectivos como síntesis de naturaleza-cultura de Latour puede tener una aplicación relevante, pues si los fenómenos son de orden natural-social su epistemología generalizada nos puede orientar en esta epistemología simétrica.

Pero esta paradoja no necesariamente ha existido siempre ni en todos los ámbitos. En otros periodos de la humanidad o en ámbitos contemporáneos, la construcción práctica del mundo caracterizada por la ausencia de grandes especializaciones productivas ha coincidido con la inexistencia disciplinaria en las representaciones cognitivas, de manera que se ha ignorado siquiera algún tipo de relaciones entre naturaleza, cultura y conocimiento.

Lo interesante de esta suposición es que pueda ser captable la conformación de arreglos de naturaleza-cultura específicos, mediante observaciones etnográficas.

A juicio de Habermas, la especialización disciplinaria no es resultado de la evolución única de la razón, el síntoma de todas las sociedades ni de todos los tiempos. En otras sociedades y en el pasado, las representaciones del mundo no permiten una clara distinción categorial. Así, como dice Habermas:

A los que pertenecemos a un mundo de la vida moderno, nos irrita el que en un mundo interpretado míticamente no podamos establecer con suficiente precisión determinadas distinciones que son fundamentales para nuestra comprensión del mundo. Desde Durkheim hasta Lévi-Strauss, los antropólogos han hecho hincapié [...] en la peculiar *confusión entre naturaleza y cultura* (entre los grupos premodernos) (Habermas, 1987: 76-77).

Algunos antropólogos clásicos han mostrado cómo en las sociedades premodernas la representación no especializada del mundo coincidía con la construcción práctica del mundo.

Los trabajos, como los realizados por el antropólogo Philippe Descola entre los Achuar de la selva del amazonas y otros (Descola y Palsson, 1996; Descola, 1986), exponen que las representaciones simbólicas de los Jíbaro aluden a realidades híbridas naturaleza-cultura, y la representación de la naturaleza y de la sociedad no están escindidas como en la cultura influida por la ciencia. En esta misma línea se encuentra el complejo de representaciones duales naturaleza-cultura elaborado por las culturas mesoamericanas incomprensibles para los conquistadores españoles y las actuales mentes occidentalizadas. *Grosso modo* podemos decir que las sociedades tradicionales omiten de forma conceptual la separación naturaleza-cultura.

Antropólogos de ciencias han evidenciado, por su parte, que en los procesos de investigación de laboratorios técnico-científicos contemporáneos, la elaboración de hechos científicos y artefactos

tecnológicos no corresponden con los supuestos cortes epistemológicos ni con la disciplinarietà evocada por la epistemología clásica. Las etnografías de laboratorio han servido para mostrar cómo en las condiciones de la producción material, simbólica y material contemporánea la separación de las entidades naturalísticas y sociales no existen de manera purificada, general ni definitiva. El reconocimiento de esta repartición de saberes y nociones entre naturalistas, y humanistas y sociólogos de la epistemología modernista, no se percibe por lo general como un cambio que afecta la producción del conocimiento sino sólo en sus productos. Por ejemplo, para el premio Nóbel de Física, Weinberg, “un elemento esencial necesario en el nacimiento de la ciencia moderna fue la separación entre el mundo de la ciencia física y el mundo de la cultura humana [...], antes de ese tiempo, las nociones naturalísticas explicaban que algunos pueblos fueran naturalmente esclavos” (Weinberg, 1996). Aunque su conclusión es criticable, pues en ese supuesto tiempo al que alude Weinberg no habría nociones específicamente naturalísticas, las justificaciones de las diferencias sociales, de tiempos científicos, han pretendido explicarse sobre conocimientos precisos de la naturaleza. Por ejemplo, es el caso de la noción de género y de raza que se han sustentado en apreciaciones naturalísticas.

Así, los antropólogos de las culturas premodernas están aportando elementos de epistemologías que integran naturaleza-cultura y reconstruyen la genealogía de la separación de las entidades ontológicas naturaleza y sociedad en la explicación del mundo, y los estudios antropológicos de la ciencia evidencian que la práctica de los científicos es de naturaleza híbrida. Por ambos frentes se pueden encontrar recursos para abogar por la interpenetración de las ciencias y la política para sincronizar y compatibilizar la práctica híbrida de producción material con las representaciones simbólicas, hasta ahora escindidas.

Los resultados de la antropología de la naturaleza de Descola y la de laboratorios nos ilustra que la epistemología generalizada modernista es histórica y puede ubicarse temporalmente en los últimos 300 años y socioespacialmente en ciertas áreas influidas por una cultura científica.

La epistemología de la modernidad es paradójica al aplicar el universalismo en la ciencia y el relativismo en la política, es absolutista con la ciencia pero tolerante con la política. De allí que Latour proponga aplicar la misma tolerancia con la naturaleza, pero esa nueva *política* pasa

por la aceptación de un cierto relativismo que posibilite aceptar que el conocimiento y los artefactos son obra de humanos y, por lo tanto, sujetos a sus propias leyes constructivistas.

Veamos más de cerca la propuesta de Latour. Este autor intenta superar la paradoja del mundo contemporáneo, caracterizado por la defensa simultánea del relativismo cultural y el monoculturalismo naturalístico. La respuesta es que el relativismo podría ser sustituido por un relativismo de binomios naturaleza-cultura. La propuesta es loable pues corresponde con los resultados de investigación de dos grupos de investigación: el de ciertos antropólogos clásicos que abordan el tema de comunidades y ambientes naturales, y el de los antropólogos de ciencias. En el plano antropológico clásico al aceptar que la relatividad de culturas es solidaria de la relatividad de naturalezas, y con la sociología de ciencias mediante la aceptación de que las controversias científicas corresponden al binomio señalado por la noción de paradigma, al aludir a estructuras cognitivas compartidas por disciplinas científicas.

A juicio de Latour, con un esquema como el indicado antes, nos encontraríamos en una situación en la que no tendríamos que defender al sujeto de la deificación ni al sujeto de la construcción social, dicho en otros términos, en realidad las cosas (incluyendo la tecnología) no amenazan a los sujetos, ni la construcción social debilita al objeto (cosa, naturaleza, objetividad).

La propuesta latouriana tiene algunas ventajas teóricas y epistemológicas. Si la tecnología no amenaza a los sujetos, la sociedad no es propiamente de riesgo sino de investigación, la sociedad no es de la información sino de la investigación; pero, en otro sentido, la sociedad no debilita a la naturaleza ni los objetos.

Coincidimos en parte con Latour cuando indica que la crisis de la naturaleza es una crisis epistemológica. Pero no podemos compartir toda su idea pues consideramos que además de la crisis epistemológica existe la crisis de la relación hombre-naturaleza. El problema es epistemológico, en efecto; sin embargo, también hay un problema ecológico y si no logramos resolver ambos, entonces a pesar de los enormes esfuerzos de los ecologistas por defender a la naturaleza, y de no darnos cuenta de que cada vez que lo intentan introducen más ciencias, más técnicas y más especialistas, retrasamos la solución de estos temas.

Hacia una epistemología de sustento antropológico

Para los promotores de la interdisciplinariedad, en cualquiera de sus modalidades, la crisis de objetividad consiste en eliminar las rupturas que sobre el mundo han creado las perspectivas disciplinarias; éstos tienen ante sí el problema de conciliar las dos grandes entidades epistemológicas en las cuales han dividido la realidad: la sociedad y la naturaleza. Para los que aceptamos la integración de las disciplinas, los métodos actuales como la hibridación, propuesto por Latour, y la traducción, propuesto por Serres, siguen siendo dualistas y parece que serán necesarios nuevos esfuerzos para elaborar un método de trabajo más acorde con una teoría que no sea cautiva de la guerra entre modernistas y posmodernistas (Arellano, 2003a y 2003b).

La solución epistemológica simétrica que relativiza las natura-culturas que plantea Latour es muy interesante y puede servir de propedéutica para llevarla a otros límites. Los aspectos de hiperdisciplinariedad cognitiva y hipodisciplinariedad práctica que Latour pretende resolver siguen teniendo, antológicamente, una configuración modernista encerrada en el viejo debate cartesiano entre naturaleza y cultura. En *Políticas de la naturaleza*, nos parece que Latour ha resuelto el problema señalado respecto a inconsistencia sobre el origen de la hibridación, pues la obra latouriana daba a entender que la naturaleza y la humanidad eran esencias ontológicas y purificadas, sin considerar que la propia naturaleza y la humanidad son entidades previamente hibridadas (Arellano, 2007: mimeo).

A nuestro juicio, el problema debería resolverse de manera generalizada al incluir las grandes dimensiones que configuran el proceso no sólo de la historia de la modernidad sino del transcurso de la hominización, aprovechando los estudios de la antropología. En este sentido, optamos por integrar las dimensiones que la antropología ha trabajado en tanto procesos de hominización desde sus estudios clásicos (Morgan, Frazer, Marcel Mauss, entre otros), y tomar en cuenta que se trata de integrar dimensiones en una matriz epistemológica en lugar de una integración sólo conceptual. Se trataría de una propuesta en la que se debería conciliar e integrar un dispositivo heterogéneo conformado por elementos naturales, sociales, materiales e intesubjetivos.

Así, las cosas, las realidades hibridizadas por Latour no serían sólo agregados de naturaleza-cultura, sino las dimensiones de una matriz antropológica que cambian su organización y heterogeneidad

permanentemente de los arreglos naturaleza-sociedad-tecnología-intersubjetividad precedentes.

Los trazos anteriores muestran un programa de investigación que debería ser afrontado por un equipo de trabajo de largo aliento.

Bibliografía

- Althusser, Louis (1967), *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris: François Maspero.
- Arellano, Antonio y G. M. Sepúlveda (1997), “Entrevista con Philippe Descola: ‘Hacia una antropología de la naturaleza’”, en *Ciencia Ergo Sum. Revista Científica Multidisciplinaria*, vol. 4, núm. 1, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Arellano, Antonio (2000), “La guerra entre ciencias exactas y humanidades en el fin de siglo: el escándalo Sokal y una propuesta pacificadora”, en *Ciencia Ergo Sum*, marzo-junio, vol. 7, núm. 1.
- Arellano, Antonio (2002), “¿Qué hacer de la ecología política? ¡Otorgar la democracia a las ciencias!”. Innovación CIECAS y Consultoría, en *Revista del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales*, vol. IV, núm. 15, México: Instituto Politécnico Nacional.
- Arellano, Antonio (2003a), “La sociología de las ciencias y de las técnicas de Michel Callon y Bruno Latour”, en Jorge Ocampo *et al.* [coords.], *Un debate abierto. Escuelas y corrientes sobre la tecnología*, México: Universidad Autónoma de Chapingo.
- Arellano, Antonio (2003b), “La sociología de la ciencia y las técnicas de Bruno Latour y Michel Callon”, en *Publicación electrónica en historia, archivística y estudios sociales*, vol. 8, núm. 23, Universidad de Costa Rica. Disponible en: <<http://historia.fcs.ucr.ac.cr/cuadernos.htm>>.
- Barnes, Barry *et al.* (1996), *Scientific Knowledge*, Londres: Athlone.
- Beck, U. (1998), *La sociedad del riesgo. En camino hacia otra sociedad moderna*, Barcelona: Paidós.
- Collins, Harry (1985), *Changing order, replication and induction in scientific knowledge*, Londres: Sage.

- Collins, Harry (1998), "What's wrong with relativism?," en *Physics world magazine*, abril, vol. 11.
- Descola, Philippe (1986), *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris: Édts. de la maison de l'Homme.
- Descola, Philippe (1987), *La selva culta*, Paris: Colección 500 años.
- Descola, Philippe y Gisli Palsson [eds.] (1996), *Nature and society. Anthropological perspectives*, London: Routledge.
- Descola, Philippe (2005), *Par-delà nature et culture*, Francia: Gallimard.
- Feyerabend, P. (1979), *Contra la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris: Ed. du Seuil.
- Fukuyama, F. (1992), *El fin de la Historia y el último hombre*, New York: The Free Press.
- Geertz, Clifford (1989), *El antropólogo como autor*, Barcelona: Paidós.
- Geertz, Clifford et al. (1998), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona: Gedisa.
- Giddens, Anthony (2000), *Un mundo desbocado, los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1973), *La science et la technique comme idéologie*, Paris: Gallimard.
- Habermas, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1998), "Nuestro breve siglo", en *Nexos*, agosto.
- Habermas, Jürgen (2002), *L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral?*, Paris: Gallimard.
- Kuhn, T. (1971), *La estructura de las revoluciones científicas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Latour, Bruno (1991), *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno (1999), *Politiques de la nature, comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris: La Découverte.

- Lévy-Leblond, J. y A. Jaubert (1980), *(Auto) crítica de la ciencia*, México: Nueva imagen.
- Morin, Edgar (1999), *El método: el conocimiento del conocimiento*, Madrid: Cátedra.
- Sánchez, Adolfo (1978), *Ciencias y revolución (el marxismo de Althusser)*, Madrid: Alianza.
- Serres (1994), *Eclaircissements, entretiens avec Bruno Latour*, Paris: François Bourin.
- Simondon, G. (1989), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris: Aubier.
- Sokal, A. y J. Bricmont (1997), *Impostures intellectuelles*, Paris: Éditions Odile Jacob.
- Weinberg, S. (1996), "Sokal's hoax", en *The New York Review of Books*, 3 october.

Antonio Arellano Hernández. Investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública de la Universidad Autónoma del Estado de México. Sus líneas de investigación son: antropología de la tecnociencia, epistemología y tecnología sociales. Su más reciente publicación es: junto con Laura Morales, "Ética e investigación; hacia una política de integridad tecnocientífica", en *REDES*, vol. 11, núm. 22, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

Envío a dictamen: 26 de junio de 2007.

Aprobación: 03 de julio de 2007.