



# DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

**PASCHKES RONIS, M. (2016) DEL DUALISMO NATURALREZA-SOCIEDAD A LOS ENSAMBLES DE HUMANOS Y NO-HUMANOS. CONSIDERACIONES SOBRE LA COMPOSICIÓN DEL COLECTIVO EN BRUNO LATOUR.**

**EN REVISTA DIFERENCIA(S). Nº3. AÑO 2. NOVIEMBRE 2016. ARGENTINA.  
ISSN 2469-1100. PP. 118-138.**



RECIBIDO 01/08/2016  
APROBADO 27/10/2016



# **DEL DUALISMO NATURALEZA-SOCIEDAD A LOS ENSAMBLES DE HUMANOS Y NO-HUMANOS.**

**CONSIDERACIONES SOBRE LA COMPOSICIÓN DEL COLECTIVO EN BRUNO LATOUR**

**MATÍAS PASCHKES RONIS**

## RESUMEN

El presente trabajo analiza las críticas de Bruno Latour a los conceptos de naturaleza, sociedad y cultura que se encuentran sustentados, según el autor, en una metafísica de la naturaleza. Luego se examina su propuesta de composición de un colectivo en expansión a partir de una metafísica experimental.

En esta línea de reflexión surgen algunos interrogantes: si la naturaleza y la sociedad son dos formas de constitución prematuras de una unidad y si la multiplicidad de culturas no expresa sino su contracara ¿Qué nuevo tipo de unidad supone el colectivo? ¿Qué entidades lo componen y cómo se relacionan? ¿En qué consistiría su exterior y qué lugar ocuparía el vacío?

**PALABRAS CLAVE** NATURALEZA; SOCIEDAD; POLÍTICA; COLECTIVO; METAFÍSICA EXPERIMENTAL

## ABSTRACT

This paper analyzes Bruno Latour's critiques to the concepts of nature, society and culture which are rooted, according to the author, in a metaphysics of nature. Then it examines his proposal of expanding collective composition through an experimental metaphysics.

Therefore, a number of questions arise: if nature and society are two ways of premature constitution of a unity and if the multiplicity of cultures expresses nothing but its counterpart, which new kind of unity does the collective imply? Which entities compose it and how are they related? What would its exterior consist of and which place would emptiness hold?

**KEY WORDS** NATURE; SOCIETY; POLITICS; COLLECTIVE; EXPERIMENTAL METAPHYSIC

## INTRODUCCIÓN: BRUNO LATOUR. HACIA UNA METAFÍSICA EXPERIMENTAL

Asumir el riesgo de hacer metafísica, quizás sea la característica que define mejor la obra de Bruno Latour. Asumir un riesgo, el mayor de todos, el de no ponerse por arriba de las cosas para ir “más allá” de ellas, sino animarse a indagar de cerca, lentamente, sin acelerar, construir la misma posibilidad del fracaso, hacer ciencia sin mayúscula. Objeto y sujeto, cualidades primarias y cualidades secundarias, naturaleza y cultura. ¿Cómo superar estas divisiones construidas para imposibilitar su superación? De nuevo, hacer metafísica. Alfred Whitehead lo advirtió: “Todo hombre científico, para poder preservar su reputación, debe decir que le desagrada la Metafísica. Lo que quiere decir es que no le gusta que la Metafísica sea criticada” (Conger, 1927). Latour se atreve a poner en juego la reputación de los Modernos, tal vez sea su forma de salvarlos. Lector de Gabriel Tarde, sabe que “el temor al ridículo sería el más antifilosófico de los sentimientos” (Latour, 2013:12).

La lectura que nos proponemos realizar de Latour pretende subrayar la complejidad de su proyecto, que puede ser pasado por alto debido a su forma simple de escribir y a su convincente retórica. Latour trata de convencernos, de movilizarnos, de enrolarnos en su propuesta, la cual no consiste simplemente en una suma de herramientas conceptuales que podemos incorporar a nuestras cajas para luego ir al campo, sino en una metafísica otra.

Bruno Latour nació en 1947 en Francia, en la región de Borgoña. Luego de estudiar filosofía, ingresa al *Institut de Recherchepour le Développement* y realiza su primera experiencia de campo en Costa de Marfil, como investigador en sociología del desarrollo. Luego se traslada a Estados Unidos, más específicamente a California, donde realiza una investigación etnográfica en el Instituto Salk –complejo de laboratorios reconocido mundialmente por sus aportes a las ciencias biológicas–, presidido por Jonas Salk, médico virólogo que descubrió y desarrolló la primera vacuna contra la poliomielitis. Latour logra ingresar allí en 1975 de la mano del profesor Roger Guillemin, científico francés, también de Borgoña, quien gana el premio Nobel dos años después (1977). Tal como narra Latour:

Hay que agradecer la inusual generosidad de Guillemin al permitir total acceso a su laboratorio y su paciencia al aceptar (a alguien que él creía era) un «epistemólogo» (un Dr. Jekyll) que luego resultó ser un sociólogo de la ciencia (Mr. Hyde). (Latour, 1995 [1979]:293)

En 1979, como resultado de dos años de trabajo de campo, publica *La vida en el laboratorio. La construcción social de los hechos científicos* en co-autoría con Steve Woolgar, que cuenta con un prólogo del propio Jonas Salk. En dicho trabajo se pueden reconocer ciertas características de Mr. Hyde, debido a la crítica a la epistemología y al enfoque mertoniano de la ciencia. Latour –influenciado por la etnometodología de Garfinkel y por el “programa fuerte” en sociología del conocimiento iniciado por Bloor–, se rehúsa a utilizar las distinciones comúnmente aceptadas por los analistas de la actividad científica: la distinción entre las cuestiones técnicas y las cuestiones sociales, entre los hechos y los artefactos, entre los factores externos e internos, entre el sentido común y el razonamiento científico, inclusive la distinción entre la actividad de pensar y el trabajo artesanal. De hecho, en la segunda edición del libro, en 1986, saca del título la palabra “social”. Entre 1982 y 2006, de nuevo en París, enseña en el *Centre de Sociologie de l’Innovation* de la Escuela de Minas. En 1984 publica su investigación sobre Louis Pasteur, *Los microbios, Guerra y Paz*, en donde profundiza sobre los estudios de la ciencia más allá de las fronteras del laboratorio, borrando esta vez la distinción entre el adentro y el afuera de la actividad científica. Más adelante, publica dos libros teóricos – *Ciencia en acción* (1987) y *La esperanza de Pandora* (1999) – en los que sintetiza la teoría y el método de los estudios de la ciencia producto de sus experiencias de investigación.

En 1991, publica *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica* (en adelante NFM), obra parteaguas en su trayectoria ya que, luego de casi veinte años de investigaciones sobre la ciencia, Latour comienza a extraer de ellas reflexiones sobre la propia modernidad, a partir de un registro simultáneo de su metafísica y su práctica. La noción de *colectivo*, que pretendemos indagar en el presente artículo, aparece allí como concepto que pretende desplazar tanto a la sociedad de los sociólogos, como a la naturaleza de los epistemólogos (2007[1991]:156). Las reflexiones esbozadas en NFM se convertirán en un nuevo programa de investigación que va de su caracterización negativa a una propuesta positiva. El trabajo *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias* (en adelante PN), publicado en 1999, constituye el primer paso de “reforma constitucional”. Allí Latour combina su reflexión sobre la práctica de los movimientos ecologistas con los resultados de la sociología de las ciencias y de la antropología simétrica, para construir una propuesta alternativa a la metafísica moderna que él denomina *metafísica de la naturaleza*. Sobre este trabajo nos vamos a basar fundamentalmente, pues en él desarrolla las características de composición del colectivo, fundamentadas a partir de una *metafísica experimental*.

En el año 2005, publica *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red* (en adelante RLS), trabajo en el cual formaliza la propuesta metodológica de lo que denomina una “sociología de las asociaciones”, que, en contraposición a “la sociología de lo social”, retoma la tradición “olvidada” de Gabriel Tarde, para construir una nueva topología social basada en el concepto de *red*. En el año 2006 se retira de la Escuela de Minas y asume, en el 2007, como profesor del Instituto de Estudios Políticos de París.

En el año 2012 publica *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*, un “informe provisional” (2013 [2012]:8) –como él mismo lo llama– a partir del cual construye un programa de investigación que lo extiende a sus lectores –transformados en co-investigadores–, en el que combina el metalenguaje teórico de la *red* con el de la *preposición*, a partir del cual busca dar cuenta de la pluralidad de los *modos de existencia* de los modernos, sus “múltiples órdenes de verdad” y “múltiples tipos de razón”. En ese sentido, la investigación pretende, en palabras de Latour, “prolongar de manera más sistemática el empirismo radical del filósofo pragmatista William James” (2014 [2012]:232). Dicha obra se complementa con un sitio web (<http://modesofexistence.org/>), que permite sumar aportes de diversos investigadores al proyecto<sup>1</sup>.

En el presente trabajo, nos centraremos en la noción de *colectivo* que Latour presenta como alternativa teórica al dualismo naturaleza-sociedad. Pero antes, exploraremos el análisis que realiza el autor sobre la modernidad, que nos permitirá comprender la metafísica que sustenta dicho dualismo y su función política.

## LA CONSTITUCIÓN MODERNA: DE LA CONTROVERSIA HOBBS-BOYLE A LA ALEGORÍA DE LA CAVERNA

La metafísica moderna tiene “rango Constitucional”. Una Constitución muy bien redactada que bloquea, o más bien subsume, todo tipo de crítica, dejándola en estado de impotencia. Pues, cualquier avance de ésta, más que debilitarla, la fortalece. ¿Qué hacer entonces? Pasar de la crítica a la reescritura, pero antes hay que saber en qué consiste dicha *Constitución moderna*. Latour selecciona dos momentos para ejemplificarla: una controversia científica de fines del siglo XVII, y la alegoría de la Caverna ensayada en *La República* de Platón.

La primera, desplegada en el ensayo NFM, es la que se desarrolla entre Hobbes y Boyle, que Latour retoma del trabajo de Schapin y Schaffer<sup>2</sup>, el cual considera “un verdadero estudio de antropología simétrica”.

---

<sup>1</sup> Es importante señalar que el recorrido realizado por la obra de Latour constituye una selección de lo que consideramos sus principales y más influyentes trabajos y, por lo tanto, no agota su totalidad. Ésta incluye temas tan variados (religión, derecho, arte, moral, ciencia, política, filosofía, ecología, etc.) y tiene una extensión tal que dificulta cualquier intento de síntesis, la cual tendría que abarcar desde sus trabajos de juventud en la década del setenta sobre religión y exégesis bíblica, hasta *Sobre la palabra religiosa*, publicado en 2002, y *Sobre el derecho*, del mismo año, y su último libro de ecología *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique* del año 2015 traducido recientemente al idioma inglés.

<sup>2</sup> Schapin, S. y Schaffer, S. (1985), *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton University Press.

Ya que dichos autores, en vez de explicar el contenido de la controversia científica por su contexto social, dan cuenta de la creación conjunta de “la ciencia” y de lo que sería un “contexto social”; y esto lo hacen a partir del debate sobre un objeto fabricado en un laboratorio: la bomba de aire. La controversia es, al parecer, científica, pues se centra en la existencia del vacío o en la presencia constante y plena de un éter invisible. Pero mientras que la preocupación de Hobbes es del orden de la filosofía política –la unidad de la Persona, el que representa, frente a la multiplicidad de representados– y requiere, por tanto, la imposibilidad misma del vacío; la de Boyle transcurre en el ámbito cerrado del laboratorio, a partir de una decena de experiencias que pretenden mostrar la existencia del vacío en el vacío, a través de un dispositivo tecnológico avanzado en aquella época: la bomba de aire.

El desacuerdo entre Hobbes y Boyle resulta relevante en una cuestión clave de la Modernidad: la representación. Para el primero, el orden político es imposible en tanto se permita la apelación a cualquier entidad externa (sea la naturaleza o Dios) que no sea la del Soberano, cuya posibilidad de existencia como unidad de la representación se encuentra garantizada por un argumento lógico-matemático que permite justificar la racionalidad del contrato social. Mientras que Boyle desplaza el debate hacia una escala menor, la del laboratorio, en donde un nuevo actor interviene: los *no-humanos*, “cuerpos inertes, incapaces de voluntad y de prejuicio, pero capaces de mostrar, de firmar, de escribir y de garabatear sobre los instrumentos de laboratorio ante testigos dignos de fe” (2007 [1991]:47) capaces así de representar de forma concluyente la realidad. Ese doble sentido de la representación va a ser, para Latour, constitutivo de la modernidad, cito *in extenso*:

[...] Boyle no crea simplemente un discurso científico mientras que Hobbes haría lo mismo para la política; Boyle crea un discurso político de donde la política debe ser excluida, mientras que Hobbes imagina una política científica de donde la ciencia experimental debe ser excluida. En otros términos, inventan nuestro mundo moderno, un mundo en el cual la representación de las cosas por intermedio del laboratorio está disociada para siempre de la representación de los ciudadanos por intermedio del contrato social. (Latour, 2007 [1991]:52-53)

En su trabajo PN, sobre el cual profundizaremos a lo largo del artículo, Latour se remonta unos siglos atrás, encontrando en la Alegoría de la Caverna, que Platón narra en “La República”, dicha disociación expresada, esta vez, como una “doble ruptura”. La primera, señala la discontinuidad entre el mundo de los *humanos*, encerrados en una oscura caverna que representa el mundo social, y el acceso a las verdades. La segunda ruptura es la que caracteriza la relación entre el sabio y los demás hombres: el primero, habiendo accedido al mundo de las verdades, vuelve a la caverna donde los hombres ignorantes siguen creyendo en las sombras. Según Latour, “la astucia del mito radica justamente en que ninguna de las dos rupturas impiden que se produzca lo contrario: una unidad, reflejada en la figura del sabio, el único que puede ir de un mundo al otro” (2013 [1999]:31). Ahora bien, lo interesante es la persistencia de esta doble ruptura veinticinco siglos después, pese a que es contraria al *sentido común*<sup>3</sup>. ¿Cuál es la utilidad del mito de la Caverna en la actualidad?: “el permitir una Constitución que organice la vida pública en dos cámaras: una primera oscura, que reúne a la totalidad de los humanos hablantes, pero sin poder debido a su ignorancia; la segunda, compuesta de objetos mudos, pero que tienen la capacidad de definir lo que verdaderamente existe” (2013 [1999]:35). La “sutitidad de esta organización” (2013 [1999]:36) se va a asentar en el poder que se le da a los sabios, devenidos siglos después en académicos, que pueden establecer un puente entre los dos mundos, y por lo tanto traer la palabra de la verdad de los *no-humanos* para poner orden (político) a la asamblea de *humanos*. El mito de la Caverna define así, simultáneamente, al igual que en la controversia Hobbes-Boyle, “dos cámaras de representación”, la de la Ciencia y la de la política, como dos poderes conjuntos, el de la naturaleza y el de la política, el de la unidad de la razón objetiva y el de la multiplicidad de valores e intereses

---

<sup>3</sup> Sentido común se puede entender acá de dos formas. En primer lugar, contraria al sentido común en tanto y en cuanto dicha doble ruptura nunca funcionó como tal en la realidad. Y, en segundo lugar, Latour al decir sentido común hace referencia al “sentido de lo común”, lo que se vincula, como veremos, con su definición de política, en tanto composición progresiva de lo común.

subjetivos que se dirimen por medio de la fuerza. Impedir su mezcla va a ser el primer imperativo de los modernos. Sin embargo, como Latour señala en NFM, la práctica de la *purificación* que impide la mezcla, creando así “dos zonas ontológicas diferentes”, es sólo una parte de lo que define a los modernos. La otra parte, que se desarrolla simultáneamente, refiere a las prácticas de *traducción* que mezcla constantemente los seres, creando de esta forma *redes de humanos y no-humanos*. La paradoja de los modernos radica en que es justamente esta distancia entre las dos prácticas la que permite la proliferación de *híbridos*<sup>4</sup> y su expansión en *red*.

Uno de los bloqueos para pensar dicha paradoja es, para Latour, la propia epistemología, que él denomina como *epistemología (política)*, debido a que no tiene como objetivo describir las ciencias sino, más bien, “eliminar de toda pregunta sobre la naturaleza los vínculos complejos entre las ciencias y las sociedad” (2013 [1999]:34), creando así una Ciencia con mayúscula que no es más que el producto de la politización de las ciencias con el fin de “condenar la vida pública a la impotencia, haciendo pesar sobre ella la amenaza de una naturaleza indiscutible” (2013 [1999]:30). Ahora bien, dicha naturaleza no constituye en sí un dominio específico de la realidad, sino que hace referencia a una función particular de la política, a un procedimiento oculto pensado para distribuir la palabra y la autoridad, a una manera de construir la relación entre la necesidad y la libertad, entre la multiplicidad y la unidad, que Latour designa como *metafísica de la naturaleza*. Se trata entonces de un problema de Constitución política, y no de la designación de una parte del universo. De hecho, Latour muestra como toda política en la modernidad se ha definido por su relación con la naturaleza, en la que “cada rasgo, cada propiedad y cada función dependen de la voluntad polémica de limitar, reformar, fundar e iluminar la vida pública” (2013 [1999]:17). Para que la naturaleza pueda cumplir dicha función política, debe hacer referencia no solo a una esfera de la realidad, sino también a una “jerarquía unificada que va del más grande al más pequeño de los seres” (2013 [1999]:55). Solo si la naturaleza es “una” podrá dictar leyes positivas; “es la unidad de la naturaleza lo que produce el beneficio político, éste sería imposible en la multiplicidad”.

La naturaleza entonces, en su unidad, constituye la base del edificio moderno, de su metafísica. Sin embargo, fácilmente se puede vislumbrar como sus cimientos no son estables, pues la misma palabra naturaleza designa “tres elementos muy distintos”. Por una parte, como ya dijimos, una esfera de la realidad opuesta al reino de la sociedad humana, pues se encuentra “sometida a la estricta causalidad”. Pero, por otra, la naturaleza designa a la vez “el *conjunto* formado por la reunión de la naturaleza no social y la naturaleza social” (2013 [1999]:87). De esta forma, la palabra naturaleza designa conjuntamente la parte y el todo. De aquí surge, en tercer lugar, un interrogante: ¿la distinción entre la naturaleza (no social) y la naturaleza social pertenece en sí al orden de la naturaleza o al orden social? Las respuestas a esta cuestión son variadas en la historia del pensamiento occidental; Latour las clasifica en función de cómo se caracteriza la relación entre los dos polos y cuál prevalece:

- La visión del *desarraigo*, que supone la forma más extrema de distancia y “desprecio mutuo” entre ambos polos. Por ejemplo, si la naturaleza es el reino de la estricta causalidad, la sociedad es el reino de la pura libertad.

-La forma *conquista*, una versión más extrema que la anterior, puesto que a la distancia entre ambos polos se le agrega el esfuerzo mutuo de invasión. Dos formas conocidas son: por un lado, la “naturalización”, que reduce a nada el mundo de lo social, pues todo se puede explicar por la biología; y, por el otro, su opuesto, la “socialización”, para la cual la naturaleza es insignificante frente a la capacidad creadora de los seres humanos.

- La *dialéctica*, que maximiza la distinción al transformarla en contradicción, con el fin de llegar a una síntesis superadora.

- El *espejo*, los polos no son más que reflejos uno del otro. Por ejemplo, la naturaleza, tal como la conoce el hombre, no hace más que reflejar las categorías sociales. “El espejo ocupa el lugar de un abismo” insuperable.

- Por último, una forma muy actual, la *relación de fuerzas*. Donde el ser humano pone en riesgo a la naturaleza y ésta, a su vez, pone en riesgo la posibilidad futura de vida humana en el planeta.

---

4 Latour utiliza la noción de objetos híbridos en NFM para referirse la producción de objetos que no se pueden definir como naturales, sino que dibujan madejas de ciencia, de política, de economía, derecho, técnica, ficción, religión, etc. Luego, en las obras posteriores descarta esta noción y en PN utiliza el adjetivo de “peliagudos” para nombrar la característica de los objetos producto de las crisis ecológicas, que él señala, como veremos, que no constituyen una crisis de la naturaleza sino una crisis de la objetividad.



Todas estas formas mantienen, cada una a su manera, la distancia entre la naturaleza y la sociedad. Pero, a la vez, como ya expresamos, la naturaleza designa también el conjunto. Latour reconoce así, a la vez, diversas formas de englobar naturaleza y sociedad, que parten de un polo u otro, pero ya no con el fin de reducir al otro, sino de desarrollarlo. Sin embargo, ninguna forma de globalización es completa en sí misma, en todas ellas se pueden reconocer “residuos” que impiden posibilidad de unificación completa.

Vemos entonces como la *metafísica de la naturaleza* que postula su unidad no solo es insostenible, sino que para Latour es indeseable, pues “reduce la vida pública a un parlamento residual”, suspendiendo la discusión política en favor del auxilio constante de la Ciencia. En este sentido nuestro autor expresa: “Gracias a Dios, la naturaleza morirá (...) tras la muerte de Dios y la del hombre, era preciso que la naturaleza cediera también. Ya era hora: estábamos a punto de no poder hacer política” (2013 [1999]:51). ¿Tenemos que volver a la sociedad para garantizar un mejor desarrollo de la vida pública?

## DE LA SOCIEDAD AL COLECTIVO

Pasar de la naturaleza a la sociedad no implica sino seguir fortaleciendo el mito de la Caverna. Para Latour, afirmar que bajo las relaciones entre actores existen fuerzas, invisibles para ellos, que solo los académicos en ciencias sociales podrían discernir, es utilizar para la Caverna la misma *metafísica de la naturaleza*. Si la sociología tuvo que servirse en el siglo XIX de esta forma de entender lo social, fue porque constituyó la forma de asegurar la paz civil cuando el modernismo estaba en marcha.

Latour explica en RLS que las ciencias sociales nacidas en el siglo XIX se propusieron realizar tres tareas diferentes. La primera consistía en documentar las diversas maneras en que lo social es construido por sus miembros; la segunda, en resolver las controversias sobre lo social; y la tercera y última, en solucionar la “cuestión social” ofreciendo una suerte de prótesis para la acción política (2008 [2005]:229). Dichas metas, en sí mismas, no constituyen un problema. Sí lo es el hecho de confundirlas y quererlas llevar adelante simultáneamente. El apresuramiento por resolver la “cuestión social” llevó a limitar la variedad de entidades que actúan en el mundo, a la vez que volvió imposible el despliegue de las capacidades de creación de los propios actores, impidiendo rastrear las formas en que lo social se va haciendo.

Esta forma confusa de configurar lo social produjo, para Latour, una inestabilidad conceptual similar a la que ya vimos con la naturaleza. Pues lo social pasó a designar dos cosas a la vez: por un lado, un estado de cosas estabilizado, en tanto dominio específico de la realidad, exterior a los actores, que puede ser utilizado como un tipo específico de causalidad; por el otro, un movimiento, un tipo de asociación entre entidades que no son en sí mismas sociales y que, más que funcionar como un tipo de explicación, debe ser él mismo explicado. Si el primero designa a la sociedad como una unidad existente, una propiedad segura y no problemática, el segundo pone en el centro las controversias sobre qué constituye esa unidad, la vuelve insegura en sus fundamentos.

El desplazamiento de una “sociología de lo social” a una “sociología de las asociaciones” es el puntapié que le permite a Latour no asentarse en una unidad prematura, una suerte de gran trascendencia que, desde el exterior, proveería la posibilidad de explicación total/totalizante del mundo. ¿Supone esto reducir su propuesta metafísica a lo que se denomina hoy en día como multiculturalismo? Tampoco, pues para el pensador francés el relativismo cultural no hace más que poner entre paréntesis a la naturaleza, a la que considera por fuera de las culturas, pero sin cuestionar su unidad. El multiculturalismo se constituye de esta manera como una contracara del *mononaturalismo*, que consagra la *metafísica de la naturaleza*.

Recapitulando, si la sociedad y la naturaleza constituyen unidades prematuras y el concepto plural de culturas no hace sino aceptar muy rápidamente la multiplicidad que es la contracara de una unidad que no cuestiona, ¿qué queda entonces? ¿Se puede hallar un sucesor para el *colectivo* de la doble cámara (naturaleza y sociedad)? ¿Encontrar una forma que permita retomar las tres tareas originales de la sociología pero sin confundirlas? Es decir, una alternativa que permita el despliegue de toda la gama de controversias respecto a las asociaciones posibles y, a su vez, que muestre los medios a través de los cuales dichas controversias se resuelven y ayude a definir los procedimientos correctos para componer el *colectivo*. ¿Cómo pasar del Leviatán del siglo XVII y la sociedad del siglo XIX al colectivo del siglo XXI? ¿Qué tipo de unidad, de exterior y de trascendencia supondría?

## EL COLECTIVO COMO COMPOSICIÓN DE PROPOSICIONES

En primer lugar, nos gustaría evitar una confusión muy común sobre la composición del *colectivo* en Latour: aquella que piensa que este comprende no solo sujetos, sino también objetos. Latour, en ese sentido, sería el teórico que incluiría la acción de los objetos en la sociedad. Si bien dicha lectura puede tener algo de cierto –la extensión del concepto de acción–, corre el peligro de introducir por la ventana la *metafísica de la naturaleza* que se había sacado por la puerta (o, más bien, a la que se había invitado, de forma diplomática, a retirarse).

El *colectivo* tampoco supone la reunión entre la naturaleza y la sociedad. No funciona como un gran todo, una unidad superior que contiene, supera o sintetiza ambas unidades, sino que, al contrario, Latour utiliza la palabra *colectivo* para subrayar el trabajo continuo de recolección de asociaciones entre actores *humanos* y *no-humanos*. No significa entonces “uno”, sino que significa “cualquier número que no sea dos” (2013 [1999]:151). La política de la doble cámara, la metafísica dualista que definía solo dos “atractores” (Naturaleza y sociedad), es remplazada por una red de colectores y el conjunto de procedimientos (materiales, institucionales, procesuales, técnicos, etc.) para explorar y para conseguir poco a poco, lentamente, esta unificación potencial, sin precipitarse hacia la unidad, ni tampoco pensar que se la alcanzará alguna vez y para siempre. La unidad, para Latour, es siempre provisoria e implica un trabajo continuo para sostenerla. La palabra *colectivo*, si bien es singular, no refiere al número efectivo de colectivos (de hecho, no sabemos cuántos hay), sino que hace referencia al problema que supone la “composición progresiva del mundo común”, del buen mundo común, del *COSMOS*, que la antigua Constitución –la moderna– no permitía formular puesto que anulaba el trabajo político por la unificación prematura de la naturaleza definida por la Ciencia.

Ahora bien, las asociaciones de *humanos* y *no-humanos* que componen el *colectivo* no son un simple sinónimo u otra forma de remitirse a los sujetos y a los objetos. Ya que, mientras estos se definían por su oposición y combate, los *humanos* y *no-humanos* se definen por sus características en común. La *metafísica de la naturaleza* sometía a los objetos y a los sujetos a una especie de “guerra civil”, que impedía todo intercambio de propiedades y, por ello, de asociación: el sujeto se resistía a la naturalización, a la objetivación, a la reificación, exaltando sus capacidades de agencia, su libertad, su capacidad de hablar por sí mismo, y los objetos se escudaban obstinadamente en su realidad, resistiendo cualquier forma de subjetivación (crítica, constructivista social, idealista, etc.). La *metafísica experimental* que propone Latour resalta las propiedades en común que *humanos* y *no-humanos* comparten: su capacidad de hablar, de actuar y asociarse y su realidad. El punto es que estas tres propiedades, como veremos, no aparecen nunca como certezas, sino como “incertidumbres compartidas”: nunca podemos estar seguros de quién habla, quién actúa y quién puede.

En torno a la primera característica en común, podemos definir al *colectivo* como una asamblea de seres capaces de hablar. El tema es que nadie habla por sí solo. La palabra pasa a ser un enigma. ¿Quién habla cuando habla el político o cuando habla el científico? ¿Habla el pueblo, los hechos en sí? Con la noción de *portavoz*, Latour simetriza los “apuros del habla” que comparten los *humanos* y *no-humanos*. En ese sentido tanto los políticos como los científicos realizan un trabajo en común, preparando a las entidades del *colectivo* para volverlas articulables, hacerlas hablar.

Respecto a la acción, Latour no la concibe a partir de las intenciones subjetivas de quien actúa, sino por la simple propiedad de modificar un estado de cosas dadas, de incidir en el mundo, de provocar un desplazamiento, de constituirse como *mediador* en un curso de acciones, entendiendo como tal aquel capaz de transformarse en *traductor*, y no simple intermediario en tanto eslabón dentro de una cadena que transporta causalidad. De este modo, *humanos* y *no-humanos* se convierten en *actantes*, seres con capacidad de acción y asociación más allá de su figuración posterior. El *colectivo* se puede definir entonces, también, como mezcla de actantes.

Por último, respecto a la noción de realidad, Latour subraya no el simple “ser-ahí” de un objeto transparente, que ya forma parte del *colectivo*, sino la capacidad de irrupción de un ser que exige obstinadamente ser tenido en cuenta. Puede ser desde una bacteria hasta un grupo de desempleados que cortan una ruta para que se los vuelva a incluir en sus fábricas. Lo importante es que lo que pone en juego su demanda de inclusión es la definición del mismo *colectivo*.

El *colectivo* se define entonces como una serie, siempre en expansión, de asociaciones entre *actantes*, *humanos* y *no-humanos*, en tanto entidades que comparten rasgos, y que Latour denomina *proposiciones*. Dicha palabra tiene la ventaja de recapitular las características comunes que analizamos, a la vez que hace referencia a un “ofrecimiento de paz”, una proposición de inclusión a partir de un diálogo. Un *colectivo* puede entonces diferenciarse de otros, o puede autoevaluarse, respecto al grado de articulación entre sus *proposiciones*. El *colectivo* más articulado hablará más, comprenderá más partes interesadas, podrá componerse de maneras más diversas y desplegará una lista mayor de *actantes*. Mientras que uno menos articulado será, al contrario, más silencioso, incluirá menos partes interesadas y con menor grado de libertad y será más rígido. Sujetos y objetos –ahora sí– pueden ser reconocidos una vez que las instituciones del *colectivo* se hayan estabilizado y articulado, no antes, ni de golpe, ni fuera del proceso. La siguiente pregunta es, una vez articulado el colectivo, ¿cómo representar a lo que queda en su exterior?

## EL COLECTIVO Y SU EXTERIOR

La sociedad, tal como es concebida por la *Constitución moderna*, se compone de sujetos –con sus respectivas “representaciones”– que viven en medio de un entorno natural, inerte, definitivo, compuesto de esencias, de objetos, indiferentes a

las pasiones humanas. El progreso social, entendido bajo una forma lineal de temporalidad, consiste así en la producción de “dos clases de exterioridad: una utilizada como reserva, y la otra, como descarga” (2013 [1999]:271). La primera consiste en los hechos indiscutibles que hay que ir a buscar para llenar de más verdades, de más cualidades primarias, a la sociedad. Mientras que la descarga supone la existencia de cualidades secundarias, no esenciales, de hechos falsos, de los cuales se puede prescindir. La naturaleza funciona, de esta forma, como una inmensa bomba aspirante y compresora, una suerte de “gran trascendencia” capaz de poner fin a las discusiones públicas, a la “peligrosa inmanencia de la política”. La otra trascendencia, la de los principios morales, queda reducida a pensar “los fundamentos últimos” alejados de los objetos empíricos, respecto de los cuales no queda otra alternativa sino aceptar, sin entrometerse, la voz de la Ciencia.

Al concebir lo social como asociación, la sociedad amenazada por una naturaleza objetiva cede paso a un *colectivo* en vías de expansión. La realidad exterior sigue existiendo, pero deja de ser definitiva y pasa a señalar el conjunto de *proposiciones* –de asociaciones de *humanos* y *no-humanos*– movilizadas, que “tocan la puerta” para poder ser incluidas en el *colectivo*. Multiplicidad de seres nuevos a los que habrá que hacerles sitio y que, más que interrumpir toda discusión apelando a una unidad exterior, provocan *controversias*, discusiones y complejizan el *colectivo*. Lo que está afuera, entonces, no es un entorno universal al que debemos acudir para simplificar el *colectivo*, sino una multiplicidad de seres no recolectados, un *pluriverso*. De esta forma, Latour pasa de una concepción mononaturalista (una naturaleza, varias culturas) a una *multinaturalista*: lo que hay, en todo caso, son “naturalezas-culturas, ensambles de *humanos* y *no-humanos*, en busca de lo que tienen en común”, en un proceso de unificación progresiva y nunca concluyente.

El mononaturalismo de la antigua Constitución moderna no es rechazado a causa de su unidad, sino por el atajo que propone mediante la apelación a una unificación prematura que silencia toda discusión, reduciendo la política a la mera disputa de intereses, a la inmanencia producto de las relaciones de fuerza, y excluyendo las diversas voces que pueden aportar al debate sobre qué mundo queremos componer, qué nos une, qué significa (o qué queremos que signifique) el “nosotros”. El *colectivo*, en cambio, se caracteriza por poner en el centro de la escena estas *controversias*, gracias a sus múltiples poros (laboratorios, industrias, asambleas, foros, congresos) se nutre de las realidades exteriores y múltiples cuyo acceso se encuentra al alcance de la mano. Ya no hay una trascendencia con mayúscula: Naturaleza, Principios morales, un Soberano; sino “pequeños saltos” a una multiplicidad de trascendencias, de seres que el *colectivo* tendrá que institucionalizar (convertirlas en sujetos u objetos con realidad) o, si no quiere responsabilizarse, rechazarlos como “enemigos”. De todas formas, vale aclarar, que las entidades rechazadas van a poner en peligro al colectivo, “van a volver a tocar su puerta”. Como decíamos antes, el *colectivo* se define por su movimiento, por estar en constante negociación de lo que constituye el nosotros y los otros, el exterior y el interior, que no está demarcado por ninguna frontera fija, sino por las múltiples transacciones, intercambios y pactos.

Por último, resta señalar que este cambio de concepción sobre el exterior supone, a la vez, un cambio en la forma de comprender el paso del tiempo. La temporalidad ya no se define por el progreso de lo confuso (mezcla de hechos y valores) a lo simple (más verdad, más objetividad), sino “de lo confuso a lo más confuso, de lo explicado a lo más implicado, imbricado, asociado y complicado”, debido a la integración de un mayor número de *proposiciones* que hay que poder articular. La cuestión central es quién decide y que mecanismos van permitir democratizar la política extendida a los *humanos* y *no-humanos* cuando ya no se tiene a mano una sola palabra autorizada. Para eso es necesario reescribir la Constitución, pasar de una basada en una *metafísica de la naturaleza* a una inspirada en una *metafísica experimental*, construir una República asentada ya no en un pacto de dominación sino en un “pacto de aprendizaje”.

## HACIA UN COLECTIVO DINÁMICO Y EXPERIENCIAL

Si algo distingue al libro PN, es que en él Latour pasa de la versión negativa sobre la modernidad a una propuesta positiva. De la caracterización sobre “lo que nunca fuimos y siempre creímos ser” (modernos destinados a un progreso lineal producto del trabajo continuo de purificación de hechos y valores), a una propuesta de composición de un *colectivo* dinámico, que permita el desarrollo completo de la vida pública, de la democracia, y que se base en un *pacto de aprendizaje* y no en un pacto de dominación como lo concibe Hobbes. Un nuevo Leviatán experiencial que permita reanudar la modernidad sobre otras bases, sobre otra metafísica.

Hay en Latour un fuerte eco de su tradición católica, de sus jóvenes y ávidas lecturas del texto bíblico, cuando cita: “todo reino dividido contra sí mismo queda asolado” (Mt 12, 25) (2013 [1999]:97). Se ve que la filosofía política no ha hecho mucho caso de la palabra evangélica, señala. La “política de la doble cámara” no permite salir del estado de naturaleza, del estado de guerra. Hay que pasar de los dos poderes

inconmensurables a un solo *colectivo*, Latour es el maestro de la conmensurabilidad, la figura que él rescata es la del mediador, la del diplomático, que respeta verdaderamente la multiplicidad en contraste con la “figura hipócrita de antropólogo clásico” que aparentaba bondad, respeto a la diversidad cultural pero siempre con un fondo de certeza sobre una única naturaleza, una única verdad. La antropología simétrica que propone en NFM invita a dejar atrás dos exotismos paralelos: el que hace creer a los occidentales que viven apartados de la naturaleza y el que teoriza a las demás culturas como pueblos que viven o vivían fusionando el orden natural y el social. ¿Cómo pasar de la “política de la doble cámara” a un único *colectivo*? En primer lugar, Latour procede a desamalgamar las categorías de hecho y valor, lo cual le permitirá luego vincular las cuestiones relativas al mundo común con las relativas al bien común, para así conseguir su objetivo final: extender la democracia a las ciencias.

Respecto a la noción de hecho, Latour, desde sus primeros trabajos en laboratorios, no la contrapone a la noción de construcción. Los hechos son construidos. Esta afirmación no remite al constructivismo social, tampoco a una descalificación de la objetividad, sino todo lo contrario: Latour valoriza el arduo trabajo de construcción que implica pasar por diversas pruebas, experimentar, elaborar máquinas, instrumentos, escribir artículos, convencer a los demás colegas y al público general, etc. Lo que no concede es limitar la definición del hecho a su etapa final de elaboración olvidando ese arduo trabajo. Respecto a la noción de valor, Latour critica su debilidad en la antigua Constitución, que la ponía en situación de dependencia total de la definición previa de los hechos que demarcaban el contorno de lo debatible. Ahora bien, la dificultad radica en que, si la nueva Constitución que nuestro autor va a poner en la mesa de negociación requiere deshacerse de la dicotomía hecho/valor –y, desde luego, de la metafísica que la fundamenta–, no puede escapar a las exigencias vinculadas a ella. Recordemos que la propuesta de Latour no es antimoderna, tampoco posmoderna, ya que no intenta derribar los logros de la modernidad, sino salvarlos del bloqueo que ella misma se impone producto de su propia metafísica. Entonces, si se quiere articular bien las proposiciones que integran el *colectivo* se debe respetar la exigencia de distinción que evita la mezcla. El problema de las nociones de hecho y valor es que concentran cada una en su interior exigencias necesarias pero mutuamente contradictorias, que hay que desanudar para luego reagruparlas de otra forma.

La noción de hecho designa simultáneamente lo más débil y lo más fuerte, lo más discutible y lo más indiscutible. En un primer momento, la irrupción de una nueva entidad no reconocida hasta ese entonces complica, desvía un curso de acción, provoca *controversias* producto de la incerteza de su estatuto. La exigencia de este momento tiene que ver con no simplificar las *proposiciones* a considerar en la discusión. Pero, una vez que es aceptada, reconocida, incluida e instituida, el imperativo es no discutir más, pues su presencia pasa a ser legítima en el seno de la vida colectiva. ¿Quién se atreve a discutir hoy en día en Argentina, luego de más de medio siglo, el derecho de las mujeres al voto? ¿Quién se anima a refutar el daño a la salud que genera el tabaco y quién osaría a emprender una campaña en contra de su legalidad? La noción de valor también remite a una doble exigencia. En primer lugar, demanda pluralidad, la participación de todas las voces que participan en la articulación de las *proposiciones*. Pero, a la vez, exige instituir jerarquías entre ellas, la articulación supone asignar lugares legítimos. Siguiendo con los mismos ejemplos, se puede pensar en la institución de cupos mínimos femeninos en el Congreso o en las listas de candidatos, o la prohibición de vender tabaco a menores de edad y de realizar publicidades televisivas que fomenten su consumo.

Luego de desembalar las exigencias contradictorias, Latour las reagrupa de una forma diferente a partir de institución de dos poderes nuevos. El primero, *el poder de consideración*, se encarga de responder a la pregunta “¿Cuántos somos?”, y articularía por un lado la “exigencia de perplejidad” frente a la presencia de nuevas entidades (primera exigencia de la noción de hecho), con la “exigencia de participación” de todas las voces (primera exigencia de la noción de valor). El segundo, *el poder de planificación*, se encarga de responder a la pregunta “¿Podemos vivir juntos?”, y articularía la “exigencia de jerarquización” para encajar las nuevas entidades en el *colectivo* (segunda exigencia de la noción de valor), con el cierre de la discusión una vez que la jerarquía se establece (segunda exigencia de la noción de hecho). Vemos así como Latour promueve una innovación que a la vez que retoma la necesidad de distinción no imposibilita

el intercambio, sino que lo habilita. Mientras la antigua distinción entre hechos y valores no se reconocía como un doble poder, producto de una Constitución, sino que se presentaba como ontológica, el bicameralismo de la nueva Constitución reconoce su construcción, a fin de posibilitar una mejor dinámica, más democrática –puesto que imposibilita la formación de una única voz autorizada que hable en nombre de una unidad dada–, que permite incorporar nuevas entidades a fin de expandir el colectivo. El mobiliario del pluriverso no requiere, bajo esta nueva metafísica, ser definido previamente; lo único que define el *colectivo* son las funciones de la vida pública –la perplejidad, la consulta, la jerarquía y la institución<sup>5</sup>–, por cuyas cámaras tendrán que pasar las nuevas entidades. A su vez, esta nueva Constitución no excluye sino que abarca las habilidades y competencias de las ciencias, de la política, de la moral, de la economía y la administración, sin delimitarlas a un dominio artificial de la realidad. Todas ellas contribuyen en igual medida a las funciones del *colectivo*.

De esta forma, Latour no somete al orden moderno a una crítica rupturista, sino que lo reelabora retomando las sinergias existentes a partir de una *metafísica experimental* que no requiere de la división de la realidad en dominios, ni así tampoco un conocimiento previo o una lista de las entidades que definan lo existente, sino que se define por lo que denomina “la curva de aprendizaje”, esto es, el registro de las *pruebas* que atraviesa y que le permiten reflexionar sobre las experiencias y preparar el camino para las siguientes. El colectivo, de esta forma, “no pretende saber, sino que debe experimentar de tal manera que pueda aprender de la prueba” (2013 [1999]:281). ¿Sobre qué *pruebas* experimentaría?

Sobre las vinculaciones y las desvinculaciones que le permitirán, en un momento dado, localizar a los candidatos a la existencia común y decidir si pueden situarse en el interior del colectivo o si deben, en el transcurso de un procedimiento bien formado, pasar a ser enemigos provisionales. (2013 [1991]:280-281)

Bajo la nueva Constitución, la moral deja de definirse por la institución de una serie de fundamentos definidos de forma previa a la experiencia. Los fundamentos ya no están atrás, sino adelante; la moral pone al *colectivo* en estado de alerta para registrar la llamada de los excluidos. No resuelve la cuestión del número de *colectivos*, sino que justamente la deja abierta. Para Latour, “si todos los excluidos que se han dejado fuera avanzan de manera civil hacia la República aspirando a participar en el mismo mundo común sin formular exigencias contradictorias, no hay estado de guerra” (2013 [1999]:308)<sup>6</sup>. En cambio, si una de las multiplicidades exige la destrucción de un colectivo dado o su incorporación forzada, pone fin al estado de paz.

## CONCLUSIÓN: ¿HAY LUGAR PARA EL VACÍO?

A lo largo del trabajo desarrollamos la propuesta metafísica de un pensador nada usual, que analiza y admira de forma simétrica la práctica política y la práctica científica. Latour vincula prácticas que en la antigua Constitución moderna parecían incompatibles, incommensurables, en momentos prácticamente en combate (utilización de la ciencia para callar a la política, para poner fin a sus discusiones, utilización de la política para silenciar a la ciencia). Su objetivo es compatibilizar la ciencia y la democracia para, de esa forma, permitir un pleno desarrollo de la vida pública. Pasar del reino dividido, de la “política de la doble cámara”, a la constitución de una verdadera República, una que por fin haga justicia a la etimología antigua de la *res*, *Ding*, que asocia a la cosa con la asamblea judicial: “una cosa aparece en primer lugar como

---

5 A las que agrega luego tres funciones más: separación de los poderes, adaptación a la totalidad y el poder de seguimiento. Éste último vinculado al registro de la experiencia que permite la realización efectiva de “la curva de aprendizaje”

6 Este punto es interesante para discutir más profundamente. La crisis de los refugiados en Europa, sumado a la serie de atentados, particularmente en Francia, realizados por jóvenes franceses de origen inmigrante, invita a interrogar a Latour sobre las posibilidades de que los excluidos pidan su inclusión pacíficamente o sin exigencias contradictorias. ¿Cómo sostener la diplomacia en estos casos? ¿Desde qué lugar de poder se habla de diálogo? ¿Quién evalúa las contradicciones? ¿No se necesita una inclusión, un reconocimiento previo para iniciar el diálogo?

un asunto en el seno de una asamblea que mantiene una discusión en la que se exige un juicio llevado conjuntamente” (2013 [1999]:99). Extender la democracia a las cosas, sin hacer uso de la objetividad para pasar por alto los procedimientos políticos en nombre de una naturaleza previamente unificada<sup>7</sup>.

Latour critica fuertemente la idea, propia de los teóricos del ecologismo, de “volver a la naturaleza”, de que ésta sea tenida en cuenta en la política, ya que para él es justamente la naturaleza el obstáculo principal que bloquea el desarrollo de la palabra pública. De esta forma, contrapone a las teorías ecológicas con las propias prácticas militantes del ecologismo, mostrando como las primeras no solo no pueden dar cuenta de éstas, sino que además terminan bloqueando su desenvolvimiento, al no permitirles aprender de la experiencia<sup>8</sup>.

La crisis ecológica, para Latour, no tiene que ver con una crisis de la naturaleza, sino con una “crisis de la objetividad”. Una crisis generalizada, que afecta a todos los objetos y no solamente a los que se les ha conferido la etiqueta “natural” (2013 [1999]:47). Si los antiguos objetos tenían una esencia bien definida y con sus bordes limpios, si pertenecían sin objeción al mundo de las cosas, de los hechos, en el cual los sujetos que los concebían (investigadores, ingenieros, administradores, etc.) eran invisibilizados, y si las consecuencias que traían eran pensadas como un “impacto social”, más o menos previsible, los nuevos objetos ya no tienen bordes bien trazados y su núcleo no está separado de su entorno; tampoco sus productores son invisibles, sino que tienen numerosas conexiones que los atan con los otros seres; no componen un universo separado, sino que forman *redes* o *rizomas*:

La ecología política no hace desviar la atención del polo humano al polo de la naturaleza, sino de una certitud sobre la producción de los objetos sin riesgo (con su separación clara entre cosas y gente) a una incertitud sobre aquellas relaciones cuyas consecuencias inesperadas pueden llegar a perturbar todos los programas, todos los planes y todos los impactos. La ecología política pone en duda la posibilidad de agrupar, según un orden fijado, la jerarquía de los actores y los valores. (2013 [1999]:50)

Si la redefinición de la sociedad como asociación es posible, si una nueva metafísica es urgente, es porque existe una crisis Constitucional, de la objetividad, que coloca a las *controversias socio-técnicas* en el centro de la vida pública (Callon; Lascoumes; Barthe, 2001). En ese sentido el concepto de *red* permite dibujar un paisaje aplanado, que impide realizar el gran salto hacia las trascendencias de la Naturaleza o la Sociedad. La sociedad deja de ser la estructura en la que todo está inserto y pasa a ser “lo que atraviesa todo, calibrando conexiones, y ofreciendo alguna posibilidad de conmensurabilidad a toda entidad que la alcanza” (2008 [2005]:339). Dentro de esta topología rizomática que Latour dibuja, lo que cuentan son los conductos diminutos por los cuales circulan las entidades. Ahora bien, una pregunta central que aparece en RLS es acerca de lo que hay entre las mallas del circuito. Al contrario de lo que ocurre con la idea de “contexto social” y sus dominios que llenan todo el espacio que abarcan, el concepto de *red* deja lugar también para lo “no conectado”, lo que hay entre las mallas es vacío. Lo que vimos en la sección anterior sobre el exterior, sobre lo que se exterioriza, los residuos que produce el *colectivo* y que lo ponen constantemente en peligro, es a su vez lo que no permite la constitución de una unidad definitiva. Lo conectado, las proposiciones articuladas, se encuentran con un trasfondo que Latour denomina *plasma* y que hace referencia a lo que aún no ha sido incorporado, no se le ha dado formato, lo que el *colectivo* no llega a cubrir, ni enrolar, ni movilizar. Latour retoma así el principio de la monadología tardeana en el que lo macro nunca llega a totalizar lo micro. Mientras la sociología crítica invitaba a la acción política a partir de la puesta en escena de lo que se encuentra oculto, la *asociología* de Latour, la sociología de las asociaciones, nos

---

7 Cabe resaltar aquí que para Latour la economía constituye una tercera forma de naturaleza que, al igual que las otras dos (la naturaleza gris de los científicos y la naturaleza verde de los teóricos ecologistas) “pretende asumir todas las funciones del colectivo sin pagar ni el precio político ni el científico” (2013 [1999]:198).

8 De esta forma realiza el mismo movimiento que con la propia Constitución moderna, mostrando como su reseña no da cuenta de sus prácticas, sino que más bien las bloquea.

insta a movilizar lo que está en reserva: “¿cómo podría ser posible cualquier acción política si no pudiera recurrir a las potencialidades que están en espera?” (2008 [2005]:344) En esta sociología, lo que importa es ir a buscar no lo oculto, sino lo desconocido; prestar atención a los vacíos antes que a los llenos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Conger, G. (1927). *Whitehead lecture notes: Seminary in Logic: Logical and Metaphysical Problems*. En Manuscripts and Archives, Yale University, New Haven, Connecticut.
- Callon, M.; Lascoumes, P.; Barthe, Y. (2001). *Agir dans un monde incertain*. Essai sur la démocratie technique. París : Seuil.
- Latour, B. (2007 [1991]). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Latour, B. (1992 [1987]). *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Barcelona: Editorial Labor
- Latour, B; Woolgar, S. (1995 [1979]). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Latour, B. (2001 [1999]) *La esperanza de Pandora*. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Latour, B. (2008 [2005]). *Reensamblar lo social*. Una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires: Manantial.
- Latour, B. (2013 [1999]). *Políticas de la naturaleza*. Por una democracia de las ciencias. Barcelona: RBA Libros.
- Latour, B. (2013 [2012]). *Investigación sobre los modos de existencia*. Una antropología de los modernos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Latour, B. (2013). *Gabriel Tarde y el fin de lo social*. En Tarde, G. Las leyes sociales. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Tarde, G. (2006). *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus.



## **SOBRE EL AUTOR**

Matías Paschkes Ronis  
UBA, IIGG/CONICET

Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Doctorando en Antropología Social por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín. Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, con sede en el Instituto de Investigaciones “Gino Germani”. Profesor (JTP) de la materia “El lado “B” de la sociología. Nuevas sociologías pragmático-pragmatistas y su reencuentro con viejas tradiciones” en la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

Temas de investigación: teoría social y antropológica, filosofías pragmatistas y la etnografía en instituciones.

Email: [matiasronis85@gmail.com](mailto:matiasronis85@gmail.com)